



MELUZyna

ISSN 2449-7339

1 (22) (2025) | Rocznik XII

DOI: 10.26485/me.2025.1-02

PRZEKROJE I ZBLIŻENIA

Aleksandra Majewicz*

Uniwersytet Szczeciński

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-5230-4628>

Hagiografizacja jezuickich biografii panegirycznych na przykładzie żywotu Elżbiety Łucji Sieniawskiej Wawrzyńca Susligi (*Żywot Jaśnie Wielmożnej [...] Helżbiety z Leżenice Sieniawskiej*, Kraków 1629) oraz narracji bio-hagiograficznych Szymona Wysockiego i Adama Makowskiego

Wprowadzenie

Praktyki bio-hagiograficzne w pierwszej połowie wieku XVII stanowiły zjawisko relatywnie powszechne i w zasadzie nie były niczym nadzwyczajnym dla ówczesnej literatury o wymiarze pochwalno-parenetycznym. Jak wiemy, funkcję formacyjną pełniło zwłaszcza żywotopisarstwo świętych – dział piśmiennictwa o ustalonej ramie kompozycyjno-fabularnej, a zarazem heterogeniczny obszar genologiczny, poddający się – w mniejszym lub większym stopniu – presji konwencjonalizacji. Już w późnym antyku spetryfikowana struktura, swoista oralność przekazu czy wyraźna redundantność stanowiły atut w realizacjach przeznaczonych dla szerokich mas wiernych. Rys ów był nader charakterystyczny dla hagiografii wieków średnich i utrzymywał się z powodzeniem do okresu trydenckiego. Z akceptacji założeń biografistyki humanistycznej

* e-mail autorki: aleksandra.majewicz@phd.usz.edu.pl

wyrósł też, niejako na uboczu, nurt „biografii hagiografizującej”, prezentującej parenetyczny wzór osoby żyjącej wedle *modus* podporządkowanemu idei świętości w świecie.

W nurcie tym tworzył jezuita Wawrzyniec Susliga (1570–1640), autor *Żywotu jaśnie wielmożnej [...] Helżbiety z Leżenice Sieniawskiej* z 1629 roku (Susliga, 1629). Utwór ten – bezsprzecznie godzien uwagi, mimo że ani przełomowy, ani też w jakikolwiek sposób oryginalny – to typowa „biografia święta”; formuła genologiczno-tematyczna już wcześniej zresztą wykorzystywana przez autorów z Towarzystwa Jezusowego. Jak podobne jej realizacje jezuickie, eksponuje ideę świętości w oparciu o przykład życia i cnót świeckiej niewiasty pobożnej; do tego takiej, wobec której nie wszczęto procedury postulacyjnej. O ile też z formalnego, i po części funkcjonalnego, punktu widzenia tekst ów stanowi przykład projekcji hagiograficznej, o tyle z perspektywy prawnokanonicznej marszałkowa Sieniawska, mimo sugerowanej świętości życia, nie może być uznana za „pełnoprawną” bohaterkę *vita*. Już ta rozbieżność powinna skłaniać do namysłu nad żywotem Sieniawskiej oraz tekstami mu podobnymi; zwłaszcza że biografie świeckich szlachcianek o silnym związku z Kościołem katolickim należą do niezmiernie ciekawej, choć skromnej liczebnie grupy jezuickich zabytków piśmienniczych – bardzo dobrze ilustrujących tekstowe mechanizmy formacyjno-propagandowej akcji *Societas Iesu*.

Tym bardziej zaskakujący wydaje się fakt, że o utworze Susligi wcześniej nie pisał nikt. W dyskursie naukowym ten pochodzący z Pułtusza jezuita funkcjonuje przede wszystkim jako badacz zagadnień astronomicznych. Przez lata jego nazwisko kojarzono nie tyle z działalnością kaznodziejską czy twórczością literacką, ile z wkładem w precyzyjne ustalenia chronologiczne dotyczące wydarzeń kluczowych dla historii zbawienia. Oto bowiem w 1605 roku opublikował on traktat *Theoremata de anno ortus et mortis Domini, deque universa Jesu Christi in carne oeconomia* (Susliga, 1605), w którym kwestionował prawdziwość rachuby ery chrześcijańskiej wedle obliczeń Dionisiusa Exiguusa z roku 525, wykazując przy tym na podstawie własnych analiz czteroletnie przesunięcie daty narodzin Chrystusa, co miało istotne implikacje dla późniejszych studiów nad chronologią ewangeliczną i egzegezą tekstów hagiograficznych. Ustalenia polskiego jezuitę znalazły kontynuację w badaniach Johanna Keplera; opisaną w narracji ewangelicznej gwiazdę betlejemską zidentyfikował on jako koniunkcję Jowisza i Saturna, do której następnie miał dołączyć Mars. Tym samym Kepler nie tylko potwierdził całkowitą zasadność postulatów chronologicznych Susligi, lecz także wzmocnił pozycję interdyscyplinarnych analiz łączących astronomię z egzegezą narracji nowotestamentowych (por. Kucharzewski 1872, s. 148; Burke-Gaffney, 1937, s. 420; Sachs, Walker, 1984, s. 43–44). Zasługi Susligi na polu obliczeń historycznych przyćmiły inne osiągnięcia jezuitę, zwłaszcza pamięć o jego naprawdę udanej twórczości literacko-retorycznej – trzech zbiorach kazań, panegirykach wizualnych, a także o obszernym, eminentnym w swoich czasach żywocie Elżbiety Łucji Sieniawskiej z domu Gostomskiej herbu Nałęcz (1573–1624). Temu ostatniemu warto przyrzeć się z kilku względów; po pierwsze, z uwagi na model kreacji wizerunku pochwalnego i stosowane w tekście konwencje genologiczne służące hagiografizacji biografii świeckiej „matrony nabożnej”, po drugie, na funkcję i funkcjonalność strategii Susligi, operującej na przecięciu idealizującej panegiryzacji i racjonalizującej parenetyzacji (zarówno w zakresie kreacji wzorca osobowego szlachetnej damy, kobiety – żony i matki, jak również postaci realizującej paradygmat osobistej świętości).

Susliga bez wątpienia był w pełni świadom specyfiki kategorii „matron pobożnych”, w tym nosielek świętych cnót realizowanych w stanie wdowim; w dedykacji wskazywał zresztą wprost dwie inne – współczesne sobie – świątobliwe wdowy: Katarzynę Wapowską, której jego zakonny współbrat Szymon Wysocki poświęcił *Kształt pobożności* z 1606 roku (Wysocki, 1606), a także Dorotę Barziną, sportretowaną w kazaniu z 1614 roku przez jezuitę Adama Makowskiego (Makowski, 1614). Odwołania do twórczości konfratrów z Towarzystwa Jezusowego nie miały przy tym u Susligi charakteru marginalnego czy inkrustacyjnego, lecz stanowiły integralny element strategii intertekstualnej właściwej dla piśmiennictwa bio-hagiograficznego polskich autorów jezuickich – operujących konsekwentnie wspólnym repertuarem schematów narracyjnych oraz toposów, których źródłem była ustalona w rozwoju historycznym, „kanoniczna” matryca dyskursu o „wdowiej świętości”. Ów wzorzec, utrwalony w tradycji literatury hagiograficznej, podlegał – rzecz jasna – pewnym modyfikacjom, adaptacjom, rekontekstualizacjom; był jednak silny na tyle, by jako uniwersalny model konstrukcji postaci *vidua sancta* (świętej wdowy) mieć zdolność transformacji faktów biograficznych w figury pamięci oraz czci o charakterze parenetycznym i panegirycznym.

