

ROZDZIAŁ I

MONASTYCYZM ŻEŃSKI W ŚREDNIOWIECZU – ZNACZENIE I ROLA

Początki kobiecego ruchu monastycznego odnoszą się do wszystkich wielkich problemów miejsca kobiety w społeczeństwie kościelnym. Czy mniszka powinna żyć sama, czy też we wspólnocie? Ten problem był podnoszony nieustannie. Czy powinna zachowywać klauzurę, czy też nie? Ta kwestia była dyskutowana wiele razy. [...] Czy opatka powinna sprawować władzę jedynie nad kobietami, czy zarówno nad kobietami, jak i mężczyznami?

– to tylko niektóre z pytań, którymi Michel Rouche otworzył konferencję poświęconą problematyce monastycyzmu żeńskiego¹. Pokazują one, że problem charakteru kobiecych wspólnot, ich miejsca w Kościele i społeczeństwie średniowiecznym był nieustannie poruszany i dyskutowany. Francuski badacz zaznaczył przy tym, że klasztory były dla kobiet średniowiecza swoistym refugium, w którym mogły one zachować niezależność (czy raczej osiągnąć wyzwolenie). Możliwości takich nie dawało im zwykle życie w społeczeństwie świeckim – czy to pod opieką rodziców, czy w małżeństwie². Z pewnością jednak klasztory żeńskie odróżniało od męskich to, że o wiele częściej w ich mury wstępowały przedstawicielki rodziny fundatora. W przypadku mężczyzn, zwłaszcza należących do kręgów dynastycznych, przeznaczenie do stanu duchownego wiązało się zwykle z ograniczeniem ich pozycji politycznej. Tymczasem status, jaki mogły w klasztorze osiągnąć kobiety, niejednokrotnie przewyższał pozycję małżonek i córek świeckich możnowładców.

Punktem wyjścia niniejszych rozważań jest pytanie: co możemy powiedzieć o miejscu i roli monastycyzmu żeńskiego w świecie chrześcijańskiej Europy wczesnego średniowiecza? Obraz początków i pierwotnego charakteru żeńskiego monastycyzmu nie jest do końca jasny, choć z pewnością wspólnoty kobiece

¹ M. Rouche, *Les religieuses des origines au XIII^e siècle. Premières expériences*, [w:] *Les religieuses dans le cloître et dans le monde des origines à nos jours. Actes du Deuxième Colloque International du C.E.R.C.O.R., Poitiers, 29 septembre–2 octobre 1988*, Poitiers 1994, s. 26.

² *Ibidem*, s. 22.

istniały już pod koniec starożytności, o czym dowiadujemy się ze źródeł późnoantycznych. Trudno powiedzieć coś konkretnego na temat ich funkcjonowania czy różnic dzielących je od wspólnot męskich, niewątpliwie jednak były one w świecie chrześcijańskim obecne. Także w kształtujących się strukturach Kościoła zachodniej Europy zaczęły szybko odnajdywać swoje miejsce. Dotyczyło to na pewno kręgu, który w dużym skrócie określić możemy jako ostatnią pozostałość zachodniego imperium rzymskiego. O klasztorach wspieranych przez kobiety wywodzące się z możnych rodów Italii słyszymy już w czasach św. Hieronima (IV–V w.); wiemy także, że monastycyzm żeński korzystał ze wsparcia Grzegorza Wielkiego (VI w.)³, w Galii zaś funkcjonował z pewnością już w czasach Marcina z Tours (IV w.)⁴. Wspólnoty kobiece szybko zaznaczyły swoją obecność również w nowych monarchiach, powstających w ramach procesu chrystianizacji ludów barbarzyńskich⁵. Zupełnie odmienny typ wspólnot monastycznych wykształcił się i funkcjonował na obszarze iroszkockim – wyróżniała go popularność zrzeszających mężczyzn i kobiety wspólnot podwójnych, których charakter można wręcz określić jako egalitarny (zdarzało się, że takimi wspólnotami zarządzały opatki)⁶. Niejako na styku wpływów kontynentalnych i iroszkockich plasowały się klasztory anglosaskie⁷.

W okresie wczesnego średniowiecza w Europie dostrzegamy zatem dwa modele monastycyzmu żeńskiego. Do pierwszego należą typowo żeńskie ośrodki zakładane na kontynencie, początkowo funkcjonujące w oparciu o różne, tworzone dla nich reguły, a z czasem powoli dołączające do wspólnot podległych regule benedyktyńskiej. Drugi model – charakteryzujący się popularnością wspólnot podwójnych – można nazwać iroszkockim. W konsekwencji wykształcenia

³ S.F. Wemple, *Couvents de femmes en Italie, de l'époque du pape Grégoire le Grand aux environs de 900*, [w:] *Les religieuses...*, s. 73–79. Na temat wczesnych form monastycyzmu żeńskiego zob. też G. Jenal, *Frühe Formen der weiblichen vita religiosa im lateinischen Westen (4. und Anfang 5. Jahrhundert)*, [w:] *Female "Vita Religiosa" between Late Antiquity and the High Middle Ages. Structures, Developments and Spatial Contexts*, red. G. Melville, A. Müller, Wien 2011, s. 43–80.

