

KRZYSZTOF BRACHA (Kielce)
orcid: 0000-0001-9409-47

ZAKAZ JARMARKU NA ZIELONE ŚWIĄTKI POD OPACTWEM ŁYSOGÓRSKIM W ŚWIETLE PRZYWILEJU KAZIMIERZA JAGIELLOŃCZYKA Z 1468 ROKU

ABSTRACT

THE BAN ON THE PENTECOST FAIR AT THE BENEDICTINE ABBEY ON ŁYSA GÓRA (ŚWIĘTY KRZYŻ) IN THE LIGHT OF THE PRIVILEGES GRANTED BY KING CASIMIR IV JAGIELLON OF 1468

One of the more interesting documents concerned with the history of the Łysa Góra Benedictine Abbey from Święty Krzyż in the Middle Ages, particularly the inner life of the monastery and the relations between the monastery and outer world, is the privilege granted by King Casimir IV Jagiellon of 1468, which moved the Pentecost fairs from the neighborhood of the Łysa Góra Abbey to the nearby Nowa Słupia. The paper is devoted to the analysis of that document, particularly the attempt to answer the question about the reasons for moving the fair. Previous research has not accounted for that clearly enough. Interpretations have vacillated between criticism of the obsolete pagan folklore of Pentecost celebrations, and Benedictine objection to the bothersome noise of the singing and dancing at the fair. The author is inclined to conclude that there were several reasons for moving the event, the major one being the internal reform of the monastery, a need to calm down and draw away from the abbey the distracting noise, play, dance, fights, quarrels and any other *enormitates et deordinaciones* incompliant with the dignity of the festival whose *proprium* was reconciliation and harmony, spiritual concentration, meditation, finally updating the calendar in connection with changing the name of the abbey from the Holy Trinity to the Wood of the True Cross.

Keywords: medieval Benedictine Abbey in Święty Krzyż, Pentecost, fairs, folklore, celebrations

Słowa kluczowe: opactwo benedyktyńów w średniowieczu ze Świętego Krzyża, jarmarki, folklor, zabawa, Zielone Świątki

Jednym z ciekawszych dokumentów do dziejów opactwa benedyktyńów łysogórskich w średniowieczu, a szczególnie życia wewnętrznego klasztoru oraz relacji między klasztorem a światem zewnętrznym, jest tytułowy przywilej

króla Kazimierza Jagiellończyka z 1468 r. przenoszący jarmarki na Zielone Świątki spod opactwa Łysogórskiego do pobliskiej Nowej Słupi¹.

Dotychczasowy stan badań nad dokumentem królewskim jest niewielki. Najwięcej miejsca poświęcił jego analizie Marek Derwich w obszernej monografii klasztoru benedyktynów na Łyścu oraz w późniejszych drobniejszych pracach. Jego konkluzja dotyczyła także proveniencji obyczajowej opisywanych w dokumencie praktyk oraz genezy interwencji królewskiej. Derwich stał na stanowisku praktycznym i wykluczał w treści dokumentu krytykę obyczajowości z kręgu folkloru o podłożu reliktowym, pogańskim. Podkreślał dwa powody przeniesienia jarmarku: zapewnienie spokoju mnichom w ramach przeprowadzanej w tym czasie reformy życia wewnętrznego oraz potrzebę ożywienia gospodarczego i rozwoju należącego do opactwa miasteczka Nowa Słupia². Wykluczył także niepotwierdzoną w źródłach informację opartą na wywodzie Józefa Gackiego oraz Oskara Kolberga i podzielaną później przez kilku badaczy o odnowieniu się jarmarku i ludowych igrzysk około 1480 r. na niedalekiej Górze Witosławskiej³. Inaczej treść dokumentu rozstrzygała Beata Wojciechowska, idąc w sukurs wcześniej formułowanym opiniom Józefa Gackiego, Aleksandra Gieysztora, Stanisława Czernika, Stanisława Urbańczyka, Małgorzaty Kowalczyk, Leszka P. Słupeckiego oraz Eligii i Józefa Gąssowskich, a przede wszystkim Karola Potkańskiego, do których dołączyli ostatnio Artur Kowalik i Kamil Kajkowski. Wojciechowska dostrzegła w treści przywileju przede wszystkim przykład reliktovej obyczajowości pogańskiej związanej z obrzędowością zielonoświątkową i ludowymi igrzyskami zwanymi stado⁴. Żaden z wymienionych autorów poza Derwichem

¹ *Codex diplomaticus Poloniae*, t. 3, wyd. J. Bartoszewicz, Warszawa 1858, nr CCXXII, s. 444-446.

² M. Derwich, *Benedyktyński klasztor św. Krzyża na Łysej Górze w średniowieczu*, Warszawa – Wrocław 1992, s. 488, przyp. 294; idem, *Wiarygodność przekazów pisemnych na temat kultu pogańskiego na Łyścu. Archeolog a źródła pisane*, [w:] *Słowiańszczyzna w Europie*, wyd. Z. Kurnatowska, t. 1, Wrocław 1996, s. 100; idem, *Łysogórski ośrodek pielgrzymkowy w Polsce średniowiecznej i nowożytnej. Zarys problematyki*, [w:] *„Peregrinationes”. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, red. H. Manikowska, H. Zaremska, Warszawa 1995, s. 283; idem, *W kręgu łysogórskiego opactwa benedyktynów. Studia*, Kielce 2006, s. 33-34. Podobnie S. Bylina, *Wokół panteonu plemion prapolskich*, [w:] idem, *Kultura ludowa Polski i Słowiańszczyzny średniowiecznej*, Warszawa 1999, s. 158-159.

³ M. Derwich, *W kręgu łysogórskiego opactwa...*, s. 33-34, 149; O. Kolberg, *Radomskie*, cz. 1, Kraków 1887 („Dzieła Wszystkie”, t. 20), s. 109; J. Gacki, *Benedyktyński klasztor Świętego Krzyża na Łysej Górze*, Warszawa 1873 (reprint Kielce 2006), s. 6; E. i J. Gąssowscy, *Łysa Góra we wczesnym średniowieczu*, Wrocław – Kraków 1970, s. 26.

⁴ J. Gacki, *Benedyktyński klasztor Świętego Krzyża...*, s. 6, 215-217; K. Potkański, *Wiadomości Długosza o polskiej mitologii. I. Święto wiosenne „Stado”*, [w:] idem, *Pisma pośmiertne*, t. 2, przyg. do druku J.S. Bystron et al., Kraków 1924, s. 3-42; S. Czernik, *Z podglebia*, Warszawa 1966, s. 372-374; S. Urbańczyk, *Dawni Słowianie. Wiara i kult*, Wrocław – Kraków 1991, s. 141; A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 2006, s. 200, 225; E. i J. Gąssowscy, *Łysa Góra...*, s. 25-26; J. Dąbrowski, *Dawne dziejopisarstwo polskie (do roku 1480)*, Wrocław 1964, s. 227; M. Kowalczyk, *Wierzenia pogańskie za pierwszych*

nie przeprowadził szczegółowej analizy dokumentu królewskiego, a jedynie sugerował się stanowiskiem i autorytetem Potkańskiego.

Dokument był także przedmiotem szerszych studiów nad jarmarkami w Polsce średniowiecznej, ich genezą, funkcją, miejscem w kalendarzu rocznym (liturgicznym i gospodarczym) oraz rolą w gospodarce i wymianie handlowej średniowiecznej Polski, zagadnieniami, które nadal są przedmiotem dyskusji. Zainteresowania jarmarkami nie wyszły jednak poza ich praktyczną funkcję handlową, dorocznych targów i pomijały wzmiankowaną w dokumencie łysogórskim sferę obyczajową oraz kulturowe podłoże⁵. Wśród

Piastów, Łódź 1968, s. 27; L.P. Słupecki, „Powieść rzeczy istey” jako źródło do dziejów pogaństwa na Łyścu, [w:] *Kultura średniowieczna i staropolska. Studia ofiarowane Aleksandrowi Gieysztorowi w pięćdziesięciolecie pracy naukowej*, red. D. Gawinowa et al., Warszawa 1991, s. 383–384; B. Wojciechowska, *Tradycja igrzyska stado na Łysej Górze*, [w:] *Pamiętnik świętokrzyski. Studia z dziejów kultury chrześcijańskiej. Praca zbiorowa*, red. L. Kaczanowski et al., Kielce 1991, s. 102; eadem, *Od Godów do świętej Łucji. Obrzędy doroczne w Polsce późnego średniowiecza*, Kielce 2000, s. 88–90; A. Kowalik, *Kosmologia dawnych Słowian. Prolegomena do teologii politycznej dawnych Słowian*, Kraków 2004, s. 430–432; E. Gąsowska, *Legendsy świętokrzyskie*, red. K. Bracha, Kielce 2009, s. 113; K. Kajkowski, *Mity, kult i rytuał. O duchowości nadbałtyckich Słowian*, Szczecin 2017, s. 177. Ponadto o stadzie w ogólności zob. A. Brückner, *Kazania średniowieczne*, cz. 2, „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny” 1895, t. 24, s. 10–11 (326–327); idem, *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej*, t. 1: *Kazania i pieśni. Szkice literackie i obyczajowe*, Warszawa 1902, s. 43–44, 56–57; idem, *Z rękopisów petersburskich. I. Kazania husyty polskiego*, „Prace Filologiczne” 1893, t. 4, z. 2, s. 572; idem, *Mitologia słowiańska i polska*, wstęp i oprac. S. Urbańczyk, Warszawa 1980, s. 53, 231, 335; H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII)*, Warszawa 1979, s. 212–217; J. Strzelczyk, *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Poznań 1998, s. 192; B. Ogródowska, *Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce. Mały słownik*, Warszawa 2001, s. 193; A. Szyjewski, *Religia Słowian*, Kraków 2003, s. 146–147; K. Bracha, *Tria ydola Polonorum na Zielone Świątki w dydaktyce kaznodziejskiej Polski późnego średniowiecza*, [w:] *Sacrum pogańskie – sacrum chrześcijańskie. Kontynuacja miejsc kultu we wczesnośredniowiecznej Europie Środkowej*, red. K. Bracha, C. Hadamik, Warszawa 2010, s. 373–404, przyp. 106; idem, *Słowiańskie święto wiosenne „stado”. Rekonstrukcja obrzędu*, [w:] *Targi, jarmarki i odpusty. Wykłady popularnonaukowe zorganizowane w ramach X Ogólnopolskiego Festiwalu Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej w Łądzie nad Wartą w dniach 31 maja–1 czerwca 2014 roku*, red. M. Brzostowski, M. Przybył, J. Wrzesiński, Poznań – Łąd 2014, s. 52–67.

⁵ M. Bogucka, *Jarmarki w Polsce w XVI–XVIII wieku*, [w:] *Studia nad dziejami miast i mieszczaństwa w średniowieczu*, t. 1, red. M. Bogucka, A. Czachorowski, Toruń 1996, s. 23; A. Wyrobisz, *Uwagi o kalendarzu jarmarków w miastach Korony w XVI wieku*, [w:] *Studia nad dziejami miast...*, s. 29; H. Samsonowicz, *Niektóre cechy charakterystyczne sieci jarmarcznej w Polsce późnego średniowiecza*, [w:] *Studia nad dziejami miast...*, s. 9–14; J. Wiesiołowski, *Targi, targowiska, jarmarki w późnośredniowiecznej aglomeracji poznańskiej*, „Kronika Miasta Poznania” 1996, nr 2, s. 7–24; I. Skierska, *Handel w dzień święty w Polsce średniowiecznej*, [w:] *Przestrzeń religijna Europy Środkowo-Wschodniej w średniowieczu. Materiały Konferencji Międzynarodowej Komisji Historii Porównawczej Chrześcijaństwa (CIHEC), Lublin–Lwów, 6–10 września 2007. Religious Space of East-Central Europe in the Middle Ages. Proceedings of the Conference of the Commission Internationale d’Histoire et d’Etude du Christianisme (CIHEC), Lublin–Lviv, 6–10 September 2007*, red. K. Bracha, P. Kras, Warszawa 2010, s. 55–64; eadem, A. Gąsiorowski, *Targ w czasie zakazanym. Średniowieczna norma i praktyka*, [w:] *Kościół – kultura – społeczeństwo. Studia z dziejów średniowiecza i czasów nowożytnych*, red. S. Bylina et al., Warszawa 2000, s. 225–240;

wymienionych prac na podkreślenie zasługuje przede wszystkim krótkie, ale nadal inspirujące studium Marty Młynarskiej-Kaletynowej, odniesione między innymi do interesującego nas łysogórskiego przywileju⁶. W toku tych badań nie znaleziono w perspektywie ogólnopolskiej potwierdzenia reguły wiążącej jarmarki z kalendarzem rolniczym, choć uznano, że powtarzalnym zjawiskiem było, jak się wydaje, wiązanie Zielonych Świątek z dorocznym targiem, mniej zaś targów z miejscami kultowymi. Za pewne przyjęto, że związek wymiany targowej z uroczystościami kościelnymi gwarantował frekwencję obu stronom oraz poczucie większego bezpieczeństwa samym kupcom.

Wątpliwości dotyczące wspomnianych wyżej interpretacji o pogańskich kontekstach obyczajowych łysogórskiego jarmarku wyraził autor już wcześniej, ale nie rozwinął tematu⁷. Wróćmy zatem do litery powołanego w tytule dokumentu, aby ponownie odczytać treść, skonfrontować go z postawionymi wcześniej hipotezami w dotychczasowym niewielkim, niespójnym stanie badań i w konkluzji odpowiedzieć na pytania, do jakiej sfery obyczajowości należały opisane wydarzenia jarmarczne, jaki był powód i podłoże interwencji benedyktyńskiej u monarchy, innymi słowy, czego w istocie dotyczyła skarga mnichów?

Dokument królewski Kazimierza Jagiellończyka został wystawiony w Nowej Słupi, w leżącym u podnóża wschodniej ściany Łyśca niewielkim mieście wchodzącym w skład włości klasztornych („actum in Słupi”), datowany na 4 grudnia 1468 r., czyli – jak wskazuje niedawne studium Grażyny Rutkowskiej na temat itinerarium króla Kazimierza Jagiellończyka – podczas czwartego z dziesięciu potwierdzonych w dokumentacji pobytów monarchy w opactwie benedyktyńskim na Świętym Krzyżu, a pierwszego z trzech w Nowej Słupi⁸.