Nie będzie zapewne nadmiernie odkrywczym stwierdzenie, że dla potrydenckich czy – szerzej – barokowych autorów kościelnych źródłem owego wzorca były *Żywoty świętych* Piotra Skargi traktowane jako prefiguratywny zbiór motywów, swoiste kompendium stylistyczno-narracyjne i fabularne umożliwiające reprodukcję idealnych figur ascetycznych w zgodzie z potrydenckimi normami hagiograficznej reprezentacji. Analiza obecności wątków właściwych Skargowskiemu żywotom wdowim w jezuickich „biografiach świętych” – autorstwa Wysockiego, Makowskiego, Susligi – prowadzi do zasadnego wniosku, że biografie te stanowią rezultat świadomego gestu narracyjnego ukierunkowanego na stylizację enkomiaistyczno-parenetyczną. Gest ów miał także motywację panegiryczno-dziękczynną i odwoływał się do autorytatywnego wzorca hagiograficznego wypracowanego właśnie przez Skargę, którego żywoty wdów pełniły funkcję matrycy modelującej proces hagiografizacji innych postaci kobiecych – związanych z zakonem jezuitów zarówno poprzez działalność fundacyjną, jak i status protektorek wspólnoty. Oczywisty wydaje się fakt, iż sam Skarga przy tworzeniu własnego modelu opierał się na źródłach europejskich. Między innymi na pismach Pedra de Ribadeneiry (1526–1611) – hiszpańskiego jezuitę, biografę Ignacego Loyoli, autora popularnych zbiorów hagiograficznych i pism polityczno-religijnych. Jego hagiograficzny warsztat i jezuicka wizja świętości były jednym z głównych wzorców, z których korzystał Skarga przy komponowaniu i aktualizowaniu własnych żywotów – obok podstawowego dla Skargi kompendium Wawrzyńca Suriusa. Badacze wprost wskazują na korzystanie przez Skargę z tekstów Ribadeneiry (m.in. z żywotu Ignacego) oraz na podobieństwo parenetyczno-kaznodziejskiej strategii przedstawiania świętych (por. Fros, 1991, s. 173–174, 188–189). Skarga więc również adaptował oraz „polonizował” materiał. Brak tu miejsca na szersze porównanie punktów stycznych oraz różnic między polskim a hiszpańskim autorem. Warto jednak zaznaczyć, że zjawisko dostosowania form miało miejsce nie tylko na gruncie polskim, ale także europejskim. U Skargi wyjątkowo mocno akcentowane jest macierzyństwo i rola rodziny jako przestrzeń realizacji świętości. Widać troskę o „przykłady dla polskich kobiet” w realiach społeczeństwa stanowego. I choć typologia postaci oraz emocjonalna retoryka są zbieżne, Skarga skupia się na wymiarze

dydaktycznym, podkreśleniu praktycznej lekcji dla polskich kobiet i kwestiach patriotyczno-religijnych. Cuda są ograniczane, a akcent przesuwany na moralną aplikację i przykład dla współczesnych; kobiece żywoty u Skargi bywają krótsze, mniej narracyjnie rozbudowane, ale bardziej bezpośrednio moralizatorskie (por. Ceccherelli, 2003, s. 55–61, 72–85; Kapuścińska, 2008, s. 133–140, 180–197). Tego rodzaju schematyzacja przedstawień, zakorzeniona w normatywnym dyskursie świętości, pełniła zarazem funkcję społeczno-towarzyską – pozwalała włączyć świątobliwe protektorki oraz ich rodziny w dzieje Towarzystwa Jezusowego oraz Kościoła powszechnego. Realizacje bio-hagiograficzne stanowiły więc – z tej perspektywy – dar ofiarowany rodzinom zmarłych wdów jako forma literackiego upamiętnienia, duchowego zadośćuczynienia i trwałego wyrazu wdzięczności ze strony instytucji zakonnej.

Funkcjonalizacja motywów „węzłowych” w kreacjach autorów jezuickich

Już wstępna analiza żywotu Sieniawskiej pozwala dostrzec bardzo charakterystyczne, repetytywne motywy, wyraźnie manifestujące się zarówno w innych siedemnastowiecznych „świętych biografiach” – choćby w hagiografizujących wizerunkach Katarzyny Wapowskiej czy Doroty Barzinej, jak i w Skargowskich *vitae* wdów – a więc postaci znacznie odleglejszych historycznie i geograficznie, m.in. Pauli Rzymianki, Ryktrudy, Elżbiety Węgierskiej, Brygidy Szwedki. Jeśli spojrzymy na strukturę fabularną wszystkich wskazanych tekstów, dostrzeżemy wspólne, konsekwentnie zawiązywane „węzły” bio-hagiograficzne: apoteozę świętości rodu i zacności urodzenia, pochwałę cnoty niewieściej i umiłowania czystości, wyjaśnienie decyzji rodziny o wydaniu panny za mąż, ekspozycję czystości małżeńskiej lub wstrzemięźliwości seksualnej po narodzinach potomstwa, informację o śmierci męża oraz decyzji o pozostaniu we wdowieństwie, przekaz o wychowaniu dzieci w świętości i przeznaczeniu ich na służbę Bogu, ukazanie doświadczenia śmierci dziecka lub dzieci, przedstawienie praktyk ascetycznych oraz dzieł miłosierdzia, w tym – zwłaszcza – patronatu nad instytucją kościelną, demonstrację cudów związanych z działalnością wdowy, wreszcie – przedstawienie momentu świętej śmierci.

Zobrazowane w tabeli zestawienie obecności wskazanych „węzłów” w Skargowskich żywotach wdów oraz w późniejszych realizacjach bio-hagiograficznych Wysockiego, Makowskiego i Susligi okazuje się naprawdę spektakularne, gdyż unaocznia nieprzypadkową powtarzalność struktur fabularnych, które wszak we wszystkich badanych realizacjach jezuickich ujawniają się w sposób wyrazisty i wysoce systematyczny. Z perspektywy badań nad recepcją i transmisją wzorców świętości najważniejszy wydaje się fakt, że analogiczne komponenty w tym samym stopniu obecne są w „historycznych” realizacjach Skargi, co we „współczesnych” projekcjach jego młodszych współbraci. Stopień powtarzalności zidentyfikowanych elementów wynosi blisko 88%, co – w kontekście zestawienia jednostek hagiograficznych obejmujących postaci z różnych epok historycznych, od IV do XVII wieku – stanowi rezultat wyjątkowo wysoki. Pomimo znacznego zróżnicowania chronologicznego obserwujemy więc trwałość oraz ciągłość określonych schematów. Oczywiście, wypada zdać sobie sprawę, że we wszystkich realizacjach pewne „węzły” pojawiają się w wyniku presji konwencji; pełnią wtedy funkcję abstrakcyjnego, niemotywowanego biograficznie konstruktu literackiego zgodnego z normatywnym wzorcem

świętości; inne z kolei pojawiają się selektywnie, w zależności od faktograficznego kontekstu *vita* danej postaci. Autorzy żywotów operowali bowiem repertuarem figuratywno-fabularnym w sposób dość elastyczny, dostosowując konwencjonalne komponenty do indywidualnych cech portretowanej wdowy – tak, by uzyskać maksymalną zgodność, faktograficznie potwierdzoną lub prawdopodobną. Pomimo uwarunkowań lokalnych i osobowych funkcjonalizacja tych elementów w strukturze tekstu pozostawała jednak spójna, co świadczy o ich zakorzenieniu w stałym, dobrze utrwalonym paradygmacie hagiograficznym.