⁴ J. Verdon, *Le monachisme féminin à l'époque mérovingienne. Le témoignage de Grégoire de Tours*, [w:] *Les religieuses...*, s. 33; A.-M. Helvétius, *L'organisation des monastères féminins à l'époque mérovingienne*, [w:] *Female "Vita Religiosa"...*, s. 155.

⁵ Zob. m.in. J. Verdon, *Le monachisme...*, s. 29–44; M. Gaillard, *Les origines du monachisme féminin dans le nord et l'est de la Gaule (fin VI^e siècle-début VIII^e siècle)*, [w:] *Les religieuses...*, s. 44–54; eadem, *Female Monasteries of the Early Middle Ages (Seventh to Ninth Century) in Northern Gaul. Between Monastic Ideals and Aristocratic Powers*, [w:] *Women in the Medieval Monastic World*, red. J. Burton, K. Stöber, Turnhout 2015, s. 75–86; S.F. Wemple, *Couvents...*, s. 79–86.

⁶ M. Rouche, *Les religieuses...*, s. 19–22. Na temat modelu iroszkockiego zob. m.in. S. Haarländer, „*Innumerabiles populi de utroque sexu confluentes [...]*“. *Klöster für Männer und Frauen im frühmittelalterlichen Irland*, [w:] *Female "Vita Religiosa"...*, s. 137–150.

⁷ D.B. Baltrusch-Schneider, *Die angelsächsischen Doppelklöster*, [w:] *Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiosen im Mittelalter*, red. K. Elm, M. Parisse, Berlin 1992, s. 63–64. O znaczeniu wpływów frankońskich, a zwłaszcza pobytów księżniczek anglosaskich w klasztorach na kontynencie zob. S. Foot, *Veiled Women*, t. 1: *The Disappearance of Nuns from Anglo-Saxon England*, Aldershot 2000, s. 36–40.

się tych dwóch wzorców pozycja mniszek, jak zauważa Rouche, była silniejsza w świecie anglosaskim i germańskim niż na obszarze śródziemnomorskim⁸.

Aby umieścić analizowany problem badawczy, czyli stosunek Piastów do monastycyzmu żeńskiego oraz monarsze fundacje wspólnot kobiecych w Polsce, w szerszym kontekście, przedstawię najpierw materiał porównawczy, który stanowić będzie punkt odniesienia dla dalszych rozważań. W tym rozdziale omówię zatem kwestię recepcji żeńskiego monastycyzmu na trzech obszarach: w zachodniej Europie, stanowiącej centrum świata chrześcijańskiego (I), na peryferyjnych terenach młodszej Europy (II) oraz na ziemiach polskich (III). W przypadku pierwszych dwóch skupię się na stosunku przedstawicieli dynastii panujących do idei klasztoru żeńskiego oraz monarszych fundacji powstających na tych terenach. Następnie zaprezentuję kontekst rodzimy, czyli fundacje możnowładcze utworzone na ziemiach polskich do końca XII w., co pozwoli mi w dalszej części pracy pokazać różnicę w stosunku dynastii panującej oraz elit społecznych do omawianego problemu. Przedstawiając ogólny zarys tej problematyki, postaram się uwypuklić jej najważniejsze elementy do końca wieku XII.

Fundacje monarsze klasztorów żeńskich i ich miejsce we wczesnośredniowiecznej Europie – kontekst zachodni (I)

Model kontynentalny i model anglosaski

Europa kontynentalna dostarcza wielu przykładów potwierdzających, że już we wczesnym okresie funkcjonowania królestw kształtującej się *christianitas* klasztor żeński odgrywał szczególną rolę jako ośrodek wspierany przez dynastię, fundacja monarsza, klasztor rodowy i miejsce schronienia, albo raczej – osiedlenia, królowej wdowy, niejednokrotnie również jako wspólnota zarządzana przez przedstawicielkę dynastii. Nie stosowano tam praktyki znanej z królestw anglosaskich, których władcy decydowali się na wstąpienie do klasztoru⁹. Rzadko też zdarzało się, aby mężczyźni przedstawiciele rodu panującego dołączali do wspólnot mniszych; jeśli byli kierowani na drogę duchowną, pełnili raczej funkcje biskupie. W królestwach frankijskich złożenie przez męskiego członka rodziny monarszej ślubów zakonnych oznaczało utratę pozycji i znaczenia w świecie, a także wyeliminowanie z rywalizacji o władzę; stało się to wręcz sposobem na usuwanie rywali po-

⁸ M. Rouche, *Les religieuses...*, s. 20.