Treść prawna dokumentu jest odpowiedzią na osobistą interwencję u króla przybyłego właśnie do Nowej Słupi opata łysogórskiego Michała z Krakowa (z Lipia), który osobiście miał wyłożyć monarsze przedmiot prośby („sua nobis narracione monstrauit”). Opat interweniuje w sprawie corocznych jarmarków

eadem, „*Sabbatha sanctifices*”. *Dzień święty w średniowiecznej Polsce*, Warszawa 2008, s. 315–332; A. Bartoszewicz, *Czas w małych miastach. Studium z dziejów kultury umysłowej późnośredniowiecznej Polski*, Warszawa – Pułtusk 2003, s. 173 i n. oraz przyp. 50 (literatura); T. Wiślicz, *Dzień święty w prawie wiejskim w Polsce od połowy XVI do końca XVIII wieku*, [w:] „*Memoria viva*”. *Studia historyczne poświęcone pamięci Izabeli Skierskiej (1967–2014)*, red. G. Rutkowska, A. Gąsiorowski, Warszawa 2015, s. 849–850.

⁶ M. Młynarska-Kaletynowa, *Targ na Zielone Świątki*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, R. XV, 1967, nr 1, s. 25–31 (tu s. 28).

⁷ K. Bracha, *Tria ydola Polonorum...*, s. 402, przyp. 106; idem, *Słowiańskie święto wiosenne „stado”...*, s. 52–67.

⁸ G. Rutkowska, *Itinerarium króla Kazimierza Jagiellończyka 1440–1492*, Warszawa 2014, s. 82, 106, 176, 220, 229, 249, 273, 280, 290, 368. Ostatni pobyt, z 1487 r., nie został przez Rutkowską (ibidem, s. 329) zaliczony jako pobyt na Świętym Krzyżu, co jest nieprawdopodobne.

(„forum annale”) w święto Zesłania Ducha Świętego („pro festo pentecosthes”), czyli w Zielone Świątki (pięćdziesiąty dzień po Wielkiej Nocy), odbywających się „in monte caluo monasterii”. W dzień ten napływają bowiem liczne gromady ludzi obojga płci i dzieje się tak „ze zwyczaju” („de consuetudine”), choć takie jarmarki nigdy nie były oficjalnie ustanowione żadnym przywilejem („nulla priuilegiorum firmitate roboratum”). W trakcie targów mają zwykle miejsce wydarzenia, które dokument określa pojęciem pejoratywnym „scandala”, a mianowicie słycać trąby, bębny i piszczałki (flety) oraz dźwięki innych instrumentów muzycznych, ponadto tańce, zabawy z klaskaniem w dłonie, czemu towarzyszą kradzieże, zabójstwa oraz ogólnie liczne „enormitates et deordinaciones”. Wszystko to zakłóca nabożeństwa zarówno w dzień, jak i w nocy oraz należąca ciszę i skupienie w modlitwach braci zakonnych. W odpowiedzi król zakazał samozwańczych jarmarków w ten dzień, przeniósł je do Słupi (w dzień Zielonych Świątek i św. Wawrzyńca) oraz polecił, aby nie dopuszczać sprzedaży piwa i innych napitków, a także nie wznosić szałasów („tuguria”) na wymienione zabawy, z wyjątkiem karczmy, która od dawna jest ustanowiona i ma być zachowana jako miejsce wyszynku i napitku między innymi wina.

Mówimy zatem o dokumencie, jednym z nielicznych, jeśli nie unikатовym, który w tak sugestywny, plastyczny, fabularny i wartościowy poznawczo sposób przedstawia życie na obrzeżach klasztoru i *locum sacrum*, celu pielgrzymek do sanktuarium przechowującego relikwie Drzewa Krzyża Męki Pańskiej. Obrazuje on zapewne powtarzalny w przestrzeni okołoklasztornej świecki gwar, który opłatał opactwo wianuszkami miejscowego folkloru pątniczego i tworzył wraz z nim wielobarwną jedność wewnętrznego *sacrum* i zewnętrznego *profanum*. Mówimy o życiu na styku, które toczyło się gdzieś na cienkiej, ale nie do końca szczelnej granicy między *intra* a *extra muros*. W interesującym nas przypadku zagadnienie delimitacji jest zresztą jednym z zasadniczych pytań o miejsce zjawiska zarówno w przestrzeni kulturowej, jak też w fizycznej geografii klasztoru. Jeśli bowiem tytułowy jarmark, przedmiot treści prawnej dokumentu, stał się kością niezgody, to zachodzi pytanie, gdzie dokładnie rozgrywały się jarmarczne sceny, skąd dochodził gwar i muzyka irytujących i gorszących braciszków zakonnych zabaw świętującej gawiedzi? Gdzie zatem miały się odbywać te utwierdzone starą tradycją („de consuetudine”) i potwierdzone po raz pierwszy już w 1427 r. jarmarki?⁹ Ówczesna geografia klasztoru oraz szerzej całego plateau Łyśca nie jest nam dostatecznie znana i nadal wymaga potwierdzenia w badaniach archeologicznych. Wiele przesłanek w zachowanych źródłach przemawia jednak za jedyną możliwą przestrzenną lokalizacją.

⁹ „qui solet in foro annuali provenire”, zob. *Zbiór dokumentów małopolskich*, cz. 2: *Dokumenty z lat 1421-1441*, wyd. S. Kuraś, Wrocław – Warszawa 1963, nr 390, s. 72. Por. M. Derwich, *Benedyktyński klasztor św. Krzyża...*, s. 488, przyp. 294; idem, *Wiarygodność przekazów pisemnych na temat kultu pogańskiego na Łyścu...*, s. 100.

Jarmarki odbywały się zapewne za murami obwodowymi klasztoru, które istniały już w XV w. na wschodnim zboczu, na istniejącym do dziś wypłaszczeniu w kierunku Nowej Słupi. To teren bardzo dogodny, płaski, a ponadto zlokalizowany między tamtejszą drewnianą karczmą przy gościńcu położoną po północno-wschodniej stronie wypłaszczenia, potwierdzoną już w 1394 r., a dziś nieistniejącym, rozebrany w 1780 r. kościółkiem pw. Wszystkich Świętych¹⁰. Z modrzewiowego drewna kościoła zbudowano organy i stalle kościoła klasztornego oraz rozdawano później krzyże drewniane, opowiadając legendę, że pochodzą z pierwszego kościółka Bolesława Chrobrego lub Mieszka I, a według legendy zapisanej w 1599 r. kościółek ów był ufundowany na pamiątkę biskupa krakowskiego Lamberta, który miał w tym miejscu odebrać od św. Emeryka relikwię Krzyża Świętego, przeniesioną później do kościoła klasztornego. Być może kościółek ten został zlokalizowany na dzisiejszym miejscu tzw. kopca Czartoryskich, niedawno zrekonstruowanego, w południowo-wschodniej części wypłaszczenia¹¹.

Sceny jarmarczne rozgrywały się zatem w niewielkim, kilkusetmetrowym oddaleniu od murów klasztoru i ze szczytu Łyśca były dobrze widoczne. Ze względu na warunki akustyczne przestrzeni wschodniego wypłaszczenia zamkniętej z trzech stron ścianą lasu, dochodzący stamtąd hałas musiał być dobrze słyszany przez mnichów. Derwich obok walorów topograficznych tego miejsca, które z racji wypłaszczenia, sąsiedztwa karczem, niewielkiego kościółka oraz bliskiej odległości od murów klasztornych świetnie nadawało się do organizowania targów, dodaje jeszcze średniowieczną tradycję organizowania procesji z kościoła konwentualnego do kościółka Wszystkich Świętych, pierwszego przystanku na drodze pielgrzymiej do świętych relikwii przechowywanych w kościele konwentualnym na Łyścu¹².

¹⁰ W *Zbiorze dokumentów małopolskich...* (nr 390, s. 70 z 1427 r.) mowa, że ofiary składane „in ecclesia lignea Omnium Sanctorum sub monte” należały do stołu konwentu. Por. M. Derwich, *Materiały do słownika historyczno-geograficznego dóbr i dochodów diecezji benedyktyńskiego opactwa św. Krzyża na Łysej Górze do 1819 r.*, Wrocław 2000, s. 215. Ruiny podmurówki kościoła zostały odkryte przez archeologów Jerzego i Elię Gąssowskich, ale szkice archeologiczne są niedostępne.

¹¹ M. Derwich, *Materiały do słownika...*, s. 215–216.

¹² M. Derwich, *Benedyktyński klasztor św. Krzyża...*, s. 180, 257, 522; idem, *Materiały do słownika...*, s. 100. O genezie sprowadzenia relikwii zob. idem, *Zur Translation der Hl. Kreuz-Reliquie auf den Berg Łysiec. Genese, Fortentwicklung und Pragmatik einer spätmittelalterlichen Klosterlegende*, [w:] „*De ordinae vitae*”. *Zu Normvorstellungen, Organisationsformen und Schriftgebrauch im mittelalterlichen Ordenswesen*, red. G. Melville, Münster – Hamburg – London 1996 („*Vita Regularis. Ordnungen und Deutungen Religiösen Lebens im Mittelalter*”, t. 1), s. 380–402 oraz ostatnio próby nowej interpretacji: Ł. Nowacki, *Geneza legendy świętokrzyskiej – uwagi do prac profesora Marka Derwicha*, „*Historia Slavorum Occidentis*”, R. 13, 2023, nr 2 (37), s. 205–217; K. Maciaszek, *Czy świętokrzyskie relikwie Drzewa Krzyża Świętego to zaginione relikwie króla Serbii Stefana Urosza I?*, „*Nasza Przeszłość*” 2023, t. 139, s. 19–48.

Można zatem sądzić, że jarmark skupiał się między karczmą, domem gościnnym a kościółkiem Wszystkich Świętych, łącząc *profanum* i *sacrum*, zabawę jarmarczną z duchową zadumą święta Zesłania Ducha Świętego celebrowanego zapewne w tej świątyni. Ta swoista symbioza ze względu na metrykę święta i jego ludową poświatę wywołuje skojarzenia, aczkolwiek niepoddające się łatwej interpretacji. Powrócimy do tego nieco niżej.

W treści analizowanego dokumentu można wyłonić kilka płaszczyzn przekazu koniecznych do interpretacji i czytać go wielostronnie. Dokument jest skargą opata przeciwko zachowaniom określanym ogólnie jako „scandala” lub „enormitates et deordinaciones”, które mają miejsce w trakcie jarmarków w dzień i w nocy. Co kryje się pod tymi pojęciami? Z jednej strony to dźwięk instrumentów muzycznych oraz towarzyszące muzyce zabawy z tańcem i klaskaniem, zapewne rytmicznym, w dłonie podczas płaśw tanecznych, z drugiej zaś pospolite przestępstwa, kradzieże, a nawet zabójstwa. Ostrze krytyki skierowano zatem przeciwko temu, co możemy określić mianem folkloru muzycznego towarzyszącego jarmarcznej gawiedzi i gwarze.

Dokument wymienia trzy typy instrumentów: tuba, tympanum i fistula. Mimo niejednoznacznej terminologii źródeł oraz dużego zróżnicowania typów instrumentów można wnioskować, że pod łacińskimi pojęciami kryją się w kolejności trąby, może rogi (tuba), bębny (tympanum) oraz flety, piszczałki (fistula). W terminologii muzykologicznej trąby oraz flety należą do grupy aerofonów, bębny zaś do membranofonów. Trąby mają wzmacniać głos ludzki, bębny wyznaczać rytm, a flety nadawać, często liryczną, linię melodyczną. W terminologii staropolskiej omawiana trupa muzykantów składała się zatem z trębaczy (tubicinator) grających na trąbach, tympanistów (według jednej z glos może raczej bębniarzy) – na bębnach oraz piszczków – na fletach¹³. To oczywiście skład muzykantów przedstawiony zapewne jedynie obrazowo, bardziej symbolicznie niż realnie. Być może dlatego brakuje wśród nich tak charakterystycznych gęśli (cytar), bardzo starego ludowego instrumentu strunowego, smyczkowego, od którego pochodzi nazwa ogólna muzykantów: gęślarze, cytarzyści lub błaźni nazywani także gąskami¹⁴.

¹³ Por. K. Morawska, *Historia muzyki polskiej*, t. 1: *Średniowiecze*, cz. 2: 1320–1500, red. S. Sutkowski, Warszawa 1998, s. 167–170; *Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce*, red. M. Plezia, t. 4, Wrocław – Gdańsk 1975, s. 237 (hasło: *fistula*); B. Szydłowska-Ceglowa, *Staropolskie nazewnictwo instrumentów muzycznych*, Wrocław 1977, s. 121–128, 183–194, 207–215; W. Boryś, *Kultura muzyczna dawnych Słowian w świetle słownictwa*, [w:] idem, *Etymologie słowiańskie i polskie. Wybór studiów z okazji 45-lecia pracy naukowej*, red. W. Sędzik, Z. Babik, T. Kwoka, Warszawa 2007, s. 154–170; K. Kajkowski, *Mity, kult i rytuał...*, s. 194–206.

¹⁴ Č. Zíbrt, *Jak se kdy v Čechách tancovalo. Dějiny tance*, Praha 1895, s. 24–25, il. 8–9; A. Simon, *Na drodze historycznego rozwoju gęśli słowiańskich. Na marginesie odkrycia wczesnohistorycznego w Gdańsku 1949 r.*, [w:] *Księga pamiątkowa ku czci Profesora Adolfa Chybińskiego w 70-lecie urodzin. Rozprawy i artykuły z zakresu muzykologii*, Kraków 1950, s. 347–353; B. Szydłowska-Ceglowa, *Staropolskie nazewnictwo instrumentów muzycznych...*, s. 32–44.

Wymienione instrumenty to bowiem typowy skład ludowych lub dworskich trup muzycznych grających do tańca na instrumentach dętych i perkusyjnych, powtarzalny element karczemnego folkloru lub wędrownych grup wagantów, wagabundów, stygmatyzowanych małych grup wędrownych w typie *fahrende Leute*, *gens de voyage*, *travellers*, przemierzających się z miejsca na miejsce¹⁵.