Chociaż poszczególne „węzły” – motywy czy toposy – nie zawsze były reprezentowane z jednakowym natężeniem i w jednakowych proporcjach, ich implementacja w analizowanych tekstach pozostawała zasadniczo tożsama pod względem funkcjonalizacji. Wypada podkreślić, iż powtarzalne schematy fabularno-narracyjne miały pełnić w obrębie wszystkich żywotów wdowich analogiczne funkcje – już to wspierać proces „panegiryzacji” i „parenetyzacji” postaci poprzez budowanie obrazów jej doskonałości, już to ilustrować modelową realizację ideału wdowiej świętości, już to – wreszcie – umożliwiać odbiorczyniom rozpoznawanie bliższych im wzorców pobożności oraz zalecanych modeli postępu duchowego.

Na marginesie trzeba dodać, że pokazana wyżej konwencjonalizacja czy schematyzacja struktur hagiograficznych nie jest swoista dla piśmiennictwa parenetycznego kręgu jezuickiego – ma ona źródło w późnoantycznej oraz średniowiecznej hagiografii, a „kanoniczność”, konwencjonalność, schematyczność biografii matrony nabożnej i wdowy widoczna jest już w wielu wcześniejszych żywotach i w realizacjach przedskargowskich – choćby w wizerunkach hagiograficznych błogosławionej Doroty z Mątówów, świętej Kingi, czy świętej Jadwigi Śląskiej (zob. Michalski, 2004, s. 61–73; Puchalska-Dąbrowska, 2013). Niemniej w przypadku realizacji jezuickich mamy do czynienia z sytuacją szczególną i w zasadzie świeżą, niemającą ustalonej przed soborem trydenckim tradycji – mianowicie z przenoszeniem kanonicznych schematów hagiograficznych na biografistykę „pań świeckich”. Trudno oprzeć się wrażeniu, że dla Wysockiego, Makowskiego, Susłigi szczególnie atrakcyjny był potencjał panegiryczno-dziękczynny owych schematów, niezwykle ważny dla biografistyki fundatorek i patronek instytucji zakonnej. „Biografie święte” pełniły však rolę retorycznych aktów wdzięczności, w których narracja o świętości spletała się z gestem uznania dla hojności i wsparcia materialnego udzielanego przez zamożne szlachcianki-wdowy. Wniosek nasuwa się sam: panegiryczno-parenetyczny portret „wdowy pobożnej” był – w mniejszym lub większym stopniu – determinowany przez finansowy wymiar relacji między nią a wspólnotą zakonną, co w praktyce skutkowało idealizacją jej postaci przez adaptację schematów hagiograficznych na potrzeby pochwały, komemoracji, jak również propagowania pożądanych postaw w zakresie praktykowania szeroko pojętej cnoty oraz – i to w nie mniejszym stopniu – hojności wobec Towarzystwa Jezusowego. Jezuickie portrety bio-hagiograficzne wdów pełniły zatem potrójną funkcję: utwierdzały wszechstronnie autorytet wdowy jako heroicznej niewiasty, której krew „dzielna i mocna do cnót świętych zakwitnęła” (Skarga, 1862, s. XXXV), wzmacniały prestiż instytucji zakonnej, która pozostawała beneficjentem jej donacji, a nadto zachęcały inne kobiety do naśladowania wdów w ich pobożności, cnocie, dziełach i szczodrości. Nawiasem mówiąc, portrety świątobliwych szlachcianek były znakomitym wzorem parenetycznym, gdyż wydawały się znacznie bliższe, bardziej swojskie i rodzime niż utrwalone w hagiografii średniowiecznej wizerunki władczyń.

Bohaterka	Święta Paula Rzymianka	Ryktruda wdowa Księżna	Elżbieta Węgierska	Brygida wdowa Szwedka	Katarzyna Wapowska	Dorota Barzi	Elżbieta Sieniawska
Motywy							
Dziedziczenie świętości oraz zachość urodzenia	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Cnota niewieścia oraz umiłowanie celibatu	☒	✓	✓	✓	✓	☒	✓
Małżeństwo	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Wstrzemięźliwość seksualna	✓	✓	✓	✓	✓	☒	✓
Śmierć męża oraz wdowieństwo	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Wychowanie dzieci w świętości	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Przeznaczenie dzieci Kościołowi	✓	✓	✓	☒	✓	☒	✓
Śmierć dzieci	✓	✓	☒	☒	✓	✓	✓
Asceza	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Patronat	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Cuda lub cudowności	☒	✓	✓	✓	✓	☒	☒
Śmierć	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓

Retoryczne strategie quasi-hagiograficznej kreacji etosu *sancta vidua*. Idealizacja w jezuickich żywotach (nie)świętych fundatorek a „panegiryzm laudacyjny”

Wspomniany wymiar laudacyjno-dziękczynny „biografii świętych” ujawnił się dopiero po soborze w Trydencie, gdy część tekstów bio-hagiograficznych powstających w środowiskach zakonnych, w tym jezuickich, zaczęła przyjmować formę panegirycznych narracji służących apoteozie współczesnych postaci oraz pochvale ich powiązań instytucjonalnych, majątkowych, ideologicznych. Jedną z najbardziej znaczących – a zarazem pomijanych w badaniach – grup bohaterów tych tekstów stanowią kobiety-fundatorki; wdowy, zaangażowane w chwałę Kościoła szlachcianki, patronki i dobrodziejki klasztorów oraz kolegiów, których świętość nie wynikała z formalnego kultu, lecz dowartościowania ich praktyki życiowej, a także z logiki stratyfikacji zdominowanej przez kapitał ekonomiczny, społeczny, symboliczny. Trafnie zauważa przy tym Bernadetta Puchalska-Dąbrowska, że generalnym rysem polskiej hagiografii po-trydenckiej było redagowanie biografii bohaterów niekanonizowanych, ale zmarłych w opinii świętości i z tego tytułu otaczanych niesformalizowanym kultem. Prawdą jest też, że tendencje te zarysowały się szczególnie w XVII oraz XVIII wieku, kiedy to doszło do niespotykanego

na tak wielką skalę zjawiska sakralizacji bohaterów świeckich obojga płci, przede wszystkim władców lub przedstawicieli magnaterii i szlachty, w tym więc królowych i księżnych, mężatek, matek, wdów, fundatorek klasztorów, ascetek (por. Puchalska-Dąbrowska, 2013, s. 344).

Wspomniane bio-hagiograficzne portrety Katarzyny Wapowskiej, Doroty Barzinej oraz Elżbiety Sieniawskiej wypada uznać za przykłady zaistnienia owego zjawiska w praktyce, a zarazem za kontrpunkt tradycyjnych hagiograficznych narracji Skargi. W *Żywotach* dominują postaci kobiece odległe chronologicznie, należące do kanonu świętości ugruntowanego i utrwalonego w kulturowej pamięci Kościoła, których funkcje formacyjne bazowały na moralizatorskiej oraz dydaktycznej parenetyzacji. Odmienne natomiast prezentują się narracje autorstwa Makowskiego, Wysockiego, Susligi, których teksty – nie tracąc waloru parenetycznego – eksploatują kanoniczną konwencję żywotu wdowy (*vita viduae*) w celu wyzyskania dożącego „laudacyjnego panegiryzmu” (zgoła jednak innego niż enkomiaistyczność związana z formalnym kultem świętych), wzmagając do tego perswazyjność przekazu przez operowanie czasową bliskością oraz społeczną kongruencją portretowanych postaci. To właśnie na gruncie tych różnic można zaobserwować fundamentalną dywergencję kanonicznych realizacji hagiograficznych i potrydenckich reprezentacji bio-hagiograficznych; dywergencję ewidentną mimo wspólnoty fabularnych schematów, motywów i szeroko pojętej topiki.