⁹ Zob. m.in. B. Yorke, *The Adaptation of the Anglo-Saxon Royal Courts to Christianity*, [w:] *The Cross Goes North. Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300–1300*, red. M. Carver, Woodbridge 2003, s. 245–248. Na temat specyficznego (ale też krótkotrwałego) zjawiska króla mnicha (ang. *monk king*), który nie rezygnował ze sprawowania władzy monarszej – także w kontekście monastycyzmu żeńskiego – zob. eadem, *Nunneries and the Anglo-Saxon Royal Houses*, London–New York 2003, s. 29–30.

litycznych¹⁰. Inaczej wyglądało to w przypadku kobiet z rodzin panujących – ich „oddalenie” się do klasztoru nie powodowało utraty pozycji, a niejednokrotnie dawało niezależność i zapewniało wzrost znaczenia. Jak to ujęła w swoim artykule o podwójnych klasztorach anglosaskich Dagmar Beate Baltrusch-Schneider, wspólnoty te „bazują nie na słabości kobiet, ale na ich sile”¹¹. W ten sposób klasztory żeńskie – poprzez obecność przedstawicielek dynastii we wspólnotach – stawały się ośrodkami szczególnie bliskimi dynastii, połączonymi z nią niejako „więzami krwi”. Relacja z fundatorem nie ograniczała się „jedynie” do donacji i memorii (czyli kultywowania pamięci o dobroczyńcach poprzez modlitwy wstawienne w ich intencji), ale znajdowała swoje przedłużenie w obecności niewiast z rodziny w konwencie. Klasztory były także szczególnymi punktami oparcia dla władzy monarszej, ponieważ zarządzały nimi księżniczki, które dbały o to, aby utrzymać znaczącą pozycję w strukturach władztwa zarówno duchowego, jak i świeckiego.

Pierwsze fundacje klasztorów tworzone przez przedstawicieli możnowładztwa oraz samych monarchów – i w szczególności związane z przedstawicielkami ich rodzin – powstały już u zarania średniowiecznej Europy. Dość wspomnieć tu charyzmatyczne królowe merowińskie: Radegundę (VI w.) i Batyldę (VII w.), które nie wpisywały się w model świętych mniszek. Były to raczej potężne i wpływowe chrześcijańskie władczynie, których świętość wyrażała się w dużym stopniu poprzez działanie w świecie¹². Niemniej ufundowały one też wspaniałe klasztory: ta pierwsza – Świętego Krzyża w Poitiers, a ta druga – klasztor w Chelles. O znaczeniu, jakie przypisywała swojemu założeniu Radegunda, świadczy choćby tradycja hagiograficzna, która porównała jej starania o pozyskanie relikwii Krzyża dla klasztoru do działalności św. Heleny¹³. Z kolei klasztor w Chelles – jedna z ostatnich fundacji merowińskich – interpretowany jest jako próba odzyskania przez dynastię kontroli nad monastycyzmem, coraz bardziej zdominowanym przez arystokrację. O jego monarszym charakterze świadczy

¹⁰ B. Yorke, *The Adaptation...*, s. 253–254.

¹¹ D.B. Baltrusch-Schneider, *Die angelsächsischen Doppelklöster*, s. 78: „Denn sie gründen nicht auf der Schwäche der Frauen, sondern auf ihrer Stärke”.

¹² Zob. m.in.: M. Cristiani, *La sainteté féminine du haut Moyen Âge. Biographie et valeurs*, [w:] *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e–XIII^e siècle). Actes du colloque de Rome (27–29 octobre 1988)*, Rome 1991, s. 385–428; M. Szada, *Żywość św. Batyldy i arystokratyczna kultura duchowa w VII wieku*, „U Schyłku Starożytności” 14 (2016), s. 152–160 (badaczka zwraca tu uwagę na wyraźne różnice w konstruowaniu modelu świętości Radegundy i Batyldy i na wybitnie arystokratyczny charakter świętości tej drugiej).

¹³ *De vita Sanctae Radegundis libri duo*, wyd. B. Krusch, [w:] MGH SS rer. Merov., t. 2, Hannoverae 1888, cap. 16, s. 388; M. Cristiani, *La sainteté...*, s. 398; J.T. Schulenburg, *Female Religious as Collectors of Relics. Finding Sacrality and Power in the “Ordinary”*, [w:] *Where Heaven and Earth Meet. Essays on Medieval Europe in Honor of Daniel F. Callahan*, red. M. Frassetto et al., Leiden 2014, s. 155–156; na temat translacji relikwii i oporu biskupa Poitiers wobec niej zob. I. Wood, *Królestwa Merowingów. Władza, społeczeństwo, kultura, 450–751*, tłum. M. Wilk, Warszawa 2009 (oryg. ang. 1994), s. 156–157.