Dokument królewski oczami mnichów i z ich inicjatywy obrazuje pewien mikroświat społeczny i kulturowy, podejrzany, deprecjonowany i potępiany mikroświat ludzi rozrywki i zabawy różnej konduity¹⁶. W oczach moralizatorów średniowiecznych ludzie ci reprezentowali świat antywartości, zamknięty w przestrzeni podejrzanej, w karczmie pełnej zachowań uznawanych za niegodne, zabawę, śmiech, taniec z nieodłącznym obłapianiem, pijaństwo i rozpustę. Świat odwrócony, świat „nie-pracy”, rozbujanych myśli o przyjemnościach doczesnych, cielesności i komercji. W karczmie kończy się świat konwenansów, a zaczyna świat na opak, drwin, parodii, antywartości¹⁷. Karczma to wieczny gwar, ruch i wesołość, nieskoordynowane i nieprzewidywalne gesty. Z kolei Kościół to stateczność, powaga, niemalże bezruch, a więc postawy pożądane, wzorcowe w opiniach średniowiecznych moralizatorów. Pierwsza uwydatnia ciało i jego walory, drugi je skrywa lub powściąga. Przywilej królewski sugeruje przynależność muzykantów do grupy nieaprobowanej, do zawodów niegodnych. W trójdzielnej kategoryzacji autorstwa Tomasza de Chobham byli to ludowi wędrowni aktorzy i muzykanci, którzy nie posiadali pana i grali w karczmach oraz na placach miejskich z repertuarem niepoważnym, sprośnym¹⁸. To pod ich adresem kierowano topiczne inwektywy jako

¹⁵ K. Härter, *Fahrende Leute*, [w:] *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, wyd. A. Cordes et al., t. 1, Berlin 2008, szp. 1465–1470 (tam obszerna literatura); M. Bachfischer, *Musikanten, Gaukler und Vaganten. Spielmannskunst im Mittelalter*, Battenberg – Augsburg 1998; E. Schubert, *Fahrendes Volk im Mittelalter*, Bielefeld 1995; K. Morawska, *Historia muzyki polskiej...*, s. 176; Č. Zibrť, *Jak se kdy v Čechách tancovalo...*, passim (tam bogaty materiał ikonograficzny); M. Wilska, *Błazen na dworze Jagiellonów*, Warszawa 1998, s. 28–48.

¹⁶ Por. W. Weismann, *Kirche und Schauspiele. Die Schauspiele im Urteil der lateinischen Kirchenväter unter besonderer Berücksichtigung von Augustin*, Würzburg 1972 („Cassiciacum”, t. 27), s. 197–203; L.-A. Dannenberg, *Spielverbote für Kleriker und Mönche im kanonischen Recht des Mittelalters*, [w:] „*Religiosus ludens*”. *Das Spiel als kulturelles Phänomen in mittelalterlichen Klöstern und Orden*, wyd. J. Sonntag, Berlin – Boston 2013 („Arbeiten zur Kirchengeschichte”, wyd. Ch. Albrecht, Ch. Marksches), s. 81–95.

¹⁷ J. Klapper, *Bürgerliche Kultur im schlesischen Mittelalter. Grünberg um 1440*, „Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde” 1926, t. 27, s. 79; M. Gutowski, *Komizm w polskiej sztuce gotyckiej*, Warszawa 1973, s. 84, 140 (o scenach lisa wygłaszającego kazania do pactwa jako symbolu chiwego kleru).

¹⁸ Thomas de Chobham, *Summa confessorum*, wyd. F. Broomfield, Louvain – Paris 1968 („*Analecta Mediaevalia Namurcensia*”, t. 25), dist. IV, quest. IIa, s. 292. Por. J. Baldwin, *The Image of the Jongleur in Northern France around 1200*, „*Speculum*” 1997, t. 72, s. 635–663; J. Brandhorst, *Spielleute-Vaganten und Künstler*, [w:] *Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Ein Hand- und Studienbuch*, wyd. B.-U. Hergemöller, Warendorf 1994, s. 157–180; K. Bracha, *Nauczanie kaznodziejskie w Polsce późnego średniowiecza. „Sermones dominicales et festuales” z tzw. kolekcji Piotra z Miłostawia*, Kielce 2007, s. 284;

przedstawiciele odwróconego świata, czyli *membra diaboli, familia diaboli, tiuvels blásbelge*, sług diabła przeciwstawianych *membra Christi, familia Christi*. W tzw. *Prohibitiones a Communione paschali* te stygmatyzowane grupy należą do wyłączonych spod prawa do udzielenia Komunii Świętej. Płasy taneczne obraz ten tylko bardziej pograżały w ciemnych barwach¹⁹. W tradycji moralizatorskiej epoki trudno bowiem znaleźć dlań usprawiedliwienie. Taniec w oczach średniowiecznych moralizatorów staje się obiektem nieustannych wybiegów i pełni rolę uniwersalnej płaszczyzny pouczeń obyczajowych i moralnych, któremu pisarze kościelni poświęcali szczególną uwagę²⁰. Dotyczyła ona nie tylko zwykłych potańcówek karczemnych, lecz również tańca w dni świąteczne, szczególnie w okresie karnawału lub w wigilię Jana Chrzciciela, związanych z tradycyjną obrzędowością doroczną, a nawet w czasie mszy prymicyjnych księży²¹. Jeden z kaznodziejów polskich drugiej połowy XV w. upominał, że nie tyle sam taniec jest potępiony, skoro sam Zbawiciel nakazywał chwalić siebie wśród bębenków, ile towarzyszące mu okoliczności, które sprzyjają zwykle chuciom cielesnym, wyuzdaniu i rozpuście. Obiegowe przysłowie powtarzane w kaznodziejstwie średniowiecznym przypominało, że „*corea est circulus, cuius centrum est diabolus*”²².

Mnisi łysogórscy oceniali zatem obserwowane zabawy jarmarczne jako zachowanie antynomiczne wobec zasadniczego *proprium* święta, jedności (*unitas*) i zgody w Duchu Świętym, a nie kłótni, kradzieży lub zabójstw i okaleczeń. Święta wymagającego od wiernych powagi i skupienia myśli na rzeczach ostatecznych, tym bardziej że dzień ten należał do jednego z dwóch baptyzmalnych okresów w roku kościelnym (obok Wielkiej Soboty),

S. Konarska-Zimnicka, *Taniec w Polsce średniowiecznej. Świadectwo źródeł pisanych*, Kraków – Kielce 2009, s. 47 i n.

¹⁹ J. Wolny, *Materiały do historii wagantów w Polsce średniowiecznej*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej”, R. 19, 1969, s. 73–89; M. Kowalczyk, *Tańce i zabawy w świetle rękopisów średniowiecznych Biblioteki Jagiellońskiej*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej”, R. 34/35, 1984/1985, s. 71–89.

²⁰ Szerzej zob.: K. Bracha, *Teolog – intelektualista i duszpasterz w społeczeństwie średniowiecznym*, [w:] *Kolory i struktury średniowiecza*, red. W. Fałkowski, Warszawa 2004, s. 148–149, przyp. 61; idem, *Nauczanie kaznodziejskie...*, s. 344–349; R. Cruel, *Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter*, Darmstadt 1966, s. 624–626; C. Legimini, *La danza nel pensiero medievale tra esegesi e predicazione*, „Ludica” 2000, t. 5–6, s. 26–52 (tu głównie s. 38 i n.); Č. Zibrť, *Jak se kdy v Čechách tancovalo...*, s. 39–49; J. Fijałek, *Życie i obyczaje kleru w Polsce średniowiecznej. Na tle ustawodawstwa synodalnego*, Kraków 1997, s. 44–51; S. Konarska-Zimnicka, *Taniec w Polsce średniowiecznej...*, s. 143–190.

²¹ Biblioteka Narodowa, sygn. Rps 3021 III, „Sermones dominicales et festuales z tzw. kolekcji Piotra z Miłostawia”, „Sermo: De novo sacerdote”, f. 370 vb; A. Brückner, *Kazania średniowieczne*, cz. 3, Kraków 1896, s. 27 (141), według rkpsu dawnej Cesarsko-Publicznej Biblioteki w Petersburgu, sygn. Lat. I. F. 298 (nieistniejący). Por. Č. Zibrť, *Jak se kdy v Čechách tancovalo...*, s. 7–13; J. Heers, *Święta głupców i karnawały*, tłum. G. Majcher, Warszawa 1995, s. 49–52; J. Kaliszuk, „*Codices deperditi*”. *Średniowieczne rękopisy łacińskie Biblioteki Narodowej utracone w czasie II wojny światowej*, t. 2: *Katalog rękopisów utraconych*, cz. 1, Wrocław 2016, s. 434–436, nr 362.

²² K. Bracha, *Nauczanie kaznodziejskie...*, s. 344–349.

czyli terminów udzielania zbiorowych chrztów. Świącono wówczas wodę chrzcielnią i chrzcielnicę²³. Służyła temu liturgiczna oprawa zapewniana przez muzykę płynącą z kościelnych organów potwierdzonych na Łyścu już w XV w.²⁴ Z ludowością grajków jarmarcznych nie harmonizowała wysoka kultura muzyczna opactwa. Wpisują się w nią teksty pieśni zarówno w języku polskim ze słynnego zbioru tzw. pieśni łysogórskich, jak też łacińskie. Są to między innymi znane według incipitów: *Radości wam powiedam*, *Mocne boskie tajemności*, *Zdrowaś królowno wyborna*, *O ciało Boga żywego*. Jest wśród nich również słynny *Lament świętokrzyski* / *Plankt świętokrzyski* (incipit: *Posłuchajcie, bracia miła*), bodaj najpiękniejsza po *Bogurodzicy* pieśń maryjna polskiego średniowiecza i wybitne dzieło w skali literatury powszechnej²⁵. Ponieważ był to prawdopodobnie fragment liturgicznego dramatu pasyjnego, odśpiewywanego lub recytowanego w obecności wiernych uczestniczących w wielkopiątkowym święcie adoracji Krzyża, można domniemywać, że *Lament świętokrzyski* mógł być przedmiotem inscenizacji na Łyścu. Opactwo słynęło wszak z pasyjnego, chrystologicznego klimatu dewocyjnego z kultem Męki Pańskiej. Odzwierciedlał to kalendarz szczególnie uroczyste obchodzonych świąt w opactwie związanych z odpustami nadanymi przez papieża, przede wszystkim Znalezienia i Podwyższenia Krzyża, Zesłania Ducha Świętego oraz Trójcy Świętej. *Lament świętokrzyski* charakteryzuje wyjątkowy przekaz emotywniej pobożności pasyjnej skierowanej do szerokiego i zróżnicowanego audytorium wiernych. W dwóch pierwszych zwrotkach pieśni anonimowy autor nawołuje: „Posłuchajcie bracia miła, Kęć wam skorzyć krwawą głowę; Usłyszcie moj zamętek, Jen mi się <z>stał w Wielki Piątek. Pożałuj mię, stary i młody, Boć mi przyszły krwawe gody”²⁶. Należą one szerzej do kultury muzycznej i poetyckiej benedyktynów łysogórskich, dotychczas zauważonej

²³ W. Schenk, *Liturgia sakramentów świętych*, cz. 1: *Initiatio Christiana. Chrzest, bierzmowanie, Eucharystia*, Lublin 1962, s. 43; B. Nadolski, *Liturgika*, t. 3: *Sakramenty, sakramentalia, błogosławieństwa*, Poznań 1992, s. 35.

²⁴ P. Rosiński, *Czy i jakiego rodzaju organy mogły się znajdować w dawnym opactwie benedyktynów na Świętym Krzyżu? Uwagi wstępne*, [w:] *Debaty świętokrzyskie*, t. 1, red. K. Bracha, M. Marczevska, Kielce 2014, s. 77; J. Pikulik, *Życie muzyczne benedyktynów na Świętym Krzyżu w XV wieku*, [w:] *Z przeszłości opactwa łysogórskiego. Materiały z sympozjum, które odbyło się w dniach 26–27 maja 1986 r. w klasztorze na Świętym Krzyżu, w 50 rocznicę przybycia Misjonarzy Oblatów MN do pobenedyktyńskiego opactwa na Świętym Krzyżu*, red. K. Bracha, o. J. Różański, M. Marczevska, Kielce 2018, s. 25–31.

²⁵ *Średniowieczna pieśń religijna polska*, oprac. M. Korolko, Wrocław 1980 („Biblioteka Narodowa”, seria I, nr 65), s. 132–145, 148–150 (tam też wcześniejsze wydania). Por. M. Elżanowska, *Pieśni łysogórskie. Prolegomena filologiczne*, „Pamiętnik Literacki” 1997, z. 2, s. 140–147; S. Graciotti, „*Lament świętokrzyski*” a średniowieczna tradycja „*Plactus Beatae Mariae Virginis*”, [w:] *Od „Lamentu świętokrzyskiego” do „Adona”*. *Włoskie studia o literaturze staropolskiej*, red. G. Brogi Bercoff, T. Michałowska, Warszawa 1995, s. 31–67; R. Mazurkiewicz, *Polskie średniowieczne pieśni maryjne. Studia filologiczne*, Kraków 2002, s. 143–241, 355–360. Pełniejszy stan badań zestawiała I. Stach, *Lament świętokrzyski (Wybór opracowań)*, <http://staropolska.pl/bibliografia/Varia/Lament.html> [dostęp: 12.08.2024].

²⁶ *Posłuchajcie bracia miła*, [w:] *Średniowieczna pieśń religijna...*, s. 143.

jedynie przez Marka Derwicha oraz Romana Mazurkiewicza i Marię Elżanowską²⁷. W jednym z rękopisów łysogórskich kopista Stanisław z Krakowa w 1451 r. przepisał traktat muzyczny *Musices compendium (Tractatus de musica)* oraz wiersze o muzyce²⁸. Muzyką liturgiczną interesował się szczególnie Mikołaj z Wielkiego Koźmina (zm. 1490), kopista wielu kodeksów liturgicznych, w tym antyfonarzy. Jego zainteresowania nie budzą zaskoczenia, albowiem Mikołaj był organistą klasztornym w 1462 r., mistykiem, kandydatem na ołtarze i zwolennikiem wewnętrznej reformy, która przewidywała także nobilitację oprawy muzycznej *oficium divinum*²⁹. Wcześniej uczestniczył w tym procesie także znany kaznodzieja łysogórski Mikołaj Włoski, który zwracał się do Uniwersytetu Krakowskiego o zatwierdzenie nowego kancjanału³⁰.

W przywileju Jagiellończyka nie ma mowy o wykonywanych pieśniach ludowych w trakcie zabaw, ale ich obecność nie ulega wątpliwości. Znamy je także z obrzędowości zielonoświątkowej. W relacjach kaznodziejskich przede wszystkim Łukasza z Wielkiego Koźmina (zm. 1412) o ludowych obchodach Zielonych Świątek słyszymy, że dziewczęta w trakcie tanecznych piasów śpiewały pieśń obrzędową *Świątki lecie (Szwanthki lecze)*, przy dźwięku chóru i lutni na powitanie odradzającej się na wiosnę przyrody, co kaznodzieja przyrównał za bajką Owidiusza do zachowań konika polnego („brucus vulgariter *krowka*”) i mrówki. Mrówka cały rok ciężko pracowała, konik zaś w lecie skakał tylko i śpiewał, ale przyjdzie i na tego konika sroga zima, gdyż dziś, zapomniawszy o Stwórcy i wzgardziwszy pomocą Ducha Świętego, klaszcze w dłonie i rozkoszuje się w rzeczach przebrzydłych, w pieśniach rozwiązłych, nie śpiewając radosnej pieśni *Veni Creator Spiritus*³¹. Domyśliśmy się, że „Świątki lecie” to incipit tej pieśni lub refren, co można tłumaczyć jako „świątki w lecie”. Pochodne od „święto” słowo „świątki” to bowiem ludowa nazwa Zesłania Ducha Świętego, czyli Zielonych Świąt lub Zielonych Świątek (czeska nazwa: *letnice*)³². Kaznodzieja wypominał zatem wiernym, że śpiewają w tym

²⁷ R. Mazurkiewicz, *Polskie średniowieczne pieśni...*, s. 356–357; M. Derwich, *Benedyktynski klasztor św. Krzyża...*, s. 528–529; M. Elżanowska, *Pieśni łysogórskie...*, passim.