U progu XVII wieku renoma zakonu jezuitów znajdowała się w zenicie, co przełożyło się na wzrost liczby jego patronów i protektorów, wśród których kobiety z kręgów szlacheckich odegrały rolę nader znaczącą. Dla zamożnych i ustosunkowanych niewiast przestrzeń religijna – zarówno instytucjonalna, jak i indywidualna – stawiała się sceną ich symbolicznej autonomii, swoistym polem emancypacyjnym, w którym możliwa była realizacja duchowych aspiracji, ale też społecznej sprawczości. Szczególną rolę pełniły na pewno praktykowane przez nie formy religijności i pobożności, a także dzieła miłosierdzia i inicjatywy społeczne – umożliwiające zaistnienie w zdominowanej przez dyskursy patriarchalne przestrzeni społecznej, kulturowej, kultowej, wreszcie – „wewnątrztekstowej”. Szczególną skutecznością odznaczały się pod tym względem wdowy, które dzięki odpowiedniemu majątkowi i ugruntowanej pozycji społecznej mogły zaznaczać swoją obecność nie tylko w dziejach lokalnej społeczności, ale też w historii Kościoła. Portretowana przez Susligę Sieniawska wolność duchową zyskiwała dzięki praktyce ascetyczno-mistycznej i aktywności modlitewnej [„O porządku, który miała w nabożeństwie i życiu duchownym”, „O umartwieniu jej, jako wewnętrznym, tak i powierzchwnym” (Susliga, 1629, k. C₂v; C₄r)], czynnie wspierającymi jej kompetencje w zarządzaniu wielkimi dobrami, a nadto uwrażliwiającymi ją na potrzeby „szermierzy kontrreformacji” – prężnie wzrastającego Towarzystwa Jezusowego i cenionych przez wdowę benedyktynek. Susliga w laudacyjnych passusach odnotował święte zasługi marszałkowej dla *Societas Iesu*, zwłaszcza ufundowanie kościoła, drukarni, biblioteki we Lwowie i zapewnienie lwowskim jezuitom ogromnego spadku na poczet zabezpieczenia wyposażenia oraz przyozdobienia nowo wybudowanej świątyni (zob. Susliga, 1629, k. Gr, G₄r). Sieniawska jawiła się nadto „jako święta”, ponieważ pozyskała zgodę papieża Pawła V, króla Zygmunta III Wazy i biskupa krakowskiego Piotra Tylickiego na realizację fundacji żeńskiego klasztoru benedyktyńskiego w Sandomierzu. Podobny *modus* świętości realizowały Katarzyna Wapowska, owdowiała w wieku czterdziestu paru lat fundatorka kolegium jezuickiego w Lublinie (zob. Wysocki, 1606, s. 8, 28–30), a także Dorota Barzi, pierwsza członkini utworzonego przez

Skargę Bractwa Miłosierdzia, której świętość obyczaju i ducha skutkowałą obfitymi jałmużnami na rzecz krakowskich jezuitów oraz kościoła św. Barbary (m.in. sfinansowanie naprawy organów, coroczna wypłata 800 florenów na rzecz nowicjatu jezuickiego, ofiarowanie kamienicy) (zob. Makowski, 1614, s. 40, Kuran, 2013, s. 269).

Kreacje wdów, wpisujące się w konwencję laudacyjno-parenetyczną, tworzyły nowy model kobiecej świętości – były to wizerunki, z jednej strony, bliskie odbiorczyniom przez swą współczesność, bliskość, aktualność, dostępność; z drugiej, mocno idealizowane, konstruowane wedle konwencji wzorcowego *vita*, gdzie elementy apoteozujące bohaterkę były przemieszane z wtrętami dydaktycznymi, projekcjami propagandowymi i – wspomnianymi już – formułami panegiryczno-dziękczynnymi. Dla zobrazowania warto pokazać tu wybrane tytułiki rozdziałów żywotu Sieniawskiej, które układają się w katalog powinności i cnót świętej panny, małżonki, wdowy: „O nabożeństwie Paniej Marszałkowej w panieńskim stanie”, „Jako dana w stan małżeński i o pobożnej śmierci małżonka jej”, „O nabożeństwie jej, gdy została wdową”, „O porządku, który miała w nabożeństwie i życiu duchownym”, „O umartwieniu jej, jako wewnętrznym, tak i powierzchwnym”, „Jako mężnie i statecznie stanu swego wdowiego przestrzegała”, „Jako ćwiczyła córki swoje, aby je sposobiła do klasztoru”, „O rozmaitych cnotach Pani Marszałkowej, a napierwej o wierze”, „O nadziei, którą zawsze w Panu Bogu pokładała”, „O miłości jej przeciwko panu Bogu”, „O miłości jej przeciwko bliźnim swoim”, „O poświęceniu córki jej na ksienią, i o śmierci jej samej dziwnie nabożnej” (Susliga, 1629, k. B₂v-G₂r).

W zestawieniu przedstawionym w tabeli dostrzegalna jest wyraźna koncentracja motywów silnie sfunkcjonalizowanych w obrębie struktury narracyjnej. Choć obecne są także inne, mniej jednorodne tematycznie elementy, to właśnie te dominujące motywy – będące swoistymi punktami węzłowymi – konstytuują ramy wszystkich siedmiu (quasi)hagiograficznych narracji. (Ograniczenia objętościowe niniejszego opracowania nie pozwalają na ich wyczerpującą analizę porównawczą, jednak w dalszej części tekstu przyjrzymy się trzem kluczowym dla tej rekonstrukcji kategoriom: zacności urodzenia, wdowieństwu oraz patronatowi).

(Re)konstruowanie wdowiej świętości

W hagiograficznej konstrukcji postaci św. Pauli (12 lutego) Skarga w sposób modelowy ukazuje triadę wskazanych wyżej motywów-kategorii:

była Paula święta rodzaju starych onych Rzymian sławnych Scypionów i Grachów zacnością świecką i wielkimi bogactwy od P[ana] Boga obdarzona [...] Trzydzieści lat mając, śmiercią męża swojego owdowiawszy, wszytką się na służbę Bożą udała [...] potym nabudowała klasztorów męskich i panieńskich i na pielgrzymy rozmaitych gospód (Skarga, 1598, s. 130–131).

Analogiczne komponenty obecne są w żywocie św. Ryktrudy (23 maja):

Za czasów króla francuskiego Dagoberta [...] rodzicy tej to ś[więtej] Ryktrudy, Ernoldus i Lechia, bogobojni i prawi Chrystusowi słudzy będąc, córkę pobożnie w cnotach chrześcijańskich wychowali.

[...] W wielkim smutku będąc ona wdowa święta, męża płakała tak jako ta, która wielką miłość pokazywać ku niemu winna jest; wszakże tak się po śmierci jego ucieszyła, jakoby męża nigdy nie pragnęła, czystości swej utraconej żałując. [...] I za radą ś[więtego] Amanda klasztor sobie Marcyjanas obrała. Rychło potym ś[więty] Amandus króla ubłagał, iż [...] ją i miejsce ono klasztoru jej, przywielejm, jakimi chciała, nadał (Skarga, 1598, s. 453–454).

Z kolei Brygida wdowa Szwedka:

z znacznych była rodziców, dziadów i pradziadów, i rodzajem, i pobożnością u Boga i u ludzi chwalebnych. Dziad jej i pradziad, i prawie naród wszytek osobliwego nabożeństwa ludzie byli, sprawiedliwi, bogobojni, ludziom i Bogu mili. [...] Namowiła go [męża] do chowania wiecznej czystości, którą on Panu Bogu ślubował, i wstąpiwszy do zakonu cystercyjsów w Walwastrze klasztorze chwalebnie żywota dokonał. Po jego śmierci Brygida prawdziwie się wdową stawiając [...] ustawiła regułę mniszek, którą od Pana miała, w klasztorze Watstenie (Skarga, 1598, s. 686–688).