fakt, że znalazła w nim schronienie (najprawdopodobniej wymuszone sytuacja) sama Batylda, ale tam także, wedle relacji Bedy, miały być przyjmowane księżniczki anglosaskie¹⁴. W klasztorach tych królowe wdowy szukały z czasem ucieczki od świata; miejsca, w którym mogły w końcu poświęcić się ascezie, realizując ideał pokory i służąc mniszkom¹⁵. Klasztory merowińskie bywały też jednak miejscem zesłania przedstawicielek dynastii¹⁶. W obu przypadkach – zarówno dobrowolnego, jak i przymusowego odejścia od świata – królowe wdowy zachowywały bardzo silną pozycję, zarówno w konwencie, jak i poza nim. *Sancta nobilis*, jak np. Radegunda – wyrzekając się świata, praktykując ascezę i żyjąc w odosobnieniu, a wręcz poddając się władzy opatki – nie traciła swego statusu w świecie, czego wyrazem były jej działania i podtrzymywane kontakty¹⁷. W pewnym sensie czyniła w ten sposób z klasztoru ośrodek swojej władzy.

Takie silne i bezpośrednie związki między klasztorem a królową wpływały rzecz jasna znacząco na pozycję konwentu, ale także na jego charakter. To, jak widziały rolę fundacji oraz swoje w niej miejsce córki i żony Merowingów, pokazuje historia buntu wznieconego we wspólnocie w Poitiers przez Chrodechildę (o której Grzegorz z Tours pisze: „utrzymywała, że jest córką zmarłego króla Chariberta”¹⁸). Zaprotestowała ona przeciwko rzekomej zniewadze uczynionej jej oraz innym przez opatkę Leubowerę i wyprowadziła z klasztoru około czterdzieści mniszek, aby udać się ze skargą przed oblicze królewskie. „Poniża się nas tu bowiem, jakbyśmy były nie tyle królewskimi córkami, ile zrodzonymi przez niskiego pochodzenia służącymi” – miała powiedzieć, wedle relacji Grzegorza¹⁹. Chrodechilda postrzegала więc klasztor jako miejsce, w którym wysoko urodzone niewiasty miały nie tylko realizować ideał pobożności, ale również sprawować władzę jako przedstawicielki rodziny panującej i jednocześnie rodziny fundatora. Jak ujęła to Jennifer Edwards, pisząc o Radegundzie i jej fundacji w Poitiers, fundatorka „rozwinęła sieć wpływów, wsparcia, przywilejów, sojuszków, materialnego i świętego bogactwa, która sprawiła, że kobiety w Świętym Krzyżu długo

¹⁴ M. Gaillard, *Female Monasteries...*, s. 85–86; S. Foot, *Veiled Women*, t. 1, s. 36–37.

¹⁵ M. Szada, *Żywot...*, s. 150–151.

¹⁶ I. Wood, *Królestwa...*, s. 154.

¹⁷ *Ibidem*, s. 156–157.

¹⁸ Gregorius Turonensis episcopus, *Decem libri historiarum*, wyd. B. Krusch, W. Levison (MGH SS rer. Merov., 1/1), Hannoverae 1951, lib. IX, cap. 39, s. 460: „[...] qui se Chariberthi quondam regis filiam adserebat [...]” (tłum. za: Grzegorz z Tours, *Historie. Historia Franków*, tłum. K. Liman, T. Richter, oprac. D.A. Sikorski, Kraków 2012).

¹⁹ *Ibidem*: „In monasterio vero Pectavinse, insidiante diabolo in corde Chrodielidis, qui se Chariberthi quondam regis filiam adserebat, orto scandalo, ipsa quoque quasi de parentibus confisa regibus, exacta sacramenta sanctimunalibus, ut, iniectis in abbatissam Leuboveram criminibus, eam monasterium deiecit, ipsam substituerent principalem, egressa est cum XL aut eo amplius puellis et consubrinam suam Basinam, filiam Chilperici, dicens, quia: «Vado ad parentes meos regis, ut eis contumeliam nostram innotiscere valeam, **quia non ut filiae regum, sed ut malarum ancillarum genitae in hoc loco humiliamur**» [podkr. – AAD], inflex ac facilis non recordans, in qua se humilitate beata Radegundis, quae hoc instituit monasterium, exhibeat”.

po jej śmierci mogły dalej sprawować taką samą władzę, jaką uzyskała ona dla pierwszej opatki²⁰.