²⁸ Rkps dawnej Cesarsko-Publicznej Biblioteki w Petersburgu, sygn. Lat. XVII. Q. 140 (nie istnieje). Por. M. Derwich, *Benedyktynski klasztor św. Krzyża...*, s. 529, przyp. 532; J. Kaliszuk, „*Codices deperditi*”. *Średniowieczne rękopisy łacińskie Biblioteki Narodowej utracone w czasie II wojny światowej*, t. 2: *Katalog rękopisów utraconych*, cz. 2, Wrocław 2016 („Dziedzictwo Kulturowe po Skasowanych Klasztorach”, red. M. Derwich, t. 8/2, 2), s. 1328–1329, nr 1372.

²⁹ M. Derwich, *Benedyktynski klasztor św. Krzyża...*, s. 483–485, 529; K. Bracha, *Praktyki pobożne Mikołaja z Wielkiego Koźmina (zm. 1490 r.), mnicha łysogórskiego*, [w:] *Klasztor na Świętym Krzyżu. Skarb polskiej kultury i historii*, red. P. Zając, Poznań 2019, s. 61–85.

³⁰ M. Derwich, *Benedyktynski klasztor św. Krzyża...*, s. 528, przyp. 530; J. Dziadek, „Nauczanie kaznodziejskie w świetle «*Sermones festuales cum nonnullis miraculis*» z tzw. rękopisu Mikołaja Włoskiego (I poł. XV w.)”, rozprawa doktorska obroniona na Uniwersytecie Jana Kochanowskiego w Kielcach, Kielce 2019).

³¹ K. Bracha, *Tria ydola Polonorum...*, s. 387.

³² *Świątek, Świątki*, [w:] *Słownik staropolski*, red. S. Urbańczyk, t. 9, z. 1, Wrocław – Gdańsk 1982, s. 56; M. Karpluk, *Słownik staropolskiej terminologii chrześcijańskiej*, Kraków 2001, s. 234.

czasie tradycyjną ludową pieśń, wzywając imiona bożków „in quibus ydola inuocantur et venerantur”, miał pieśń (sekwencję) na cześć Ducha Świętego *Veni sancte Spiritus* lub hymn *Veni Creator Spiritus*, znany w postaci wielu wielkanocnych form liturgicznych (hymn, sekwencja, antyfony, aklamacja) w polskim brzmieniu, np.: *Przydzi, Dusze Święty, k nam* lub *Duchu Święty raczyż przyjdź k nam*. Znamy je z wielu przekazów rękopiśmiennych wplecionych *in vulgari* w teksty kazań *de sancto Spiritu*³³. Pieśni te towarzyszyły między innymi odbywanej w to święto przed sumą uroczystej procesji prowadzącej do kościoła³⁴. W *Żywocie Pana Jezu Krysta* Baltazara Opeca z 1522 r. zawarto *Pieśń o Świętym Duchu na procesyję: Zawitaj k nam, Duchu Święty*, która jest przekładem sekwencji na Zielone Świąta: *Veni Sancte Spiritus*³⁵. Jeśli podobne pieśni *Świątki lecie* (*szwanthki lecze*) na powitanie odradzającej się na wiosnę przyrody towarzyszyły zabawie jarmarcznej, to oczywiście nie tylko w pewien sposób konkurowały z liturgicznymi pieśniami i niepokoiły swą podejrzaną treścią, ale także łamały pewien monopol na klasztorną oprawę muzyczną święta. Możemy zatem domyślać się swego rodzaju konkurencji ze strony muzycznego folkloru, tym bardziej że treść pieśni budziła zastrzeżenia dogmatyczne i podważała w jakimś sensie zasługi misyjne Kościoła³⁶. Nie bez znaczenia jest także fakt, że w całym okresie wielkanocnym, a Zesłanie Ducha Świętego zamyka Wielkanoc, wykonywano pieśni liturgiczne przez wiernych w językach narodowych, w Niedzielę Palmową, w trakcie procesji rezurekcyjnej, Wniebowstąpienia, Zielonych Świątek oraz Bożego Ciała. Jan Fijałek

³³ *Średniowieczna pieśń religijna...*, s. 80–89; *Polskie pieśni wielkanocne. Średniowiecze i wiek XVI*, t. 1: *Teksty i komentarze*, wyd. M. Korolko, red. J. Nowak-Dłużewski, Warszawa 2001, s. 96–104; U. Chevalier, *Repertorium hymnologicum*, t. 2, Louvain 1897, s. 717 (nr 21252), 713 (2120 1–5); J.H. Sobeczko, *Liturgia katedry wrocławskiej według przedtrydenckiego „Liber ordinarius” z 1563 roku*. (Opole, Archiwum Diecezjalne, rkps nr M 1), Opole 1993, s. 362–364; *Kolektarz wawelski sprzed 1526 roku, świadek liturgii Kościoła krakowskiego w XV, XVI i XVII wieku*, oprac. i edycja S. Fedorowicz, Kraków 2007 („Monumenta Sacra Polonorum”, t. 3), s. 318; J. Michalak, *Zarys liturgiki*, Płock 1939, s. 224.

³⁴ *Kolektarz wawelski sprzed 1526 roku...*, s. 224, przyp. 606; J. Michalak, *Zarys liturgiki...*, s. 224.

³⁵ B. Opec, *Żywot Pana Jezu Krysta (1522)*, wyd. i wstęp W. Wydra, R. Wójcik, wstęp ikonograficzny K. Krzak-Weiss, Poznań 2014, s. 618–619. Por. T. Sinka, *Polska pieśń w liturgii*, „Nasza Przyszłość” 1983, t. 60, s. 250 oraz w świetle oficjów benedyktyńskich: T. Bratkowski, „*Officium divinum de tempore*” w rękopiśmiennych antyfonarzach zakonów benedyktyńskich w Polsce od XV do XIX wieku, Rzeszów 2013, s. 123; J. Pikulik, *Polskie graduaty średniowieczne*, Warszawa 2001, s. 131; B. Nadolski, *Liturgika*, t. 2: *Liturgia i czas*, Poznań 1991, s. 78.

³⁶ O podobnym repertuarze goliardów zob. A. Brückner, *Repertuar igrców średniowiecznych*, „Pamiętnik Literacki”, R. 25, 1928, s. 4–11; R. Ganszyniec, *Echa pieśni goliardowej w Polsce*, „Przegląd Humanistyczny” 1930, t. 5, z. 1, s. 57–78, z. 2, s. 161–204; *Pieśni waganatów*, wyd. R. Ganszyniec, Lwów 1937 („Teksty Filomaty”, nr 63); L. Lepczyński, *Lud wesołków w dawnej Polsce*, Kraków 1899 (reprint: Sandomierz 2017); J. Wolny, *Materiały do historii waganatów...*, s. 73–89 oraz w literaturze staroczeskiej i staroniemieckiej *Altschechische Liebeslyrik. Texte, Übersetzungen und Kommentar*, wyd. S. Stanovská, M. Kern, Wiedeń 2010 („Praesens TextBibliothek”, t. 7); *Minnesang. Niemiecka średniowieczna pieśń miłosna*, tłum., posłowie i koment. A. Lam, przedm. A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 1997.

konkludował: „Procesje wprowadziły do wewnątrz liturgii pieśń polską”, co stało się między innymi, jak wyjaśniał dalej: „do potrzeby utwierdzenia ludu w prawidłach nowej religii a odwrócenia go od dawnych wierzeń i zwyczajów pogańskich, w których zwłaszcza u Słowian, pieśni odgrywały rolę bardzo znaczną”³⁷. Potwierdza to statystyka z zachowanymi 14 pieśniami polskimi z XIV w. i 89 z XV w., którą uzupełniają pieśni do połowy XVI w.³⁸ W *Manuale* bernardyna Innocentego z Kościana z 1514–1517 r. zapisano, że pieśń „wszelakie nieprzyjacioły Kościoła wykorzenia, gromi, sromotnie hańbi i wniwecz obraca”³⁹.

Wzmianki źródłowe o ludowych pieśniach zielonoświątkowych wymuszają zatem podnoszone już wiele razy w literaturze przedmiotu pytanie o związek opisywanych wydarzeń z 1468 r. na plateau Łyśca z ludowym obrzędem obchodów Zesłania Ducha Świętego pod rodzimą nazwą „Zielone Świątki” lub bardziej archaiczną „stado”. Samo święto w kalendarzu kościelnym otoczone wianuszkami ludowej obrzędowości jest bowiem kuszącym skojarzeniem interpretacyjnym. Rozważmy zatem, czy w istocie w intencji wystawcy dokumentu królewskiego i interesu mnichów łysogórskich można doszukiwać się walki z relikami archaicznych dorocznych obrzędów zielonoświątkowych? Czy taki powód wystawienia dokumentu i skargi mnichów można potwierdzić, czy odrzucić? Odpowiedź musi poprzedzić krótki komentarz o stanie wiedzy na temat interesującego nas święta, tym bardziej że jego ludowa metryka jest stosunkowo dobrze rozpoznana i wciąż żywa we współczesnym folklorze.

Folkloryzacja Zielonych Świątek, otoczonych wianuszkami tradycyjnej obrzędowości o symbolice zadusznej i agrarnej, związanej z pełnią wiosny, początkiem lata i bujnym rozkwitem roślin, których ludowym atrybutem są zielone gałęzie i tradycja zaklinalnia urodzaju, symbolika wciąż żywa we współczesnej ludowej obrzędowości, to fakt niepodważalny⁴⁰. Dni te uświetniały

³⁷ J. Fijałek, *Bogurodzica*, „Pamiętnik Literacki”, R. 2, 1903, nr 2, s. 191; P. Szczaniecki, *Służba Boża w dawnej Polsce. Studia o mszy św.*, Poznań – Lublin 1962, s. 44–45; G. Ryś, *Pobożność ludowa na ziemiach polskich w średniowieczu. Próba typologii*, Szczecin 1995, s. 98.

³⁸ S. Rospond, *Kościół w dziejach języka polskiego*, Wrocław 1985, s. 53; G. Ryś, *Pobożność ludowa...*, s. 98. T. Michałowska (*Średniowiecze*, Warszawa 1995, s. 341) mówi o ok. 30 utworach, których „powiązanie z liturgią mszalną bądź z rytuałem procesyjnym nie budzi większych wątpliwości; w pozostałych wypadkach jesteśmy bądź zdani na nie zawsze pewne informacje pośrednie [...]”.

³⁹ A. Jazdon, *Muzyka w klasztorach bernardyńskich. Próba opisu*, [w:] „*Cantando cum citharista*”. *W pięćsetlecie śmierci Władysława z Gielniowa*, red. R. Mazurkiewicz, Warszawa 2006 („*Studia Staropolskie. Series Nova*”, t. 12 (68)), s. 176.

⁴⁰ Zob. K. Zawistowicz, *Zielone Świątki a obrzędowość wiosenna*, „*Kurier Literacko-Naukowy*” 1930, nr 24, s. 9–10; eadem, *Zielone Świątki w wierzeniach i obrzędach*, „*Orli Lot*”, R. 15, 1934, nr 5, s. 67–68; J. Klimaszewska, *Doroczne obrzędy ludowe*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, red. M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka, Wrocław 1981, s. 127–153.

okres między końcem prac rolnych (stąd przysłowie: „czerwiec – przerwiec, bo przerywa gospodarkę aż do żniwa”) a oczekiwaniem na dojrzewanie zbóż i urodzaj, innymi słowy przypadały na przednówek między małymi a dużymi żniwami. Obchodzono je wszakże, począwszy od przełomu III i IV w., 7 tygodni po Wielkanocy (50 dni, stąd grecka nazwa *Pentecoste*, od *pentecostas* – liczba pięćdziesiąt, Pięćdziesiątnica), czyli między 10 maja a 13 czerwca, jako święto ruchome zależne od daty pierwszej wiosennej pełni Księżyca (blisko trzeciej wiosennej pełni), w kościelnym kalendarzu obchodzone przez trzy dni począwszy od niedzieli Zesłania Ducha Świętego, w poniedziałek i wtorek. Było to święto pogańskie na pamiątkę składania bogom młodych plonów, przejęte przez Izraelitów jako pięćdziesiąty dzień po święcie Paschy – *Pentecoste*, hebr.: *Szawuot* – Święto Tygodni (nazwa od czasu, jaki upłynął od Paschy, czyli 7×7 dni + 1 = 50 dni)⁴¹. Ludowa nazwa święta sugeruje, że Zielone Świątki przejęły cechy święta powitania lata. W binarnej koncepcji czasu dzielonego na dwie części, zimową i letnią, święto reprezentuje zatem ryt przejścia w drugą, letnią fazę roku, co poprzedzała obrzędowość wiosenna, gdyż wiosna to naturalny przedsiomek lata (w języku serbsko-chorwackim *proléce* to wiosna)⁴².

Ludowe obchody Zielonych Świątek oraz cały cykl wiosenno-letnich obrzędów przypadających na okres Wielkanocy były tradycyjnie obiektem krytyki i potępień średniowiecznego Kościoła przede wszystkim w statutach synodalnych, kazaniach i przekazach kronikarskich⁴³. Samych jarmarków z elementami towarzyszących zabaw, a mianowicie pokazowymi walkami rycerzy, zabraniał już Sobór Laterański II z 1139 r.⁴⁴ Znamy ponadto dwa przekazy źródłowe z XV w., które wymieniają archaiczną nazwę „stado”, odnoszoną do Zielonych Świątek, przede wszystkim znaną od dawna relację Jana Długosza z *Annales* oraz odnaleziony niedawno przez piszącego te słowa fragment kazania z cyklu *In festo penthecostes* z postylli z pierwszej połowy XV w. Łukasza z Wielkiego Koźmina⁴⁵. Świadczenia tych źródeł nie da się

⁴¹ H. Wąsowicz, *Chronologia średniowieczna*, Lublin 2013, s. 114.