Natomiast Elżbieta Węgierska:

[...] królewna miała ojca króla węgierskiego Jędrzeja, a matkę Gertrudę. Oboje nie tylko świecką jasnością w szerokich i wielkich państwach i w niezliczonych bogactwach, ale tą, która prawie zalecenie daje, bogobojnością znamienite. [...] [Mąż] na te się wojnę zamorską wyprawił. I przyjachawszy do Sycylii do cesarza, tam żywota szczęśliwie, sprawiony sakramenty z ręki patriarchy jerozolimskiego, dokonał. Gdy tę nowinę Helźbiecie [...] powiedziano, płacząc rzewno rzekła: „Gdy mi brat mój umarł (bo tak go zwała) mnie też świat i próżność jego umrze”. [...] Jest miasto w Hesyjy Marburg, w którym radził jej Konrad [Konrad z Marburga – spowiednik], aby sobie mieszkanie albo klasztor zbudowała. I naprędce tak uczyniła (Skarga 1598, s. 1019–1023).

W *Żywotach* Piotra Skargi reprezentacje świeckiej świętości wdowiej pojawiają się z większą częstotliwością i różnorodnością. Przykłady omawiane w artykule stanowią jedynie próbę egzemplifikacji skonwencjonalizowanych mechanizmów narracyjnych oraz zilustrowania retorycznej sprawności autorów jezuickich w zakresie adaptacji dyskursu hagiograficznego oraz – szerzej – programu formacyjno-dewocyjnego do lokalnie ukonstytuowanych konfiguracji kulturowych. Wiemy wszakże, że uwzględniając obowiązujące wzorce percepcji religijnej, paradygmaty myślowe i dominujące modele mentalności zbiorowej, członkowie *Societas Iesu* wykazywali szczególną zdolność do adaptacji konwencji narracyjnych do potrzeb różnych grup odbiorców – kierując się właściwymi dla nich uwarunkowaniami społecznymi, obyczajowymi, ideologicznymi, światopoglądowymi. Umiejętność ta była, rzecz jasna, oparta na intelektualno-duchowym programie *Bildung* i podyktowana akomodacyjną polityką zakonu (zob. Kapuścińska 2016, s. 157–159). Generalnie jezuitów trzeba uznać za wyjątkowo sprawnych mistrzów adaptacji form i metod nauczania do zmieniających się dynamicznie realiów, kontekstów, uwarunkowań. Owa plastyczność pedagogiczno-retoryczna tkwi w klasycznej tradycji retorycznej, m.in. Cyserona i Kwintyliana, jak i w renesansowym humanizmie, które jezuici świadomie zintegrowali w swojej edukacji i kaznodziejstwie (por. O'Malley, 1993, s. 100, 211–215, 253–264).

To właśnie owa polityka akomodacji zakonu zadecydowała o tym, by archetypiczną dyskursywną ramę *vita viduae* zaangażować do bieżących celów oraz zadań Towarzystwa – tworząc narrację promującą wskazany przez Skargę model świętości świeckich, a zarazem propagując ideał zaangażowania wysoko urodzonych wdów w sprawy zakonu, jego rozwój i pomyślność, także materialną. Laudacyjny wymiar tekstów był też czynnikiem usposabiającym rodziny zmarłych wdów do wspierania misji jezuickiej. Natomiast konwencjonalna, kanoniczna rama strukturalno-fabularna gwarantowała właściwą interpretację „biografii świętej”. Zauważmy, że w ramie Skargowskiej umieścił kaznodziejskie rozważania o Barzynie Makowski:

Była ta cna pani domu znakomitego, z ojca Gaspra Goryńskiego, z matki Agnieszki Sobockiej zanie urodzona; herb jej przedniejszy z ojca był Róża, z matki trzy Róże. Kwiat ten między kwieciami innym przodkuje, a dom ten między familijami nie pośledź idzie. [...] Następuje ostatnia dusze próba stan wdowi, w którym ta bogobojna pani tak żyła, jakoby bez krwi i ciała aniołem była. Drogi to przed laty był klejnot i wielki ornament Kościoła powszechnego wdowa; czciło ten stan duchowieństwo [...]. Jeszcze nas i posług naszych tak dalece nie znała, gdyśmy się tu wprowadzić mieli, a pa-trzcie co uczyniła [...] jako nas z swymi towarzyszkami przywitała [...] a toż czyniła domowi temu, ściany, ławy, stoły, pawiment sama swą zącą ręką myła [...] (Makowski, 1616, s. 7, 15, 38).

Kreacja Makowskiego jest nader ciekawa z jednego jeszcze względu. Jego quasi-hagiograficzna narracja została włączona do kazania na rocznicę śmierci bohaterki. Zamyśl krakowskiego jezuity, pozwalający połączyć oratorski gest laudacyjny z dyskursem parenetyczno-panegirycznym o orientacji formacyjnej (por. Kuran, 2013, s. 268, 272–282), służył tu więc nie tylko upamiętnieniu, lecz również zaawansowanej perswazji oraz prezentacji bohaterki jako osoby predestynowanej do „świętości kulturowej”. Co symptomatyczne, zmiana formuły genologicznej z oratorskiej na bio-hagiograficzną nie wpływa na konstrukcję dyskursu o zacności urodzenia, wdowieństwie i fundatorskiej aktywności także w żywotach Katarzyny Wapowskiej i Elżbiety Sieniawskiej. Zauważmy, że u Wysockiego jego struktura jest w zasadzie identyczna jak w żywotach Skargi czy realizacjach Makowskiego i Susligi:

Za panowania Miecislawa, pierwszego chrześcijanina, monarchy i księcia polskiego [...] Robert Vitellius Włoch [...] na Arcybiskupstwo Gnieźnieńskie był posłany. Przyjechał też z nim w te kraje Paulinus brat jego domu zacnego Witellinów [...]. Z niego początek wziął w królestwie tym zacny dom i familija starodawna Ciołków [...]. Z tego tak starożytnego domu, wielmożna ta pani poszła. [...] Po takich przenosinach do stanu wdowiego, snadnie sobie przypomniła, co za ćwiczenie w stanie panińskim miała i chcąc przeszłych lat szkody i omieszkania wetować, i za nie Panu swemu jaką nagrodę uczynić, do stanu wdowiego, jako z powołania boskiego, wszytkę myśl i serce swoje obróciła. [...] Za staraniem swym otrzymała do dynowskiego kościoła Brastwo Panny Maryjej Wianku Różanego, od ojca Melchiora prowincyała ojców zakonu kaznodziejskiego. [...] kolegium w Lublinie za pomocą Bożą stanęło, a onę między fundatory policzyło (Wysocki, 1606, s. 1–2, 8, 16, 29).

Susliga wykorzystał te same struktury, co jego poprzednicy. Widzimy u niego amplifikację znamienitego pochodzenia Sieniawskiej, ukazanie wdowieństwa jako impulsu do przemiany oraz pochwałę działań fundacyjnych jako potwierdzenia duchowego autorytetu *sancta vidua*.

Relację bohaterki z Towarzystwem Jezusowym przedstawił on przy tym jako świadomą i intencyjną, opartą na głębokiej identyfikacji ideowej i religijnej:

Urodzenie jej [...] było zacne. Ojciec jej Anzelm z Leżenic Gostomski, wojewoda rawski, którego dziadowie niemal od początku narodu naszego zdawna zasiadali w senacie [...]. Matka paniej marszałkowej Zofija z Wielkiego Szczawina, białagłowa nabożna – i ta z rodziców zacnych zrodzona. [...] Pogrzeb małżonka swego we Lwowie odprawiwszy [...] zaczęła nowy żywot duchowny [...] postanowiła u siebie mocno, a potem to i ślubem utwierdziła, że w stanie wdowim już miała Panu Bogu służyć. [...] upodobała sobie zakon ojców *Societatis Iesu* [...] widziała jako ten zakon zastawiał się za prawdziwą wiarę przeciwko kacerstwom wszelakim. Słuchała też jako wiele na nowym świecie nawracali pogańskich narodów [...]. Do tego świadoma będąc posług duchownych wielu ojców zakonu tego, po długich namysłach postanowiła sobie ten zakon fundować we Lwowie, gdzie były majątności jej blisko (Susliga, 1629, k. B_v, C_v, E_r-E_v).