Pierwsi władcy z nowej dynastii, karolińskiej, nadal nawiązywali i utrzymywali bliskie relacje między klasztorem a fundatorem i jego rodem, a czasem wręcz je zacieśniali. Wyrażały się one rzecz jasna w dbałości o pamięć, ale także w dokonywaniu wyboru opatek przez monarchę czy obecności wdów oraz córek władców we wspólnotach dynastycznych (także tych, których tradycje związków z rodziną panującą sięgały czasów merowińskich)²¹. Reforma karolińska zainicjowana przez Ludwika Pobożnego miała przynieść większe sformalizowanie życia mniszek, wprowadzając ściślejszy wymóg klauzury oraz dwie reguły, według których mogły funkcjonować konwenty: benedyktyńską i kanoniczą; wbrew jednak funkcjonującym w dawniejszych pracach opiniom nie oznaczało to umniejszenia roli żeńskiego monastycyzmu ani nie spowodowało zaniku niektórych form życia mniszek²². Szczególnie *Institutio sanctimonialium Aquisgranensis* (816), choć nakładało na mniszki obowiązek ścisłej klauzury, zezwalało jednak na zachowanie pewnych związków z rodziną, a przede wszystkim – na posiadanie dóbr prywatnych także po przyjęciu ślubów²³. Reforma miała też na celu ograniczenie roli przyjmujących welon kobiet w życiu pozaklasztornym i sprawienie, by ich wstępowanie do konwentu stanowiło prawdziwe odsunięcie się od świata; mimo to królowe nadal traktowały własne fundacje jako miejsca, w których mogły zachować swoją niezależność i pozycję – jak to ujął Simon MacLean, „święta aura [klaszytorów – AAD] zapewniała bezpieczniejszą przestrzeń dla wywierania politycznych wpływów”²⁴. Warto wymienić przykłady dwóch wspólnot, które dobrze pokazują znaczenie, jakie sami władcy przypisywali roli konwentów i obecności w nich przedstawicielek rodziny, a także roli modlitwy w intencji monarchów i ich bliskich (czego świadectwem są zachowane *Libri memoriales*). Pierwsza z nich to klasztor San Salvatore-Santa Giulia w Brescii, któremu przewodziły przedstawicielki rodu Karolingów, ale do którego wstępowały także córki miejscowej arystokracji – było to szczególne miejsce modlitwnej pamięci za królewskich donatorów i opiekunów oraz nawiązywania relacji między dynastią a możliwymi rodami Italii²⁵. Drugi przykład to klasztor Remiremont, założony w VII w., który znalazł

²⁰ J.C. Edwards, *Superior Women. Medieval Female Authority in Poitiers' Abbey of Sainte-Croix*, Oxford 2019, s. 25.

²¹ M. Gaillard, *Female Monasteries...*, s. 87–89; V.L. Garver, *Women and Aristocratic Culture in the Carolingian World*, Ithaca 2009, s. 74.

²² S. Vanderputten, *Dark Age Nunneries. The Ambiguous Identity of Female Monasticism, 800–1050*, Ithaca–London 2018, s. 2–10.

²³ V.L. Garver, *Women...*, s. 73–74.

²⁴ S. MacLean, *Queenship, Nunneries and Royal Widowhood in Carolingian Europe*, „Past and Present” 178 (2003), s. 7: „whose sacred aura provided a safer space for the exercise of political influence”.

²⁵ S. Airlie, *The Palace of Memory. The Carolingian Court as Political Centre*, [w:] *Courts and Regions in Medieval Europe*, red. S.R. Jones et al., Woodbridge 2000, s. 18–19; V.L. Garver, *Women...*, s. 68–69.

się w centrum reformy karolińskiej, przyjmując regułę św. Benedykta, a także pozostawał w bliskich związkach z władcami karolińskimi, będąc też ośrodkiem obieranym przez nich niejednokrotnie na miejsca spotkań/zjazdów²⁶.

Również na obszarze anglosaskim związki między fundacjami żeńskimi a przedstawicielkami monarchii są wyraźnie widoczne. W pewnym stopniu czerpano tam z doświadczeń frankijskich, księżniczki anglosaskie bowiem często spędzały młode lata w klasztorach na kontynencie. W końcu VII i pierwszej połowie VIII w. kobiecy ruch monastyczny na Wyspach Brytyjskich przeżywał rozkwit i otrzymywał duże wsparcie w postaci bogatych uposażeń od miejscowych władców i możnych²⁷. Związki żeńskich (w tym także podwójnych) klasztorów z dynastią były bardzo bliskie, do tego stopnia, że *Liber Vitae* z Durham wymienia w jednym spisie królowe oraz opatki²⁸. W królestwie Kentu powstało kilka klasztorów będących fundacjami monarszymi związanymi z przedstawicielkami dynastii, otaczanymi opieką i obdarzonymi przywilejami przez władców. O jednym z nich wiemy szczególnie dużo dzięki *Legendzie świętej Mildredy* – mowa o klasztorze w Minster-in-Thamet, ufundowanym przez króla Egberta jako zaślubinę za zamordowanie braci ciotecznych, książąt Etelreda i Etelberta. Pierwszą opatką miała w nim być siostra zamordowanych braci; po niej funkcję tę objęła główna bohaterka legendy, św. Mildreda; zarówno ona, jak i jej następczyni cieszyły się opinią świętości, a ich kult był podtrzymywany w klasztorze. O znaczeniu mniszek świadczyć może pozycja, jaką zachowały w świecie zewnętrznym, co pozwoliło im np. utrzymywać bliskie relacje z misjonarzem Bonifacym²⁹.