⁴² L. Radenkovič, *Semantyka słowiańskich obrzędów wielkoczwartkowych*, „Studia Semiotyczne” 1982, t. 12, s. 104–105. W tradycji serbskiej lato trwa od św. Jerzego (23.04) do św. Dymitra (26.10).

⁴³ Omówienie podstawy źródłowej zob. K. Bracha, *Tria ydola Polonorum...*, s. 373 i n.; idem, *Słowiańskie święto wiosenne „stado”...*, s. 52–67; K. Kajkowski, *Mity, kult i rytuał...*, s. 173–187.

⁴⁴ *Sobór Laterański II*, a. 14, [w:] *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński, grecki, arabski, ormiański, polski*, t. 3, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron et al., Kraków 2003, s. 153.

⁴⁵ *Ioannis Dlugossii Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae*, ks. 1, wyd. J. Dąbrowski, Warszawa 1964, s. 107–108: „Horum ludorum ritum et nonnullas forum reliquias Polonos, quamvis ab annis quingentis Christianitatis multum constat professos, usque in praesentia tempora annis singulis in Pentecostes diebus repetere, et veterum superstitionum suarum gentilium annuali ludo, qui idiomate eorum *stado*, id est grex appellatur, quo greges hominum ad illum peragendum conveniant, et in cuneos seu greges divisi illum tumidi ingenii et seditiosi, in voluptates, segnitiem et comessationibus proni, peragunt, memi-

łatwo zestawić mimo koniunkcji czasowej i paraleli obyczajowych. Mówi się w nich głównie o gorszących pieśniach (*cantus paganici*) z wzywaniem imion bożków (*lado y lely, yassa, Nya*), z klaskaniem w dłonie, o biesiadach i pijaństwie, a przede wszystkim o rytualnym tańcu wojennym z kijami i mieczami (nożami) w rękę, którymi okładały się wzajemnie grupy kmieci z różnych wsi. Igrzyskom zwanym „stado” towarzyszył akompaniament muzyczny. Na miniaturze ruskiej z *Latopisu tzw. radziwiłłowskiego* z XI–XII w. widzimy nieco więcej, grupę młodych tancerzy w trakcie obchodów rusaliów, ruskiego odpowiednika stada, dobrze potwierdzonego w źródłach staroruskich i wspomnianego już w *Ewangeliarzu popa Sawina* z XI w. Pośrodku płąsa tancerka z charakterystycznymi wydłużonymi rękawami obrzędowej sukni w rytualnym tańcu z młodzieńcem. Po obydwu stronach towarzyszą jej, klaskając w dłonie, dwie grupy uczestników, a po prawej akompaniują dwaj fleciści (piszczkowie) oraz bębniasta. Autor *Latopisu* dopisał uwagę, że na wsiach bawiono się przy akompaniamencie bębnow i sopielów⁴⁶. Ludowe obchody stada, jak też tradycja całego cyklu wiosennego z Zielonymi Świątkami włącznie były zatem od dawna obiektem krytyki kościelnej jako relikty dawnej obrzędowości dorocznej.

Czy zatem w opisywanych w przywileju Jagiellończyka zabawach ludowych w trakcie jarmarku na Zielone Świątki możemy doszukiwać się podobnej obrzędowości i kojarzyć je ze stadem lub szerszej z obrzędowością o metryce reliktovej pogańskiej? Taka odpowiedź, jak wspomniano wyżej, budzi wiele wątpliwości. Trudno bowiem wyjaśnić, dlaczego mnisi, skarżąc zabawę jarmarczną, nie podnieśli tak przecież nośnych podejrzeń o relikty bałwochwalstwa, które potępiało ustawodawstwo synodalne? Pominęli najbardziej spektakularne elementy tych ludowych igrzysk, do których należały opisywane przez Łukasza z Wielkiego Koźmina rytualne tańce młodzieży z walką na kije, noże lub miecze. W znanym exemplum Etienne’a de Bourbon z połowy XIII w., choć niezwiązanym z folklorem słowiańskim, ale odnoszącym się do tego samego

nisse”; Lucas de Magna Cosmin, *Sermo septimus*: „Dum completerentur dies penthecostes...” [Łk 9,51], zob. idem, *Sermones per modum postillae*, rkps Biblioteka Kolegiaty Kieleckiej (depozyt w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego Kielce), sygn. 27, f. 186 va: „Unde illi, qui faciebant vtinam, iam non facerent conventicula et talibus diebus, que lingua polonorum dicuntur *stada*, in quibus omnes pariter de vna villa congregati pugnabant contra alios et tunc plures interficiebantur et tales faciebant contra Spiritum Sanctum, qui vnit, ipsi dividunt. Nam certe habitare fratres in vnum, in bonum et iocundum dixit Ps. [132.1–3] et post subiungit de vnccione, de ascensione, de ascendente dicens: <sicut vnguentum [optimum] in capite, quo descendit in barbam, barbam Aaron> et que vnccio, quo est vnguentum sic in vnitas descendas nisi illa de qua Johannes in Canonica dicit (1 J 2.27): <vnccio docebit vos> in eodem loco, id est in cenaculo, quia datur sepius cenatus spiritualiter, scilicet dum auditur verbum dei”.

⁴⁶ Б.А. Рыбаков, *Язычество Древней Руси*, Москва 1987, s. 693–694, il. 127; idem, *Русалии и бог Симаргл-Переплут*, „Советская археология” 1967, nr 2, s. 91–110; С. Zibr, *Jak se kdy v Čechách tancovalo...*, passim (tam bogaty materiał ikonograficzny).

święta kościelnego, mówi się o walkach uzbrojonych tancerzy na drewnianych konikach (*cheval-jupon, chibalet, cheval-frux*, baskij.: *zalmazain, cavallet et cavallin*, niem.: *Maikönig*, pol.: *lajkonik*) i „pieszych” w maskach, czyli o scenach bliźniaczych do zielonoświątkowego obrzędu „króla majowego” lub krakowskich obchodów tzw. pucherów na Niedzielę Palmową z centralną postacią chłopca na drewnianym kijku z końską głową⁴⁷. Wspomniane wyżej kazania Łukasza z Wielkiego Koźmina misi łysogórcy posiadali w swojej bibliotece w trzech kopiach⁴⁸. Piśmiennictwo benedyktynów potwierdza, że mnisi byli świadomi legend i podań łysogórskich. O „stadzie” informował jeszcze Jacek Jabłoński w swojej kronice klasztornej *Drzewo żywota z rajy...*: „zwykli się byli schodzić na wsiach podczas świątek, różne grania y tańce wymyślając zwyczajem pogańskim, a taką uroczystość albo schadzkę nazzywali stado”⁴⁹. Wcześniej zaś *Powieść rzeczy istej* wspomina dzień 1 maja, jeden z terminów kojarzonych ze „stadem”, kiedy „prości ludzie schadzali się pierwszego dnia maja”, aby oddawać cześć na Łyscu trzem bałwanom: Ładzie, Bodzie i Leli⁵⁰.

Czy mnisi łysogórcy mieli obawy o swój autorytet klasztoru misyjnego i nieskuteczność podejmowanej pracy pastoralnej w walce z miejscowym folklorem? Nie odrzucając całkowicie powodów ewangelizacyjnych, wydaje się, że zdecydowały raczej względy praktyczne. Benedyktyni mimo swoich doświadczeń, wrażliwości misyjnej oraz wiedzy o podejrzanej przeszłości Łysca, którą sugerował sam Jan Długosz, nie dostrzegali w tym obrzędzie reliktywów pogaństwa, a jedynie zakłócający klasztorne *silentium* hałas i gorszące zachowania świeckich obu płci, co nie jest bez znaczenia w ich ocenie moralnej, ponadto kolidujące z powagą i *proprium* święta. Zesłanie Ducha Świętego to święto zadumy, pojednania i zgody, które wzięwszy zachowania niektórych

⁴⁷ J.-C. Schmitt, „Jeunes” et danse des chevaux de bois le folklore méridional dans la littérature des exempla (XIII^e–XIV^e siècles), [w:] *La religion populaire en Languedoc XIII^e siècle à la moitié du XIV^e siècle*, Paris 1976 („Cahiers de Fanjeaux”, nr 11), s. 154; A. Brückner, *Schwerttänze*, „Archiv für slavische Philologie” 1893, t. 15, s. 318–319; P. Sartori, *Maikönig*, [w:] *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, t. 5, Berlin – Nowy Jork 1987, kol. 1535–1537; *Lajkonik*, [w:] *Słownik folkloru polskiego*, red. J. Krzyżanowski, Warszawa 1965, s. 197–198; Ph. Walter, *Mitologia chrześcijańska. Święta, rytuały i mity średniowiecza*, tłum. E. Burska, Warszawa 2006, s. 134 i n.

⁴⁸ K. Bracha, *Tria ydola Polonorum...*, s. 402; idem, *Kazanie na I Niedzielę Adwentu jako wprowadzenie do postylli „Super evangelia dominicalia” Łukasza z Wielkiego Koźmina*, [w:] *Kaznodziejstwo średniowieczne. Polska na tle Europy. Teksty – atrybucje – audytorium*, red. K. Bracha, współpraca A. Dąbrówka, Warszawa 2014 („Colloquia Mediaevalia Praedicatoria”, t. 1), s. 45. Były to rękopisy dawnej Cesarsko-Publicznej Biblioteki w Petersburgu, sygn. Lat. I. F. c 127, 128, 129 (wszystkie zaginęły w czasie drugiej wojny światowej), por. J. Kaliszuk, „*Codices deperditi*”..., t. 2, cz. 1, s. 233–235, nr 200–202.

⁴⁹ J. Jabłoński, *Drzewo żywota z rajy naprzód na Górze Jerolimskiej Kalwaryi, złośliwą ręką potym na górze Łysiec*, Kraków [1737], k. 10.

⁵⁰ *Powieść rzeczy istej* [...], Cracoviae 1538, zob. *Proza polska wczesnego renesansu. 1510–1550*, oprac. J. Krzyżanowski, Warszawa 1954, s. 270. Por. też K. Bracha, *Podanie o trzech bożkach na Łyscu*, [w:] *Legendy świętokrzyskie...*, s. 149, tab.

uczestników jarmarku, przeobraziło się w antynomię, zabawę i pijacką bijatykę, taniec i wyuzdane w swej treści ludowe śpiewy. Wiemy, że dla niektórych mnichów samo życie wewnątrzzakonne było zbyt hałaśliwe, skoro opuszczali mury opactwa i wybierali samotne życie w eremach u podnóża Łyśca⁵¹. Nawet gdyby zarzut reliktyw pogańskich pojawił się w treści dokumentu, a nie znamy treści petycji do króla ze strony opactwa, to ich wiarygodność budziłaby uzasadnione wątpliwości. Przypomnijmy uwagi sprzed lat Stanisława Trawkowskiego na kanwie *Żywotów św. Stanisława* i znanej krytyki uczt słowiańskich z pieśniami, klaskaniem w dłonie i przepijaniem do siebie, co autor *Żywotu* zinterpretował jako pozostałość pogaństwa. Trawkowski konkludował, że zarzut pogaństwa należy traktować ostrożnie, gdyż dla surowego dominikanina Wincentego z Kielc, który te słowa pisał, gwałtowna radość doczesna była starym błędem pogańskim, choć wiemy, że podobne zwyczaje były wspólne w całej Europie⁵². Nic nie wskazuje na to, aby benedyktyni w takiej specyficznej przestrzeni inaczej oceniali zaskarżone obyczaje jarmarczne, czyli z podobną podejrzliwością i kalką interpretacyjną. Nie oznacza to jednak, że faktycznie musiały one mieć podłoże pogańskie zbliżone do wspomnianych igrzysk zwanych stado, a co najwyżej prezentowały biesiadny folklor.

Skoro pierwsza wzmianka o jarmarku w ten dzień, jak pamiętamy, pochodzi z 1427 r., to fakt ten tłumaczy sformułowanie w dokumencie „de consuetudine”, które nie musi być odnoszone, jak sugerowała to Beata Wojciechowska, do ludowego podłoża święta i powtarzalności rytu, lecz wyłącznie do wieloletniej metryki, niepotwierdzonej ponadto oficjalnym przywilejem⁵³. Jarmark był bowiem zwyczajowy, a nie ustanowiony. Marta Młynarska-Kaletynowa sformułowała hipotezę, że w genezie wyboru terminu jarmarku na Zielone Świątki na Łyścu można dostrzegać związek z wezwaniem kościoła klasztornego Trójcy Świętej, gdyż to konwentualne Festum S. Trinitatis przypadało w oktawę Zesłania Ducha Świętego (Zielonych Świątek), kończąc uroczyste oktagwę tego święta⁵⁴. Święto to, znane od VIII w., ustanowiono w 1334 r. na

⁵¹ M. Derwich, *Erem św. Katarzyny pod Łysicą i benedyktyni świętokrzyscy*, [w:] *Ludzie, Kościół, wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (średniowiecze – wczesna epoka nowożytna)*, red. J. Banaszkiwicz et al., Warszawa 2001, s. 135–144; M. Szczyglak, *Klasztor ojców bernardynów w Świętej Katarzynie*, [w:] *Kościół katolicki w Małopolsce w średniowieczu i we wczesnym okresie nowożytnym*, red. W. Kowalski, J. Muszyńska, Kielce – Gdańsk 2001, s. 97–113; S. Bylina, *Mesjasz z Gór Świętokrzyskich*, [w:] idem, *Kultura ludowa...*, s. 142–167.

⁵² *Vita s. Stanislai cracoviensis episcopi (Vita maior)*, wyd. W. Kętrzyński, [w:] *Monumenta Poloniae Historica*, t. 4, Warszawa 1961, s. 258; S. Trawkowski, *Troska o pożywienie*, [w:] *Kultura Polski średniowiecznej X–XIII w.*, red. J. Dowiat, Warszawa 1985, s. 56.

⁵³ B. Wojciechowska, *Tradycja igrzyska stado na Łysej Górze...*, s. 102.

⁵⁴ M. Młynarska-Kaletynowa, *Targ na Zielone Świątki...*, s. 27; *Kolektarz wawelski sprzed 1526 roku...*, s. 318–322; H. Wąsowicz, *Chronologia średniowieczna...*, s. 591 (tabl. 13).

pierwszą niedzielę po Zielonych Świątkach⁵⁵. Przywołana badaczka konstatowała, że w takie święto kościół „mógł stać otworem dla wszystkich wiernych”⁵⁶.