Zaskakująca zgodność siedmiu analizowanych narracji hagiograficznych poświęconych wdowom ujawnia istotną regularność dyskursywną, wpisującą się w ustabilizowane schematy konstrukcji świętości kobiecej. W tradycji hagiograficznej genealogia i pochodzenie społeczne pełnią funkcję prefiguratywną – status rodu antycypuje przyszłą świętość protagonistki, co koresponduje z konwencją idealizacji rodzinnej już w hagiografii późnostarożytnej. Zarówno model antyczny, jak i nowożytny eksponują moment wejścia w stan wdowi jako kluczową cezurę egzystencjalną oraz punkt zwrotny w fabularnej dynamice *vitae* – jest to symboliczne przejście od statusu matrony do roli ascetki i fundatorki, często podejmującej działania o charakterze quasi-sakralnym, bliskie akcjom kobiet konsekrowanych – mniszek czy mistyczek. Mimo konwencjonalnych deklaracji autorek i autorów, że bohaterki wykazywały od młodości pragnienie życia dziewiczego, nie występują one – nieco paradoksalnie – przeciwko decyzjom rodzin o wydaniu ich za mąż, co w tekstach amplifikowane jest jako przejaw heroicznej cnoty posłuszeństwa (*oboedientia*). Narzucenie pannom małżeństwa nie niweczy wszelako ich przyszłej świętości – przeciwnie, przedwczesna śmierć małżonka może być interpretowana jako boski wyrok i sygnał umożliwiający realizację powołania duchowego w zgodzie z ideałem wdowieństwa na wzór świętej Pauli.

Raz jeszcze podkreślimy, że w przypadku postaci takich jak Barzina, Wapowska czy Sieniawska wdowieństwo stanowi impuls do intensyfikacji działalności na rzecz Kościoła, w tym mecenatu sakralnego, szczególnie w kontekście relacji z Towarzystwem Jezusowym. W tym ujęciu wdowa-magnatka czy szlachcianka staje się mediatorką między światem doczesnym a sferą *sacrum*, pełniąc funkcję świeckiego ekwiwalentu świętej poprzez model duchowego patronatu. Znaczące jest, że korpus analizowanych narracji otwiera *vita* świętej Pauli – jej relacja z Hieronimem ze Strydonu zostaje przywołana jako archetypiczny wzorzec relacji duchowego przewodnictwa, który ulega replikacji we wczesnonowożytnych konstrukcjach hagiograficznych, przedstawiających arystokratki jako protektorki i córki duchowe jezuitów. Tym samym hagiografia jezuicka nie tylko realizuje cele teologiczno-edukacyjne, lecz także pełni funkcję ideologiczną i społecznotwórczą, utrwalając wzorce kobiecej duchowości zgodne z normatywnym dyskursem epoki potrydenckiej.

Zestawienie badanych postaci pozwala zauważyć ewolucję modelu kobiecej świętości – od świętości kanonicznej, ascetycznej i cudotwórczej do form naturalnych: bardziej świeckich, opartych na aktywności fundacyjnej i mecenacie, wpisujących się w kontekst potrydenckiej religijności i kontrreformacyjnej wiadomości. Nowożytnie bohaterki wpisują się w nurt, który nazwałabym świecką świętością kobiet – ich quasi-hagiograficzne żywoty są konstruowane w duchu paradygmatu, który Skarga zarysował w *Przemowie* do już pierwszego wydania *Żywotów* (Skarga, 1579); paradygmatu „świętości dla każdego”, kto praktykuje cnotę i trwa w miłości Boga i bliźniego – jak, co pokazali młodszy bracia hagiografa, Barzina, Wapowska, Sieniawska.

W tym miejscu warto także zwrócić uwagę na krystalizującą się na bazie owych siedmiu żywotów swoistą samozwrotność tekstów hagiograficznych. Susliga i inni jezuici biografiowali wdów nie tylko „kierując” biografią swych bohaterek w sposób właściwy hagiografii, ale też one same, podejmując się umiłowanej *lectio divina* oraz – co autorzy, zwłaszcza jezuicy, w sposób intencjonalny eksponują – lektury żywotów, budują swój etos i modelują życie na wzór bohaterek *vitae*. Trudno wątpić, że w ten sposób dochodziło w tekstach do swego rodzaju sprzężenia konstrukcji literackiej i rzeczywistości biograficznej. Choć przy tym większość przedstawionych faktów znajduje potwierdzenie w źródłach historycznych, narracja hagiograficzna wzmacnia je poprzez hiperbolizację oraz strategię laudacyjną, nadając całości wyraźnie panegiryczno-laudacyjny ton.

Wnioski

Konstrukcja analizowanych „świętych biografii” nie pojawia się *ex nihilo*, lecz ma swoje źródło w przetwarzaniu utrwalonych wzorców narracyjnych wywiedzionych z tradycji hagiograficznej, zwłaszcza z modelu Skargowskiego, oraz w świadomej partycypacji bohaterek w dyskursie naśladownictwa świętych – *imitatio sanctitatis* (por. Kuran, 2013, s. 277). Autorzy sięgają po znane od *Vitae Antonii* (zob. Nehring, 1999, s. 179–180) figury i strategie retoryczne, wzmacniając perswazyjny i parenetyczny wymiar tekstów. Retoryka milczenia (*rhetorica silentii*) (por. Kapuścińska, 2008, s. 53; Stępniewska, 2022, s. 20–21), stosowana przez jezuitów, pozwalała na taką redakcję materiału, by zachować wysoką spójność obrazu moralnego, nie poprzez falsyfikację, lecz przemilczenie lub reinterpretację cech niepożądanych.

W ten sposób biografie Wapowskiej, Barzinej i Sieniawskiej zostały włączone w paradygmat hagiograficzny – jako żywoty świętych matron – w duchu radykalnej ascezy, kenotycznego umniejszenia i mariologicznego wzorca kobiecości. Praktyki cielesnego umartwienia, przedstawiane jako dowód duchowej doskonałości, pełnią też funkcję afirmacji kobiecej sprawczości w ramach religijnej kultury patriarchalnej. Szczególnie w przypadku Sieniawskiej uruchomione zostały strategie dyskursywne mające na celu neutralizację lub reinterpretację kontrowersyjnych cech jako przejawów „świętego szału” (zob. Kuran, 2013, s. 275). Susliga o Sieniawskiej pisał wszakże:

miała też w zwyczaju, że na łóżku swoim, wedle stanu jej usłanym, Krucyfiks na noc kładła, sama zaś układała się na gołej belce, abo na gołej ziemi, sukno podle siebie położywszy: Dyscypliny czyniła na tydzień czasem trzykroć, czasem czterokroć [...] kiedy dyscypliny nie czyniła [...] tedy jednak po wszystkim ciele wydawały się na niej blizny, abo dęgi świeże od biczowania (Susliga, 1629, k., C₄r).