Inny przykład to northumbryjski klasztor podwójny w Whitby, nekropolia królów, również zarządzana przez opatki wywodzące się z rodziny monarszej; pełnił on szczególną rolę jako miejsce rozpowszechniania kultu królewskiego, zwłaszcza zaś poległego pod Hatfield Chase w 633 r. króla Edwina, którego pozabawione głowy ciało udało się odnaleźć jego wnuczce, św. Elfredzie z Whitby, i przenieść do klasztoru³⁰.

W VII w. monarsze wspólnoty żeńskie, w których służyły Bogu przedstawicielki rodzin panujących, funkcjonowały już na obszarze każdego z królestw anglosaskich³¹. Poza wspomnianym Whitby istniało tam też wiele innych klasztorów podwójnych zarządzanych przez opatki, co potwierdza szczególną pozycję

²⁶ V.L. Garver, *Women...*, s. 77–102.

²⁷ S. Foot, *Veiled Women*, t. 1, s. 35.

²⁸ *Ibidem*, s. 44.

²⁹ B. Yorke, *The Bonifacian Mission and Female Religious in Wessex*, „Early Medieval Europe” 7 (1998), s. 148–161; eadem, *Królowie i królestwa Anglii w czasach Anglosasów, 600–900*, tłum. M. Wilk, Warszawa 2009 (oryg. ang. 1990), s. 57–59.

³⁰ B. Yorke, *The Burial of Kings in Anglo-Saxon England*, [w:] *Kingship, Legislation and Power in Anglo-Saxon England*, red. G.R. Owen-Crocker, B.W. Schneider, Woodbridge 2013, s. 247; S. Foot, *Veiled Women*, t. 1, s. 45.

³¹ B. Yorke, *The Reception of Christianity at the Anglo-Saxon Royal Courts*, [w:] *St Augustine and the Conversion of England*, red. R. Gameson, Stroud 1999, s. 161–165.

tych kobiet³². Silny związek, jaki łączył żeńskie wspólnoty z fundatorami, mógł mieć jednak też negatywny wpływ na ich losy – wygaśnięcie linii dynastycznej, która otaczała dany konwent opieką, oznaczało dla niego utratę statusu³³.

Barbara Yorke, autorka pracy poświęconej żeńskim wspólnotom na obszarze anglosaskim, wskazuje na istnienie wspólnego dla wszystkich tamtejszych monarchii modelu. Powstawanie klasztorów żeńskich było mianowicie efektem przyjęcia i zaakceptowania na danym terenie religii chrześcijańskiej, następowało niejako w wyniku ostatecznej jej afirmacji i adaptacji (a więc – używając tego określenia w znaczeniu przyjętym przez Bruno Dumézila – chrystianizacji)³⁴; były to placówki fundowane dla przedstawicielek rodziny właśnie w następstwie pełnego zinternalizowania nowej wiary przez władców³⁵. Badaczka idzie nawet dalej, zwracając uwagę na fiasko, jakim zakończyła się próba łączenia sprawowania władzy monarszej z życiem religijnym, złączenia funkcji władcy z życiem świętego³⁶. Jak pisze Yorke:

otworzyło to wdowom oraz księżniczkom drogę do stawiania się najwyższymi rangą członkiniami domu królewskiego, akceptowanymi przez ludzi Kościoła jako członkinie i przywódczynie wspólnot monastycznych i osoby mogące manifestować świętość linii królewskiej poprzez swoją osobistą świętość. Królowie mogli odtąd najłatwiej osiągnąć stanowisko kościelne za pośrednictwem przedstawicielek swej rodziny, które zostawały opatkami i mniszkami³⁷.

Warto pamiętać o tym szczególnym związku między adaptacją chrześcijaństwa a rozkwitem żeńskich wspólnot – wróć do tego jeszcze w dalszej części rozważań.

Potężne klasztory doby ludolfińskiej (IX–XI w.) – wzorzec idealnego klasztoru rodowego

Apogeum znaczenia i pozycji klasztoru żeńskiego przypada jednak na czasy rządów dynastii ottońskiej w Rzeszy, a jego epicentrum odnajdujemy w Saksonii.

³² B. Yorke, *The Bonifacian Mission...*, s. 166. Na temat pozycji opatki zob. D.B. Baltrusch-Schneider, *Die angelsächsischen Doppelklöster*, s. 70–78.