Uwaga Młynarskiej-Kaletynowej w świetle późniejszych ustaleń Derwicha wymaga dziś weryfikacji. Kościół konwentualny wezwanie Trójcy Świętej, po raz pierwszy poświęcone w *Latopisie halicko-wołyńskim* w opisie napadu tatarskiego z lat 1259–1260 na Łysiec, nosił do lat 1351–1361, a ołtarz główny dłużej – do 1461 r., kiedy został ostatecznie rozebrany⁵⁷. To stawia w innym świetle genezę przywileju królewskiego. Czy zatem w przeniesieniu jarmarku, wzmiankowanym, jak pamiętamy, dopiero w 1427 r., ale najprawdopodobniej o nieco starszej metryce, chodziło o jakąś zaszłość, zaniedbanie, które mnisi postanowili przy okazji reformy wewnętrznego życia klasztornego i walki o ciszę oraz ład zlikwidować, albowiem kalendarzowy związek tych dwóch świąt, podstawa istnienia jarmarku, był już martwą literą od ponad 100 lat lub po rozebraniu ołtarza głównego od lat kilku? Przyjęcie takiego rozwiązania osłabia także domysł o tym, iż przeniesienie jarmarku motywowane było walką opactwa z ludowym podłożem Zielonych Świątek.

Warunki naturalne na plateau Łyśca nie predestynowały ponadto tej przestrzeni do organizacji święta hodowlanego związanego z obecnością zwierząt gospodarskich. Stado było bowiem świętem powiązanim z pierwszym po przerwie zimowej wypasem bydła oraz handlem młodym pogłowiem. Trudno sobie wyobrazić tak trudno dostępny teren jako targ bydłocy.

*

Konkludując, taki jarmark stał się z czasem dla mnichów uciążliwy, tym bardziej że trwał przez tydzień od Zielonych Świątek do odpustu Trójcy Świętej w kościele konwentualnym⁵⁸. Obchody Zesłania Ducha Świętego jako termin udzielania chrztów z natury rzeczy przyciągały wiernych, pielgrzymów, którzy stawali się także klientelą dla przyjezdnych kupców oraz uczestnikami zabaw w akompaniamencie muzykujących igrców. Święto nabrało w ten sposób z czasem dodatkowego znaczenia jako termin dorocznego targu, równoległego do kalendarza liturgicznego. Klasztor wreszcie zareagował, a przy okazji zdecydował o uporządkowaniu jarmarków i przeniesieniu ich do sąsiedniej Nowej Słupi.

⁵⁵ J. Werbick, *Trinität*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 10, Freiburg – Wiedeń 2009, szp. 242.

⁵⁶ M. Młynarska-Kaletynowa, *Targ na Zielone Świątki...*, s. 27.

⁵⁷ M. Derwich, *Benedyktynski klasztor św. Krzyża...*, s. 182, 240, 254–255; idem, *W kręgu łysogórskiego opactwa...*, s. 33–34; *Kronika halicko-wołyńska (Kronika Romanowiczów)*, wyd. D. Dąbrowski, A. Jusupović, Kraków – Warszawa 2017 („Monumenta Poloniae Historicae. Seria II”, t. 16), s. 427; A. Jusupović, *Wyprawa na Sandomierz i Łysiec z perspektywy polityki Rusi Halicko-Wołyńskiej w końcu pięćdziesiątych lat XIII wieku*, [w:] *Debaty świętokrzyskie*, t. 2, red. K. Bracha, M. Marczewska, S. Cygan, Kielce 2016, s. 66.

⁵⁸ „per totam octavam festorum predictorum singulis annis indiximus, statuimus”, zob. *Codex diplomaticus Poloniae...*, nr CCXXII, s. 445; M. Derwich, *Benedyktynski klasztor św. Krzyża...*, s. 352–353.

Hałas nie tylko przeszkadzał, lecz także utrudniał skupienie i gorszył, tym bardziej że mnisi łysogórscy staraniem opata Michała z Krakowa wchodzili właśnie w okres reformy wewnętrznej, co – jak sugeruje Marek Derwich – stało się zapewne kosztem ich dochodów⁵⁹. Przełom lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XV w. to czas ponownej próby odnowienia, naprawy i reformy życia wewnętrznego oraz ożywienie kontaktów klasztoru łysogórskiego z reformującymi się opactwami w Monte Cassino, Cluny i Melku. W klasztorным skryptorium przepisywano wówczas lub pozyskiwano księgi niezbędne do naprawy i restytucji wartości benedyktyńskich⁶⁰. Michał z Krakowa dał się poznać jako adwersarz pijaństwa i biesiadowania, o czym świadczy jego słynne exemplum kaznodziejskie o opacie wąchockim Mikołaju

⁵⁹ M. Derwich, *Benedyktyński klasztor św. Krzyża...*, s. 488–489.

⁶⁰ Ibidem, s. 489 i n.; idem, *Réforme et la vie quotidienne dans les abbayes bénédictines en Pologne au XV^e siècle*, [w:] *La vie quotidienne des moines et chanoines réguliers au Moyen Âge et temps modernes. Actes du Premier Colloque International du LARHCOR*. Wrocław – Książ, 30 novembre–4 décembre 1994, red. M. Derwich, t. 1, Wrocław 1995, s. 275–286. Ślady takich kontaktów szczególnie z klasztorem austriackim w Melku, który dzięki aktywności Jana Schlitpachera (zm. 1482 r.) stał się promotorem reformy benedyktyńskiej, skutkującej m.in. eksplozją zaniedbanej aktywności kopiarskiej i wzrostem zasobów bibliotecznych opactwa, przedstawił ostatnio J. Kaliszuk, zob. idem, „*Codices deperditi*”. *Średniowieczne rękopisy łacińskie Biblioteki Narodowej utracone w czasie II wojny światowej*, t. 1: *Dzieje i charakterystyka kolekcji*, Wrocław 2016 („Dziedzictwo Kulturowe po Skasowanych Klasztorach”, red. M. Derwich, t. 8/1), s. 237, 255, 439–440, 551–552. Schlitpacher należał do tzw. szkoły wiedeńskiej grupującej teologów (Nikolaus Dinkelsbühl, Thomas Peuntner) ostro potępiających praktyki przesądne i wszelki podejrzany religijny folklor, zwałczany w pismach pastoralnych. Takie pismo zredagował także Schlitpacher. Była to przeróbka *Beichtbüchlein* zależna od podobnego podręcznika spowiedniczego Peuntnera zbudowanego na schemacie Dekalogu. Por. K. Baumann, *Aberglaube für Laien. Zur Programmatik und Überlieferung spätmittelalterlicher Superstitionenkritik*, t. 1: *Untersuchungen*, Würzburg 1989 („Quellen und Forschungen zur Europäischen Ethnologie”, wyd. D. Harmening, t. 6,1), s. 209–212 oraz s. 175–176: lista rękopisów traktatu spowiedniczego (Beichttraktat) Schlitpachera, inc.: „Ayn tractat wie der peichten sol von den zehen poten. Das ain mensch von dem todt der sünden erste zw dem leben des hailt ist nott...”. Niewykluczone, że obecność w łysogórskiej bibliotece podobnych pism z krytyką folkloru, np. kazań Stanisława ze Skarbimierza, można powiązać z recepcją szkoły wiedeńskiej, por. K. Bracha, *Spór o błędy przesądów w świetle kazania „De incarnatione Christi” Stanisława ze Skarbimierza*, [w:] *Cesta k rozmanitosti aneb Kavárenský povaleč digitálním historikem středověkú. Sborník příspěvků životním jubileu PhDr. Zdenka Uhlíře*, red. R. Modrákova, T. Klimek, Praha 2016, s. 87–99; M. Derwich, *Benedyktyński klasztor św. Krzyża...*, s. 525, 540. Ciekawie rysuje się w tym kontekście także piśmiennictwo spowiednicze. Z tej grupy interesująco przedstawia się tzw. „Penitencjał świętokrzyski”, zbiór tekstów pastoralnych, spowiedniczych z kolekcją exemplów kaznodziejskich szczęśliwie zachowany w rkpsie sygn. BN II 3015. Por. B. Gereemek, *Exemplum i przekaz kultury*, [w:] *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. Gereemek, Wrocław – Gdańsk 1978, s. 53–76; W. Mrozowicz, *Książka i biblioteka benedyktyńska w społeczeństwie Polski średniowiecznej i nowożytnej. Przykład Małopolski*, [w:] *Klasztor w społeczeństwie średniowiecznym i nowożytnym*, red. M. Derwich, A. Pobóg-Lenartowicz, Opole – Wrocław 1996 („Opera ad Historiam Monasticam Spectantia, Series I: Colloquia 2”, red. M. Derwich), s. 223–232; *Inwentarz rękopisów do połowy XVI wieku w zbiorach Biblioteki Narodowej*, oprac. J. Kaliszuk, S. Szyller, Warszawa 2012, s. 77–78.

Rzidze (zm. po 1464 r.) porwanym przez diabła za pijaństwo w towarzystwie „ludzi z lutniami (*cum citharis et preluđiis diversis*) i różnymi przygrywkami, aby szlachetni panowie i panie dla jego miłości zwoływani, radośnie ucztowali i tańczyli w miejscu poświęconym jedynie Bogu”⁶¹. Wspomnijmy jeszcze o jednej postaci opactwa. Wśród ówczesnych zwolenników reformy i głównych promotorów znalazł się między innymi zmarły w opinii świętości wspomniany wyżej Mikołaj z Wielkiego Koźmina, o czym świadczy zredagowany w klasztorze jego *Żywot*⁶². Godne podkreślenia, że świątobliwy Mikołaj był w klasztorze przeorem, bardzo wpływową osobą gorliwie oddającą się surowej ascezie, wrażliwą na wszelkie uchybienia i przeszkody zakłócające wewnętrzną harmonię w opactwie i pobożne skupienie⁶³.

Klimat reformatorski musiał uwrażliwić mnichów na podobne zjawiska niezależnie od ich metryki lub korzeni. Pretekstem do interwencji u monarchy była zapewne przede wszystkim litera prawa, czyli brak przywileju targowego. Nie można także zapomnieć, że organizowanie targów w dzień tak ważnego święta było również przekroczeniem napiętnowanym przez prawo kanoniczne i kościelnych moralizatorów, choć praktyka pozostała nienaruszona⁶⁴. Potwierdza to sam omawiany przywilej Jagiellończyka i przeniesienie jarmarków do Nowej Słupi także na dni świąteczne Zesłania Ducha Świętego i św. Wawrzyńca.

Jarmark mimo swoich korzyści materialnych należał bez wątpienia do wymienionych wyżej przeszkód koniecznych do wyeliminowania w ramach wprowadzanej reformy życia wewnętrznego klasztoru. Zakłócał spokój i skupienie, drażnił obyczajowo, gorszył etycznie mnichów, jednakże nie sposób udowodnić w świetle przywileju królewskiego, że przypadek Łysogórskiego jarmarku na Zielone Świątki łączył się, jak sugerowali to wcześniej niektórzy autorzy, z relikdami starej tradycji pogańskiej sięgającej igrzysk zwanych „stado”. Wiemy, że Zielone Świątki otoczone były wianuszkiem

⁶¹ Michael de Clepardia, *Sermo de luxuria cum exemplo de abbato a diaboli recepto*, [w:] *Z opowiadań średniowiecznych*, wyd. H. Kowalewicz, Warszawa 1974 („Silva Medii et Recentioris Aevi”, t. 3), s. 19; Z. Brzeziński, *Łysogórskie exemplum o opacie porwanym przez diabła z XV wieku*, [w:] *Przetomy w historii. XVI Powszechny Zjazd Historyków Polskich. Wrocław 15–18 września 1999 roku. Pamiętniki*, t. 3, cz. 1, red. K. Ruchniewicz, J. Tyszkiewicz, W. Wrzesiński, Toruń 2001, s. 377–387.

⁶² *Vita fratris Nicolai de Magna Kosmin*, wyd. S. Kwiatkowski, [w:] *Monumenta Poloniae Historica*, t. 5, Lwów 1888, s. 843–844.

⁶³ M. Derwich, *Benedyktynski klasztor św. Krzyża...*, s. 483–486, 498–505; P. Sczaniecki, *O Mikołaju mnichu świętokrzyskim*, „W Drodze” 1983, z. 3 (115), s. 69–76; idem, *Nauka o modlitwie i życiu wewnętrznym*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 1: *Średniowiecze*, red. M. Rechowicz, Lublin 1974, s. 320–321; K. Bracha, *Praktyki pobożne Mikołaja z Wielkiego Koźmina...*, s. 61–85.

⁶⁴ I. Skierska, „*Sabbatha sanctifices*”. *Dzień święty...*, s. 317–332; Jakub z Paradyża, *Sermones de sanctis et de praecipuis festivitibus; De sanctificatione sabbati circa molendina, additiones de inchoatione festorum et de viatoribus vectoribus*, wyd. J. Stoś, Warszawa 2004 („Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia”, t. 29), s. 233–245.

starej obyczajowości ludowej o metryce pogańskiej, za czym przemawia sama ludowa nazwa święta i wiele innych komentowanych wyżej źródeł z epoki oraz późniejszy folklor, ale na podstawie Łysogórskiego dokumentu królewskiego z 1468 r. nie da się tego udowodnić⁶⁵.

Motywow przemieszczenia jarmarku było, jak sądzimy, kilka, a zasadnicze podłoże prośby opactwa stanowiła reforma wewnętrzna klasztoru, potrzeba wyciszenia, oddalenia od murów klasztornych uciążliwych hałasów, zabaw, tańców, bijatyk, kłótni i wszelkich innych „enormitates et deordinaciones”, kolidujących z powagą święta, którego *proprium* to pojednanie i zgoda, duchowe skupienie oraz zaduma i wreszcie likwidacja zaszłości kalendarzowej w związku ze zmianą wezwania opactwa na Drzewa Krzyża Świętego.

Na końcu pozostaje intrygujące pytanie, dlaczego benedyktyni tak długo zwlekali z zakazem samozwańczych i hałaśliwych jarmarków?⁶⁶ Niestety niewystarczająca podstawa źródłowa uniemożliwia przekonującą odpowiedź.

Bibliografia

Źródła

Źródła rękopiśmienne

Biblioteka Narodowa, sygn. Rps 3021 III, „Sermones dominicales et festuales z tzw. kolekcji Piotra z Miłosławia”.

Źródła drukowane

Alttschechische Liebeslyrik. Texte, Übersetzungen und Kommentar, wyd. S. Stanovská, M. Kern, Wiedeń 2010 („Praesens TextBibliothek”, t. 7).

Codex diplomaticus Poloniae, t. 3, wyd. J. Bartoszewicz, Warszawa 1858.

Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński, grecki, arabski, ormiański, polski, t. 3, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, tłum. A. Baron et al., Kraków 2003.

Inwentarz rękopisów do połowy XVI wieku w zbiorach Biblioteki Narodowej, oprac. J. Kaliszuk, S. Szyller, Warszawa 2012.