Trudno nie wspomnieć w tym miejscu, że kobieca asceza i związane z nią praktyki, zwłaszcza w kontekście religijnym, mogą być postrzegane zarówno jako forma duchowego doskonalenia i naśladowania Chrystusa, jak i jako element masochistycznych tendencji, w których cierpienie cielesne łączone jest z duchowym uniesieniem i ekstazą oraz zyskuje wymiar seksualny. Umarywanie ciała, biczowanie, kary cielesne nie tylko łączyły mistyczki z męką ukrzyżowanego Jezusa, ale, w niektórych przypadkach, miały charakter zbliżony do masochistycznych zachowań. Owe skłonności, zdefiniowane jako poszukiwanie przyjemności poprzez ból, mogą być przenoszone na sferę duchową, w której cierpienie jest uważane za drogę zbliżenia do Boga. Asceza staje się narzędziem ich duchowej władzy. W świecie, gdzie kobiety były ograniczone przez patriarchalne struktury Kościoła i społeczeństwa, ich duchowe cierpienie i ekstaza stawały się środkami uzyskiwania wpływów w sferze duchowej (por. Kuchowicz, 1989, s. 20–21; Pac, 2009, s. 532–533, 540; Conolly, 2013, s. 189–190, 193–194, 299; Wielichowska, 2016, s. 128; Iwanicki, 2017, s. 80; Wanat, 2022, s. 97–98). Jednak nawet te wyraźne elementy protoplastycznych emancypacyjnych załączków nie świadczą o tym, że feminizm był w jakimkolwiek stopniu motorem napędowym tych kobiet (por. Wielichowska, 2016, s. 128).

Ów „święty szal” interpretowany mógł być w zgoła odmienny sposób. Jeszcze sto lat po śmierci Sieniawskiej Niesiecki zanotował kilka wstrząsających faktów:

trafiło się raz, iż pewny Zakonnik otrzymawszy z Rzymu pozwolenie, żeby mógł do inszego zakonu się przenieść, prosił ją o instancja, żeby mu u Starszych jego w tym dopomogła: żadną miarą przyłożyć się do tego nie chciała, przydając, każdy prawi w swoim pierwszym powołaniu powinien być kontent [...]. Darowano jej raz pieska i pięknego i bardzo małego, do którego, że trochu afektu przyłożyła, i podczas w modlitwie roztargę jej czynił, kazała go kryjomo utopić [...]. Z tejsze żarliwości o chwałę Boską, żydowskiego narodu nienawidziła: modliła się w prawdzie za nich [...]. Na rok przed jej śmiercią, młodź żydowska zesromociła figurę męki syna Bożego, ujęła się o to żarliwie, i lubo instancyj tak duchownych osób, jako i wielu panów zacnych za niemi zachodziły, uwieść się ani prośbom ani upominkom nie dała. Dekret stanął, aby wszyscy Żydzi starzy, śmierć młodzi swojej okupując, szubienicę nowo zbudowaną, do starej szubienice z procesją na ramionach nieśli, młodź one swawolną, kat u szubienice (Niesiecki, 1738, s. 280–283).

Nie sposób doszukać się takich skaz „na świętości” w biografiach Wapowskiej, Barzinej i Sieniawskiej, przemilczane zostają zarówno potencjalne napięcia związane z finansowym wspieraniem Towarzystwa Jezusowego, jak i skutki pogarszającego się stanu zdrowia bohaterów, które mogły wpływać na ich relacje rodzinne oraz społeczne (por. Kuran, 2013, s. 270).

Żywoty wdów jezuickich stanowią zatem nie tyle odzwierciedlenie biograficznej prawdy, ile efekt literackiego aktu memoriału – osadzonego w retoryce parenetycznej i podporządkowanego formacyjnemu celom zakonu. Stworzenie pośmiertnej pochwalno-parenetycznej biografii wdowy wspierającej jezuitów było niejako powinnością zakonu, ale biografia ta nie mogła budzić kontrowersji. Nie chodziło więc o idealizację, a o stworzenie przestrzeni interpretacji tego, co w biografii nie zostanie wypowiedziane, a o czym wiedzieli współcześni. Oczywiście praktyka ta doczekała się także krytyki. W sferze teologii i kaznodziejstwa jezuita stali się głównymi kaznodziejami kontrreformacji. W konsekwencji działalność jezuitów od początku miała

charakter nie tylko duszpasterski i edukacyjny, lecz także wyraźnie apologetyczny i polemiczny. Równocześnie ich działalność edukacyjna miała charakter nie tylko intelektualny, lecz także ideologiczny: sieć kolegiów kształciła elity lojalne wobec katolicyzmu i przygotowywała młode pokolenia do życia w duchu uchwał Soboru Trydenckiego. *Ratio studiorum*, oficjalny program nauczania z 1599 roku, łączył klasyczne formy humanistyczne z jednoznacznym celem konfesyjnym, jakim było ugruntowanie katolickiej ortodoksji. Jezuita pełnili również funkcje polityczne, stając się spowiednikami i doradcami katolickich monarchów, co sprawiło, że odgrywali rolę w sporach o władzę i legitymizację władzy królewskiej. Tego rodzaju zaangażowanie sprawiło, że jezuita stali się symbolem kontrreformacji i obiektem ataków. Przedstawiano ich jako armię papieską, manipulującą sumieniami i polityką, zarzucano im relatywizm moralny, a także bezwzględność wobec przeciwników religijnych (por. O'Malley, 1993, s. 1–2, 120–128, 136–140, 210–220, 284–300; Bireley, 2003, s. 25–32; Zieliński, 2020, s. 215–221, 223–225, 229).

Opisywana w tym artykule zażyłość była również jednym z głównych argumentów literatury antyjezuickiej, m.in. sławnego *Monita privata Societatis Jesu* (1614) tradycyjnie przypisywanego Hieronimowi Zahorowskiemu. Choć dziś tekst uważany jest za sfałszowany lub przynajmniej delegitymizowany przez historyków jako „instrukcje” zakonu, jego treść wykorzystuje kilka stałych motywów antyjezuickich, szczególnie zaś utrzymywanie wpływów przez sekretną pracę konfesjonału i pozyskiwanie bogatych protektorek/wdów. Obszary poświęcone wdowom rzekomo instruuja jezuitów, jak zachęcać wdowy do zachowania wdowieństwa, administrowania ich majątkiem na korzyść Towarzystwa, a przez konfesjonał uzyskiwać wpływ na ich sumienia albo władzę nad ich sumieniami. I choć samo dzieło jest obecnie „unieważnione”, działania zakonu sprawiły, iż sam konstrukt propagandy antyjezuickiej mógł powstać oraz powiełać stereotypy o rzekomej chciwości i „uwodzielskich” praktykach jezuitów. Powstające zaś w kręgu Towarzystwa dzieła kreowały scenariusze zaprzęgane jako dowód rzekomej niemoralności i cynizmu jezuitów. Tekst i jego obieg były przez wieki toposem antyjezuickich oskarżeń (por. Maryks, 2025, s. 1–11, 16, 188–200).

Z tej perspektywy trudno oprzeć się wrażeniu, że konstrukcja świętości prezentowana w biografiach bohaterek jest w dużej mierze efektem literackiej kreacji autorów związanych z Towarzystwem Jezusowym. Konstatacja ta nie oznacza jednak kwestionowania autentycznej pobożności czy głębokiej religijności wdów-protektorek. Należy przy tym podkreślić, że konwencja o charakterze emfatyczno-heroizującym, zastosowana w tekstach, nie została wywołana w celu deformowania rzeczywistości społecznej, ale pełniła funkcję aktu komemoracji – wyrazu wdzięczności wobec protektorów oraz mechanizmu wpisywania ich w oficjalny nurt kulturowej pamięci religijnej. Model ten nie powstał w XVII stuleciu; raczej stanowi on efekt długotrwałej ewolucji, kondensującej kilkusetletnią tradycję hagiograficznego przedstawiania świeckiej świętości. Jego źródła tkwią w jezuickiej doktrynie wychowawczej (*Bildung*), idei programowej formacji religijnej oraz świadomie kształtowanej narracji hagiograficznej, służącej realizacji celów formacyjnych i społecznych zakonu.