³³ B. Yorke, *The Burial...*, s. 248–249. Fundacje związane z linią dynastyczną, która straciła na znaczeniu, czasem wręcz odczuwały w sposób szczególny niechęć nowych władców, którzy nakładali na nie większe obciążenia niż na inne ośrodki monastyczne, zob. eadem, *The Anglo-Saxon Kingdoms 600–900 and the Beginnings of the Old English State*, [w:] *Der frühmittelalterliche Staat – europäische Perspektiven*, red. W. Pohl, V. Wieser, Wien 2008, s. 78–79. Jest to również świadectwo tego, że doceniano znaczenie rodowych klasztorów zarządzanych przez przedstawicielki dynastii.

³⁴ B. Dumézil, *Chrześcijańskie korzenie Europy. Konwersja i wolność w królestwach barbarzyńskich od V do VIII wieku*, tłum. P. Rak, Kęty 2008 (oryg. franc. 2005), s. 10–11.

³⁵ B. Yorke, *Nunneries...*, s. 17–28.

³⁶ *Ibidem*, s. 29–30.

³⁷ *Ibidem*, s. 30. Zob. na ten temat także B. Yorke, *The Adaptation...*, s. 254–256.

Na terenach Cesarstwa implementacja wzorca monastycznego dokonała się za pośrednictwem wspomnianego już wyżej Bonifacego, z którym korespondowały też mniszki i który sprowadził z Wessexu Liobę, założycielkę i pierwszą opatkę klasztoru Tauberbischofsheim. Przybyła ona na kontynent wraz z towarzyszkami, aby wesprzeć dzieło misyjne Bonifacego, po czym z ich pomocą doprowadziła do założenia tu kilku klasztorów, powiązanych ze sobą siecią wzajemnych zależności i stanowiących ważne centra wsparcia implementowanej wiary³⁸.

W samej Saksonii – będącej głównym ośrodkiem rozwoju i popularności monastycyzmu żeńskiego – fundacje tego typu pojawiły się już w pierwszym okresie po chrystianizacji, a ich liczba systematycznie rosła aż do wieku XI³⁹. Co istotne, w X i na początku XI w. klasztory żeńskie były przez saską arystokrację świecką i duchowną fundowane chętniej niż wspólnoty męskie⁴⁰. Trudno zatem przyznać rację Georges’owi Duby’emu, który pisał, że „w XI wieku kultura górnych warstw ignoruje kobietę”⁴¹. Więcej uwagi na niezwykle znaczącą pozycję, jaką osiągnęły te centra, zwrócili w swoich pracach przede wszystkim Karl Leyser i Michel Parisse.

Klasztory żeńskie zyskały w tym okresie i na tym obszarze niezwykle rangę: były ośrodkami władzy ludolfińskich księżniczek, miejscami odbywania zjazdów monarszych, a także nekropoliami dynastycznymi. W nich także kształciły się młode panny, w tym te należące do dynastii rządzącej. Konwenty te były w większości wspólnotami kanonicznymi, co dawało ich członkiniom większą swobodę i możliwość zachowania w dużym stopniu dawnego stylu życia⁴². Posiadały też

³⁸ J.T. Schulenburg, *Forgetful of Their Sex. Female Sanctity and Society, ca. 500–1100*, Chicago 1998, s. 357.

³⁹ Na ten temat zob. K. Leyser, *Rule and Conflict in an Early Medieval Society. Ottonian Saxony*, London 1979, s. 63–73; W. Kohl, *Bemerkungen zur Typologie sächsischer Frauenklöster in karolingischer Zeit*, [w:] *Untersuchungen zu Kloster und Stift*, Göttingen 1980, s. 112–139; M. Parisse, *Die Frauenstifte und Frauenklöster in Sachsen vom 10. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts*, [w:] *Die Salier und das Reich*, t. 2: *Die Reichskirche in der Salierzeit*, red. S. Weinfurter, Sigmaringen 1991, s. 465–502; idem, *Les femmes au monastère dans le Nord de l’Allemagne du IX^e au XI^e siècle. Conditions sociales et religieuses*, [w:] *Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen, Lebensnormen, Lebensformen*, red. W. Affeldt, Sigmaringen 1990; idem, *Les chanoinesses dans l’Empire germanique (IX^e–XI^e siècles)*, „*Francia*” 6 (1978), s. 107–126. W polskiej literaturze na ten temat zob. R. Michałowski, *Klasztor prywatny w Niemczech IX–XII w. jako fakt religijny i społeczny. Wybrane zagadnienia*, [w:] *Niemcy–Polska w średniowieczu. Materiały z konferencji naukowej zorganizowanej przez Instytut Historii UAM w dniach 14–16 XI 1983 roku*, red. J. Strzelczyk, Poznań 1986, s. 53–60; G. Pac, *Kobiety w dynastii Piastów. Rola społeczna piastowskich żon i córek do połowy XII wieku. Studium porównawcze*, Toruń 2013, s. 425–432; M.T. Szczepański, *Prorectwo i obietnica. Nadprzyrodzone przesłanki władzy Ottonów w ujęciu Hrotsvit z Gandersheim*, [w:] *Christianitas Romana. Studia ofiarowane Romanowi Michałowskiemu*, red. K. Skwierczyński, Warszawa 2009, s. 104–119.