Ioannis Dlugossii Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae, ks. 1, wyd. J. Dąbrowski, Warszawa 1964.

Jabłoński J., *Drzewo żywota z rajy naprzód na Górze Jerozolimskiej Kalwaryi, złośliwą ręką potym na górze Łysiec*, Kraków [1737].

Jakub z Paradyża, *Sermones de sanctis et de praecipuis festivitibus; De sanctificatione sabbati circa molendina, additiones de inchoatione festorum et de viatoribus vectoribus*, wyd. J. Stoś, Warszawa 2004 („Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia”, t. 29).

Kolektarz wawelski sprzed 1526 roku, świadek liturgii Kościoła krakowskiego w XV, XVI i XVII wieku, oprac. i edycja S. Fedorowicz, Kraków 2007 („Monumenta Sacra Polonorum”, t. 3).

⁶⁵ Zob. A. Buko, *Archeologia Polski wczesnośredniowiecznej. Odkrycia, hipotezy, interpretacje*, Warszawa 2006, s. 129–136 (przykład Kleczanowa pod Sandomierzem); B. Ogrodowska, *Zwyczaj, obrzędy i tradycje w Polsce...*, s. 193–194.

⁶⁶ M. Derwich (*Łysogórski ośrodek pielgrzymkowy...*, s. 283) podkreślał dużą popularność jarmarków. Czy ona była powodem tak późnej reakcji opactwa?

- Kronika halicko-wołyńska (Kronika Romanowiczów)*, wyd. D. Dąbrowski, A. Jusupović, Kraków – Warszawa 2017 („Monumenta Poloniae Historicae. Seria II”, t. 16).
- Lepszy L., *Lud wesołków w dawnej Polsce*, Kraków 1899 (reprint: Sandomierz 2017).
- Michael de Clepardia, *Sermo de luxuria cum exemplo de abbato a diaboli recepto*, [w:] *Z opowiadań średniowiecznych*, wyd. H. Kowalewicz, Warszawa 1974 („Silva Medii et Recentioris Aevi”, t. 3).
- Minnesang. Niemiecka średniowieczna pieśń miłosna*, tłum., posłowie i koment. A. Lam, przedmowa A. Nowicka-Jeżowa, Warszawa 1997.
- Opec B., *Żywoć Pana Jezusa Krysta (1522)*, wyd. i wstęp W. Wydra, R. Wójcik, wstęp ikonograficzny K. Krzak-Weiss, Poznań 2014.
- Pieśni wagańców*, wyd. R. Ganszyniec, Lwów 1937 („Teksty Filomaty”, nr 63).
- Polskie pieśni wielkanocne. Średniowiecze i wiek XVI*, t. 1: *Teksty i komentarze*, wyd. M. Korolko, red. J. Nowak-Dłużewski, Warszawa 2001.
- Proza polska wczesnego renesansu. 1510–1550*, oprac. J. Krzyżanowski, Warszawa 1954.
- Średniowieczna pieśń religijna polska*, oprac. M. Korolko, Wrocław 1980 („Biblioteka Narodowa”, seria I, nr 65).
- Thomas de Chobham, *Summa confessorum*, wyd. F. Broomfield, Louvain – Paris 1968 („Analecta Mediaevalia Namurcensia”, t. 25).
- Vita fratris Nicolai de Magna Kosmin*, wyd. S. Kwiatkowski, [w:] *Monumenta Poloniae Historica*, t. 5, Lwów 1888, s. 843–860.
- Vita s. Stanislai cracoviensis episcopi (Vita maior)*, wyd. W. Kętrzyński, [w:] *Monumenta Poloniae Historica*, t. 4, Warszawa 1961, s. 319–438.
- Zbiór dokumentów małopolskich*, cz. 2: *Dokumenty z lat 1421–1441*, wyd. S. Kuraś, Wrocław – Warszawa 1963.

Opracowania

- Bachfischer M., *Musikanten, Gaukler und Vaganten. Spielmannskunst im Mittelalter*, Battenberg – Augsburg 1998.
- Baldwin J., *The Image of the Jongleur in Northern France around 1200*, „Speculum” 1997, t. 72, s. 635–663.
- Bartoszewicz A., *Czas w małych miastach. Studium z dziejów kultury umysłowej późnośredniowiecznej Polski*, Warszawa – Pułtusk 2003.
- Baumann K., *Aberglaube für Laien. Zur Programmatik und Überlieferung spätmittelalterlicher Superstitionenkritik*, t. 1: *Untersuchungen*, Würzburg 1989 („Quellen und Forschungen zur Europäischen Ethnologie”, wyd. D. Harmening, t. 6,1).
- Bogucka M., *Jarmarki w Polsce w XVI–XVIII wieku*, [w:] *Studia nad dziejami miast i mieszczaństwa w średniowieczu*, t. 1, red. M. Bogucka, A. Czachorowski, Toruń 1996, s. 15–26.
- Boryś W., *Kultura muzyczna dawnych Słowian w świetle słownictwa*, [w:] idem, *Etymologie słowiańskie i polskie. Wybór studiów z okazji 45-lecia pracy naukowej*, red. W. Sędzik, Z. Babik, T. Kwoka, Warszawa 2007, s. 154–170.
- Bracha K., *Kazanie na I Niedzielę Adwentu jako wprowadzenie do postylli „Super evangelia dominicalia” Łukasza z Wielkiego Koźmina*, [w:] *Kaznodziejstwo średniowieczne. Polska na tle Europy. Teksty – atrybucje – audytorium*, red. K. Bracha, współpraca A. Dąbrówka, Warszawa 2014 („Colloquia Mediaevalia Praedicatoria”, t. 1), s. 33–48.
- Bracha K., *Nauczanie kaznodziejskie w Polsce późnego średniowiecza. „Sermones dominicales et festuales” z tzw. kolekcji Piotra z Miłostawia*, Kielce 2007.
- Bracha K., *Podanie o trzech bożkach na Łyścu*, [w:] *Legendy świętokrzyskie*, red. K. Bracha, Kielce 2009, s. 117–151.

- Bracha K., *Praktyki pobożne Mikołaja z Wielkiego Koźmina (zm. 1490 r.), mnicha Łysogórskiego*, [w:] *Klasztor na Świętym Krzyżu. Skarb polskiej kultury i historii*, red. P. Zając, Poznań 2019, s. 61–85.
- Bracha K., *Słowiańskie święto wiosenne „stado”. Rekonstrukcja obrzędu*, [w:] *Targi, jarmarki i odpusty. Wykłady popularnonaukowe zorganizowane w ramach X Ogólnopolskiego Festiwalu Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej w Łądzie nad Wartą w dniach 31 maja – 1 czerwca 2014 roku*, red. M. Brzostowski, M. Przybył, J. Wrzesiński, Poznań – Łąd 2014, s. 52–67.
- Bracha K., *Spór o błędy przesądów w świetle kazania „De incarnatione Christi” Stanisława ze Skarbimierza*, [w:] *Cesta k rozmanitosti aneb Kavárenský povaleč digitálním historikem středověkú. Sborník příspěvků životním jubileu PhDr. Zdenka Uhlíře*, red. R. Modrákova, T. Klimek, Praga 2016, s. 87–99.
- Bracha K., *Teolog – intelektualista i duszpasterz w społeczeństwie średniowiecznym*, [w:] *Kolory i struktury średniowiecza*, red. W. Fałkowski, Warszawa 2004, s. 136–154.
- Bracha K., *Tria ydola Polonorum na Zielone Świątki w dydaktyce kaznodziejskiej Polski późnego średniowiecza*, [w:] *Sacrum pogańskie – sacrum chrześcijańskie. Kontynuacja miejsc kultu we wczesnośredniowiecznej Europie Środkowej*, red. K. Bracha, C. Hadamik, Warszawa 2010, s. 373–404.
- Brandhorst J., *Spielleute-Vaganten und Künstler*, [w:] *Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Ein Hand- und Studienbuch*, wyd. B.-U. Hergemöller, Warendorf 1994, s. 157–180.
- Bratkowski T., *„Officium divinum de tempore” w rękopiśmiennych antyfonarzach zakonów benedyktyńskich w Polsce od XV do XIX wieku*, Rzeszów 2013.
- Brückner A., *Kazania średniowieczne, cz. 2*, „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny” 1895, t. 24, s. 317–390.
- Brückner A., *Kazania średniowieczne, cz. 3*, Kraków 1896.
- Brückner A., *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej, t. 1: Kazania i pieśni. Szkice literackie i obyczajowe*, Warszawa 1902.
- Brückner A., *Mitologia słowiańska i polska, wstęp i oprac. S. Urbańczyk*, Warszawa 1980.
- Brückner A., *Repertuar igrców średniowiecznych*, „Pamiętnik Literacki”, R. 25, 1928, s. 4–11.
- Brückner A., *Schwerttänze*, „Archiv für slavische Philologie” 1893, t. 15, s. 318–319.
- Brückner A., *Z rękopisów petersburskich. I. Kazania husyty polskiego*, „Prace Filologiczne” 1893, t. 4, z. 2, s. 561–586.
- Brzeziński Z., *Łysogórskie exemplum o opacie porwanym przez diabła z XV wieku*, [w:] *Przełomy w historii. XVI Powszechny Zjazd Historyków Polskich. Wrocław 15–18 września 1999 roku. Pamiętniki, t. 3, cz. 1*, red. K. Ruchniewicz, J. Tyszkiewicz, W. Wrzesiński, Toruń 2001, s. 377–387.
- Buko A., *Archeologia Polski wczesnośredniowiecznej. Odkrycia, hipotezy, interpretacje*, Warszawa 2006.
- Bylina S., *Mesjasz z Gór Świętokrzyskich*, [w:] idem, *Kultura ludowa Polski i Słowiańszczyzny średniowiecznej*, Warszawa 1999, s. 142–167.
- Bylina S., *Wokół panteonu plemion prapolskich*, [w:] idem, *Kultura ludowa Polski i Słowiańszczyzny średniowiecznej*, Warszawa 1999, s. 32–51.
- Chevalier U., *Repertorium hymnologicum, t. 2*, Louvain 1897.
- Cruel R., *Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter*, Darmstadt 1966.
- Czernik S., *Z podglebia*, Warszawa 1966.
- Dannenberg L.-A., *Spielverbote für Kleriker und Mönche im kanonischen Recht des Mittelalters*, [w:] „Religiosus ludens”. *Das Spiel als kulturelles Phänomen in mit-*

- telalterlichen Klöstern und Orden*, wyd. J. Sonntag, Berlin – Boston 2013 („Arbeiten zur Kirchengeschichte”, wyd. Ch. Albrecht, Ch. Marksches), s. 81–95.
- Dąbrowski J., *Dawne dziejopisarstwo polskie (do roku 1480)*, Wrocław 1964.
- Derwich M., *Benedyktyński klasztor św. Krzyża na Łysej Górze w średniowieczu*, Warszawa – Wrocław 1992.
- Derwich M., *Erem św. Katarzyny pod Łysicą i benedyktyni świętokrzyscy*, [w:] *Ludzie, Kościół, wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (średniowiecze – wczesna epoka nowożytna)*, red. J. Banaszkiewicz et al., Warszawa 2001, s. 135–144.
- Derwich M., *Łysogórski ośrodek pielgrzymkowy w Polsce średniowiecznej i nowożytnej. Zarys problematyki*, [w:] „*Peregrinationes*”. *Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, red. H. Manikowska, H. Zaremska, Warszawa 1995, s. 277–287.
- Derwich M., *Materiały do słownika historyczno-geograficznego dóbr i dochodów dziesięcinnych benedyktyńskiego opactwa św. Krzyża na Łysej Górze do 1819 r.*, Wrocław 2000.
- Derwich M., *Réforme et la vie quotidienne dans les abbayes bénédictines en Pologne au XV^e siècle*, [w:] *La vie quotidienne des moines et chanoines réguliers au Moyen Âge et temps modernes. Actes du Premier Colloque International du LARH-COR*. Wrocław – Książ, 30 novembre–4 décembre 1994, red. M. Derwich, t. 1, Wrocław 1995, s. 275–286.
- Derwich M., *Wiarygodność przekazów pisemnych na temat kultu pogańskiego na Łyscu*. *Archeolog a źródła pisane*, [w:] *Słowiańszczyzna w Europie*, wyd. Z. Kurnatowska, t. 1, Wrocław 1996, s. 97–104.
- Derwich M., *W kręgu łysogórskiego opactwa benedyktynów*. *Studia*, Kielce 2006.
- Derwich M., *Zur Translation der Hl. Kreuz-Reliquie auf den Berg Łysiec. Genese, Fortentwicklung und Pragmatik einer spätmittelalterlichen Klosterlegende*, [w:] „*De ordiniae vitae*”. *Zu Normvorstellungen, Organisationsformen und Schriftgebrauch im mittelalterlichen Ordenswesen*, red. G. Melville, Münster – Hamburg – London 1996 („*Vita Regularis*. Ordnungen und Deutungen Religiösen Lebens im Mittelalter”, t. 1), s. 380–402.
- Elżanowska M., *Pieśni łysogórskie. Prolegomena filologiczne*, „*Pamiętnik Literacki*” 1997, z. 2, s. 131–159.
- Fijałek J., *Bogurodzica*, „*Pamiętnik Literacki*”, R. 2, 1903, nr 2, s. 1–27.
- Fijałek J., *Życie i obyczaje kleru w Polsce średniowiecznej. Na tle ustawodawstwa synodalnego*, Kraków 1997.
- Gacki J., *Benedyktyński klasztor Świętego Krzyża na Łysej Górze*, Warszawa 1873 (reprint: Kielce 2006).
- Ganszyniec R., *Echa pieśni goliardowej w Polsce*, „*Przegląd Humanistyczny*” 1930, t. 5, z. 1, s. 57–78, z. 2, s. 161–204.
- Gąssowscy E. i J., *Łysa Góra we wczesnym średniowieczu*, Wrocław – Kraków 1970.
- Geremek B., *Exemplum i przekaz kultury*, [w:] *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. Geremek, Wrocław – Gdańsk 1978, s. 53–76.
- Gieysztor A., *Mitologia Słowian*, Warszawa 2006.
- Graciotti S., „*Lament świętokrzyski*” a średniowieczna tradycja „*Planctus Beatae Mariae Virginis*”, [w:] *Od „Lamentu świętokrzyskiego” do „Adona”*. *Włoskie studia o literaturze staropolskiej*, red. G. Brogi Bercoff, T. Michałowska, Warszawa 1995, s. 31–67.
- Gutowski M., *Komizm w polskiej sztuce gotyckiej*, Warszawa 1973.