⁴⁰ K. Leyser, *Rule...*, s. 64.

⁴¹ G. Duby, *Czasy katedr. Sztuka i społeczeństwo 980–1420*, tłum. K. Dolatowska, Warszawa 1986 (oryg. fr. 1976), s. 50.

⁴² M. Parisse, *Les chanoinesses...*, s. 111–114.

dość ekskluzywny i elitarny charakter, należały do nich bowiem przedstawicielki najznamienitszych rodów (jeszcze wiele lat później Jacques de Vitry napisze wprost, że mniszki nie chcą przyjmować do wspólnoty kobiet spoza rycerstwa i możnowładztwa), co wpływało na funkcjonowanie konwentów i ich relacje ze światem zewnętrznym⁴³. Możliwe niewiasty, które przyjmowały w nich śluby, cieszyły się niezwykłą swobodą i możliwościami – jedną z najistotniejszych z naszego punktu widzenia była swoboda dysponowania dobrami. Mogły je nie tylko zatrzymywać na własny użytek, ale także przekazywać je dalej, zarówno klasztorowi, jak i osobom z nim niezwiązanym⁴⁴. Niektóre mniszki pełniły nawet funkcje publiczne, wspierając działalność monarszą, a najbardziej spektakularnym przykładem tego, jak wysoką pozycję mogły osiągnąć, jest przypadek Matyldy, opatki kwedlinburskiej, która pełniła rolę regentki – najpierw wraz z Adelajdą i Teofano, dopóki Otton III nie osiągnął wieku sprawnego, a następnie pod jego nieobecność, gdy udał się do Rzymu⁴⁵.

Między powstającymi wówczas ośrodkami istniała swoista sieć powiązań. Za przykład może tu posłużyć działalność królowej Matyldy, żony Henryka I, wychowanki klasztoru Herford (gdzie jej babka pełniła po śmierci męża funkcję opatki), następnie zaś założycielki dwóch wielkich fundacji ludolfińskich: klasztorów w Kwedlinburgu i Nordhausen (*notabene*, były to odpowiednio pierwsza i ostatnia fundacja królowej)⁴⁶.

Kwedlinburg należał do dóbr ofiarowanych żonie przez Henryka I, którego wolą miało być także stworzenie tam wspólnoty monastycznej dla niewiast z najznamienitszych rodzin; dzieła tego dokonała ostatecznie wdowa po nim, a zarządzany przez nią klasztor zyskał ogromne znaczenie, stając się także miejscem pochówku członków dynastii⁴⁷. Trzeba tu też zaznaczyć, że przez pierwsze lata konwent ten nie posiadał opatki, a zarządzała nim sama królowa wdowa, mimo że nie złożyła ślubów zakonnych, ani nawet nie mieszkała przez cały czas w klasztorze⁴⁸.

Również fundacja w Nordhausen – ostatnie dzieło Matyldy – była miejscem szczególnym, to właśnie tam powiła ona bowiem Henryka oraz Gerbergę.

⁴³ Jacques de Vitry, *The Historia Occidentalis of Jacques de Vitry. A Critical Edition*, wyd. J.F. Hinnebusch, Fribourg 1972, s. 156–158; M. Parris, *Les nonnes au Moyen Age*, Le Puy 1983, s. 206–214.

⁴⁴ M. Parris, *Les chanoinesses...*, s. 114–118.

⁴⁵ H. Flachenecker, *L'expansion des chanoines réguliers dans le saint Empire romain (XII^e–XIII^e siècles)*, [w:] *Les chanoines réguliers. Émergence et expansion (XI^e–XIII^e siècles)*. Actes du sixième colloque international du CERCOR, Le Puy en Velay, 29 juin–1^{er} juillet 2006, red. M. Parris, Saint-Étienne 2009, s. 367; J.W. Bernhardt, *Itinerant Kingship and Royal Monasteries in Early Medieval Germany, c. 936–1075*, Cambridge 1993, s. 143.

⁴⁶ P. Corbet, *Les saintes ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an mil*, Sigmaringen 1986, s. 30; K. Leyser, *Rule...*, s. 67.

⁴⁷ P. Corbet, *Les saintes...*, s. 32–33.

⁴⁸ *Ibidem*; P.G. Jestic, *Imperial Ladies of the Ottonian Dynasty. Women and Rule in Tenth-Century Germany*, New York 2018, s. 142–144.