- Härter K., *Fahrende Leute*, [w:] *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, wyd. A. Cordes et al., t. 1, Berlin 2008, s. 1465–1470.
- Heers J., *Święta głupców i karnawały*, tłum. G. Majcher, Warszawa 1995.
- Jazdon A., *Muzyka w klasztorach bernardyńskich. Próba opisu*, [w:] „*Cantando cum citharista*”. W pięćsetlecie śmierci Władysława z Gielniowa, red. R. Mazurkiewicz, Warszawa 2006 („*Studia Staropolskie. Series Nova*”, t. 12 (68)), s. 173–183.
- Jusupović A., *Wyprawa na Sandomierz i Łysiec z perspektywy polityki Rusi Halicko-Wołyńskiej w końcu pięćdziesiątych lat XIII wieku*, [w:] *Debaty świętokrzyskie*, t. 2, red. K. Bracha, M. Marczevska, S. Cygan, Kielce 2016, s. 59–71.
- Kajkowski K., *Mity, kult i rytuał. O duchowości nadbałtyckich Słowian*, Szczecin 2017.
- Kaliszuck J., „*Codices deperditi*”. *Średniowieczne rękopisy łacińskie Biblioteki Narodowej utracone w czasie II wojny światowej*, t. 1: *Dzieje i charakterystyka kolekcji*, Wrocław 2016 („*Dziedzictwo Kulturowe po Skasowanych Klasztorach*”, red. M. Derwich, t. 8/1).
- Kaliszuck J., „*Codices deperditi*”. *Średniowieczne rękopisy łacińskie Biblioteki Narodowej utracone w czasie II wojny światowej*, t. 2: *Katalog rękopisów utraconych*, cz. 1, Wrocław 2016 („*Dziedzictwo Kulturowe po Skasowanych Klasztorach*”, red. M. Derwich, t. 8/2, 1).
- Kaliszuck J., „*Codices deperditi*”. *Średniowieczne rękopisy łacińskie Biblioteki Narodowej utracone w czasie II wojny światowej*, t. 2: *Katalog rękopisów utraconych*, cz. 2, Wrocław 2016 („*Dziedzictwo Kulturowe po Skasowanych Klasztorach*”, red. M. Derwich, t. 8/2, 2).
- Karpluk M., *Słownik staropolskiej terminologii chrześcijańskiej*, Kraków 2001.
- Klapper J., *Bürgerliche Kultur im schlesischen Mittelalter. Grünberg um 1440*, „*Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde*” 1926, t. 27, s. 50–91.
- Klimaszewska J., *Doroczne obrzędy ludowe*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, red. M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka, Wrocław 1981, s. 127–153.
- Kolberg O., *Radomskie*, cz. 1, Kraków 1887 („*Dzieła Wszystkie*”, t. 20).
- Konarska-Zimnicka S., *Taniec w Polsce średniowiecznej. Świadectwo źródeł pisanych*, Kraków – Kielce 2009.
- Kowalczyk M., *Tańce i zabawy w świetle rękopisów średniowiecznych Biblioteki Jagiellońskiej*, „*Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej*”, R. 34/35, 1984/1985, s. 71–89.
- Kowalczyk M., *Wierzenia pogańskie za pierwszych Piastów*, Łódź 1968.
- Kowalik A., *Kosmologia dawnych Słowian. Prolegomena do teologii politycznej dawnych Słowian*, Kraków 2004.
- Legimini C., *La danza nel pensiero medievale tra esegesi e predicazione*, „*Ludica*” 2000, t. 5–6, s. 26–52.
- Łowmiański H., *Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII)*, Warszawa 1979.
- Maciaszek K., *Czy świętokrzyskie relikwie Drzewa Krzyża Świętego to zaginione relikwie króla Serbii Stefana Urosza I?*, „*Nasza Przyszłość*” 2023, t. 139, s. 19–48.
- Mazurkiewicz R., *Polskie średniowieczne pieśni maryjne. Studia filologiczne*, Kraków 2002.
- Michalak J., *Zarys liturgiki*, Płock 1939.
- Michałowska T., *Średniowiecze*, Warszawa 1995.
- Młynarska-Kaletynowa M., *Targ na Zielone Świątki*, „*Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*”, R. XV, 1967, nr 1, s. 25–31.
- Morawska K., *Historia muzyki polskiej*, t. 1: *Średniowiecze*, cz. 2: 1320–1500, red. S. Sutkowski, Warszawa 1998.
- Mrozowicz W., *Książka i biblioteka benedyktyńska w społeczeństwie Polski średniowiecznej i nowożytnej. Przykład Małopolski*, [w:] *Klasztor w społeczeństwie*

- średniowiecznym i nowożytnym, red. M. Derwich, A. Pobóg-Lenartowicz, Opole – Wrocław 1996 („Opera ad Historiam Monasticam Spectantia”, Series I: „Colloquia 2”, red. M. Derwich), s. 223–232.
- Nadolski B., *Liturgika*, t. 2: *Liturgia i czas*, Poznań 1991.
- Nadolski B., *Liturgika*, t. 3: *Sakramenty, sakramentalia, błogosławieństwa*, Poznań 1992.
- Nowacki Ł., *Geneza legendy świętokrzyskiej – uwagi do prac profesora Marka Derwicha*, „Historia Slavorum Occidentis”, R. 13, 2023, nr 2 (37), s. 205–217.
- Ogrodowska B., *Zwyczaj, obrzędy i tradycje w Polsce. Mały słownik*, Warszawa 2001.
- Pikulik J., *Polskie graduaty średniowieczne*, Warszawa 2001.
- Pikulik J., *Życie muzyczne benedyktynów na Świętym Krzyżu w XV wieku*, [w:] *Z przeszłości opactwa łysogórskiego. Materiały z sympozjum, które odbyło się w dniach 26–27 maja 1986 r. w klasztorze na Świętym Krzyżu, w 50 rocznicę przybycia Misjonarzy Oblatów MN do pobenedyktyńskiego opactwa na Świętym Krzyżu*, red. K. Bracha, o. J. Różański, M. Marczevska, Kielce 2018.
- Potkański K., *Wiadomości Długosza o polskiej mitologii. I. Święto wiosenne „Stado”*, [w:] idem, *Pisma pośmiertne*, t. 2, przyg. do druku J.S. Bystron et al., Kraków 1924, s. 3–42.
- Radenkovič L., *Semantyka słowiańskich obrzędów wielkoczwartkowych*, „Studia Semiotyczne” 1982, t. 12, s. 101–112.
- Rosiński P., *Czy i jakiego rodzaju organy mogły się znajdować w dawnym opactwie benedyktynów na Świętym Krzyżu? Uwagi wstępne*, [w:] *Debaty świętokrzyskie*, t. 1, red. K. Bracha, M. Marczevska, Kielce 2014, s. 77–81.
- Rospond S., *Kościół w dziejach języka polskiego*, Wrocław 1985.
- Rutkowska G., *Itinerarium króla Kazimierza Jagiellończyka 1440–1492*, Warszawa 2014.
- Рыбаков Б.А., *Язычество Древней Руси*, Москва 1987.
- Рыбаков Б.А., *Русалии и бог Сумаргел-Переплут*, „Советская археология” 1967, nr 2, s. 91–110.
- Ryś G., *Pobożność ludowa na ziemiach polskich w średniowieczu. Próba typologii*, Szczecin 1995.
- Samsonowicz H., *Niektóre cechy charakterystyczne sieci jarmarcznej w Polsce późnego średniowiecza*, [w:] *Studia nad dziejami miast i mieszczaństwa w średniowieczu*, t. 1, red. M. Bogucka, A. Czachorowski, Toruń 1996, s. 9–14.
- Sartori P., *Maikönig*, [w:] *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, t. 5, Berlin – Nowy Jork 1987, kol. 1535–1537.
- Schenk W., *Liturgia sakramentów świętych*, cz. 1: *Initiatio Christiana. Chrzest, bierzmowanie, Eucharystia*, Lublin 1962.
- Schmitt J.-C., „Jeunes” et danse des chevaux de bois le folklore méridional dans la littérature des exempla (XIII^e–XIV^e siècles), [w:] *La religion populaire en Languedoc XIII^e siècle à la moitié du XIV^e siècle*, Paris 1976 („Cahiers de Fanjeaux”, nr 11), s. 127–158.
- Schubert E., *Fahrendes Volk im Mittelalter*, Bielefeld 1995.
- Szczeniecki P., *Nauka o modlitwie i życiu wewnętrznym*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 1: *Średniowiecze*, red. M. Rechowicz, Lublin 1974, s. 311–336.
- Szczeniecki P., *O Mikołaju mnichu świętokrzyskim*, „W Drodze” 1983, z. 3 (115), s. 69–76.
- Szczeniecki P., *Służba Boża w dawnej Polsce. Studia o mszy św.*, Poznań – Lublin 1962.
- Simon A., *Na drodze historycznego rozwoju gęśli słowiańskich. Na marginesie odkrycia wczesnohistorycznego w Gdańsku 1949 r.*, [w:] *Księga pamiątkowa ku czci Profesora Adolfa Chybińskiego w 70-lecie urodzin. Rozprawy i artykuły z zakresu muzykologii*, Kraków 1950, s. 347–353.
- Sinka T., *Polska pieśń w liturgii*, „Nasza Przyszłość” 1983, t. 60, s. 235–273.

- Skierska I., *Handel w dzień święty w Polsce średniowiecznej*, [w:] *Przestrzeń religijna Europy Środkowo-Wschodniej w średniowieczu. Materiały Konferencji Międzynarodowej Komisji Historii Porównawczej Chrześcijaństwa (CIHEC), Lublin–Lwów, 6–10 września 2007. Religious Space of East-Central Europe in the Middle Ages. Proceedings of the Conference of the Commission Internationale d'Histoire et d'Etude du Christianisme (CIHEC), Lublin–Lviv, 6–10 September 2007*, red. K. Bracha, P. Kras, Warszawa 2010, s. 55–64.
- Skierska I., „*Sabbatha sanctifices*”. *Dzień święty w średniowiecznej Polsce*, Warszawa 2008.
- Skierska I., Gąsiorowski A., *Targ w czasie zakazanym. Średniowieczna norma i praktyka*, [w:] *Kościół – kultura – społeczeństwo. Studia z dziejów średniowiecza i czasów nowożytnych*, red. S. Bylina et al., Warszawa 2000, s. 225–240.
- Słownik folkloru polskiego*, red. J. Krzyżanowski, Warszawa 1965.
- Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce*, red. M. Plezia, t. 4, Wrocław – Gdańsk 1975.
- Słownik staropolski*, red. S. Urbańczyk, t. 9, z. 1, Wrocław – Gdańsk 1982.
- Słupecki L.P., „*Powieść rzeczy istey*” jako źródło do dziejów pogaństwa na Łyścu, [w:] *Kultura średniowieczna i staropolska. Studia ofiarowane Aleksandrowi Gieysztorowi w pięćdziesięciolecie pracy naukowej*, red. D. Gawinowa et al., Warszawa 1991, s. 377–385.
- Sobeczko J.H., *Liturgia katedry wrocławskiej według przedtrydenckiego „Liber ordinarius” z 1563 roku. (Opole, Archiwum Diecezjalne, rkps nr M 1)*, Opole 1993.
- Strzelczyk J., *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Poznań 1998.
- Szczygłak M., *Klasztor ojców bernardynów w Świętej Katarzynie*, [w:] *Kościół katolicki w Małopolsce w średniowieczu i we wczesnym okresie nowożytnym*, red. W. Kowalski, J. Muszyńska, Kielce – Gdańsk 2001, s. 97–113.
- Szydłowska-Ceglowa B., *Staropolskie nazewnictwo instrumentów muzycznych*, Wrocław 1977.
- Szyjewski A., *Religia Słowian*, Kraków 2003.
- Trawkowski S., *Troska o pożywienie*, [w:] *Kultura Polski średniowiecznej X–XIII w.*, red. J. Dowiat, Warszawa 1985, s. 29–58.
- Urbańczyk S., *Dawni Słowianie. Wiara i kult*, Wrocław – Kraków 1991.
- Walter Ph., *Mitologia chrześcijańska. Święta, rytuały i mity średniowiecza*, tłum. E. Burska, Warszawa 2006.
- Wąsowicz H., *Chronologia średniowieczna*, Lublin 2013.
- Weismann W., *Kirche und Schauspiele. Die Schauspiele im Urteil der lateinischen Kirchenväter unter besonderer Berücksichtigung von Augustin*, Würzburg 1972 („Cassiciacum”, t. 27).
- Werbick J., *Trinität*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 10, Freiburg – Wiedeń 2009, szp. 242.
- Wiesiołowski J., *Targi, targowiska, jarmarki w późnośredniowiecznej aglomeracji poznańskiej*, „*Kronika Miasta Poznania*” 1996, nr 2, s. 7–24.
- Wilska M., *Błazen na dworze Jagiellonów*, Warszawa 1998.
- Wiślicz T., *Dzień święty w prawie wiejskim w Polsce od połowy XVI do końca XVIII wieku*, [w:] „*Memoria viva*”. *Studia historyczne poświęcone pamięci Izabeli Skierskiej (1967–2014)*, red. G. Rutkowska, A. Gąsiorowski, Warszawa 2015, s. 842–853.
- Wojciechowska B., *Od Godów do świętej Łucji. Obrzędy doroczne w Polsce późnego średniowiecza*, Kielce 2000.
- Wojciechowska B., *Tradycja igrzyska stado na Łysej Górze*, [w:] *Pamiętnik świętokrzyski. Studia z dziejów kultury chrześcijańskiej. Praca zbiorowa*, red. L. Kaczanowski et al., Kielce 1991, s. 97–105.

- Wolny J., *Materiały do historii wagantów w Polsce średniowiecznej*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej”, R. 19, 1969, s. 73–89.
- Wyrobisz A., *Uwagi o kalendarzu jarmarków w miastach Korony w XVI wieku*, [w:] *Studia nad dziejami miast i mieszczaństwa w średniowieczu*, t. 1, red. M. Bogucka, A. Czachorowski, Toruń 1996, s. 27–32.
- Zawistowicz K., *Zielone Świątki a obrzędowość wiosenna*, „Kurier Literacko-Naukowy” 1930, nr 24, s. 9–10.
- Zawistowicz K., *Zielone Świątki w wierzeniach i obrzędach*, „Orli Lot”, R. 15, 1934, nr 5, s. 67–68.
- Zíbrt Č., *Jak se kdy v Čechách tancovalo. Dějiny tance*, Praha 1895.

Netografia

- Stach I., *Lament świętokrzyski (Wybór opracowań)*, <http://staropolska.pl/bibliografia/Varia/Lament.html> [dostęp: 12.08.2024].