Bibliografia podmiotowa

- Makowski, A. (1614). *Roczna i wieczna pamiątka Jaśnie Wielmożnej i Miłościwej Paniej, Jej M[os]ci P[aniej] Doroty z Ojźrzanowa Barzinej, wojewodzinej krakowskiej. W kościele ś[więtej] Barbary od ojców profesów Societatis Iesu, 10 dnia kwietnia wznowiona i z katedry kaznodziejskiej przy mszy żałobnej wystawiona*. Kraków: w drukarni Andrzeja Piotrkowczyka.
- Monita privata (secreta) Societatis Iesu* (2025). Oprac. R. A. Maryks. Leiden/Boston: Brill.
- Niesiecki, K. (1738). *Korona polska*. T. 2. Lwów: drukarnia Jezuitów.
- Skarga, P. (1579). *Żywoty świętych Starego i Nowego Zakonu z Pisma Świętego i z poważnych pisarzów, i doktorów kościelnych wybranych*. Wilno: z drukarniej i nakładem Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła: Jan Ślęcki.
- Skarga, P. (1598). *Żywoty świętych Starego i Nowego Zakonu na każdy dzień przez cały rok wybrane z poważnych pisarzów i doktorów kościelnych [...], k temu kazania krótkie [...] przez [...] Piotra Skargę [...] przebrane, uczynione i w język polski przełożone, teraz znowu przez niegoż przeglądane i czwarty raz w druk podane [...]*. Kraków: w drukarni Andrzeja Piotrkowczyka.
- Skarga, P. (1862). *Żywoty Świętych Starego i Nowego Zakonu*. T. 1. Petersburg: M. Wolff.
- Susliga, W. (1605). *Theoremata de anno ortus et mortis Domini, deque universa Jesu Christi in carne oeconomia*. Grätz: excudebat Georgius Widmanstadius.
- Susliga, W. (1629). *Żywoť jaśnie wielmożnej Elżbiety z Leżenice Sieniawskiej*. Kraków: w drukarni Andrzeja Piotrkowczyka.
- Wysocki, S. (1606). *Kształt pobożności, to jest żywot świętobliwy i śmierć chwalebna [...] Katarzyny z Maciejowic Wapowskiej*. Kalisz: w drukarni Wojciecha Gedeliusza.

Bibliografia przedmiotowa

- Bireley, R. (2003). *The Jesuits and the Thirty Years War: Kings, Courts, and Confessors*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burke-Gaffney, W. (1937). Kepler and the Star of Bethlehem, *Journal of the Royal Astronomical Society of Canada*, 31, 417–425.
- Ceccherelli, A. (2003). *Od Suriusa do Skargi: studium porównawcze o „Żywotach świętych”*. Tłum. M. Niewójt. Izabelin: Świat Literacki.
- Connolly, A. (2013). *Toksyczni święci, czyli o kulcie cierpienia w chrześcijaństwie*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Fros, H. (1991). Źródła „Żywotów Świętych” Piotra Skargi, *Pamiętnik Literacki*, 82 (3), 171–194.
- Iwanicki, J. (2017). Kulturowe hagiografie – przemiany wzorów świętości w chrześcijaństwie, *Przegląd Religioznawczy*, 60 (2), 75–86.
- Jasiński, D. (2010). Retoryka w służbie hagiografii w żywocie Szymona Głupka, *U schyłku starożytności – Studia Źródłoznawcze*, 9, 39–62.
- Kapuścińska, A. (2008). *Żywoty świętych Piotra Skargi: hagiografia, parenetyka, duchowość*. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Kapuścińska, A. (2013). Recepcja Skargowskiej metody parenetycznej w polskim żywotopisarstwie XIX wieku. Prokop Leszczyński OFMCap (1812–1895) i ultramontańskie źródła „renesansu” hagiografii potrydenckiej, *Acta Universitatis Lodzensis. Folia Litteraria Polonica*, 21 (3), 317–344.

- Kapuścińska, A. (2016). *Theatrum meditationis. Ignacjanizm i jezuityzm w duchowej i literackiej kulturze Pierwszej Rzeczypospolitej – źródła, inspiracje, idee*. W: A. Nowicka-Jeżowa (red.). *Drogi duchowe katolicyzmu polskiego XVII wieku* (s. 119–229). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kazańczuk, M. (1995). Korona polska Kaspra Niesieckiego jako dzieło religijne. *Pamiętnik Literacki*, 86 (2), 139–151.
- Kucharzewski, F. (1872). *O astronomii w Polsce. Materyały do dziejów tej nauki w naszym kraju*. Paryż: Nakładem Biblioteki Kórnickiej.
- Kuchowicz, Z. (1989). *Żywoty niepospolitych kobiet polskiego baroku*. Łódź: Wydawnictwo Towarzystwa Krzewienia Kultury Świeckiej
- Kuran, M. (2013). Hagiograficzny wizerunek świętobliwej wdowy Doroty Barzi – konstruowanie wzorców osobowych w kazaniu o Adama Makowskiego „Roczna i wieczna pamiątka”. W: M. Kuran, K. Kaczor-Scheitler, M. Kuran, D. Szymczak (red.). *Piśmiennictwo zakonne w dobie staropolskiej* (s. 267–284). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Michalski, M. (2004). *Kobiety i świętość w żywotach trzynastowiecznych księżnych polskich*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Nehring, P. (1999). „Exordium” w łacińskich żywotach świętych z IV i V wieku, *Acta Universitatis Copernici. Historia*, 31, 179–199.
- O'Malley, J. W. (1993). *The First Jesuits*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
- Pac, G. (2009). Kobiety, asceza i władza nad ciałem w późniejszym średniowieczu, *Przegląd Historyczny*, 100 (3), 525–545.
- Pac, G. (2016). Problem świętości władców we wczesnym i pełnym średniowieczu: przypadek Polski na tle europejskim, *Historia Slavorum Occidentis*, 11 (2), 90–121.
- Panuś, K. (2022). *Kaznodziejstwo*. T. 2. Kraków: UNUM.
- Puchalska-Dąbrowska, B. (2008). Trzy korony księżnej: postać św. Elżbiety Węgierskiej w funkcji wzorca osobowego w hagiografii polskiej XVI–XVIII wieku, *Studia Teologiczne*, 26, 325–344.
- Puchalska-Dąbrowska, B. (2013). Błogosławiona Dorota z Mątów jako wzorec świeckiej świętości w hagiografii XVII i XVIII wieku, *Studia Elbląskie*, XIV, 344–357.
- Sachs, A. J., Walker, B. F. (1984). Kepler's View of the Star of Bethlehem and the Babylonian Almanac for 7/6 B.C., *Iraq*, 46 (1), 143–155.
- Sokołowska, K. (2004). Elementy retoryki w hagiografii Floriana Jaroszewicza „Matka świętych Polska”, *Poznańskie Studia Teologiczne*, 16, 265–281.
- Stępniewska, J. (2022). Ideał parenetyczno-pedagogiczny w „Żywotach świętych” ks. Piotra Skargi. Geneza i funkcje dzieła. *Przegląd Historyczno-Oświatowy*, 2–3, 17–30.
- Wanat, E. (2022). *Pieprzyć wstyd. Historia rewolucji seksualnej*, Warszawa: Filtry.
- Wielichowska, S. (2016). „Feministyczny” rykoszet? Charakterystyka polskiego pisarstwa poświęconego historii żeńskich zgromadzeń zakonnych oraz kobiet świętych i błogosławionych. W: J. Kolbuszewska, R. Stobiecki (red.). *Historia i pamięć: studia i szkice historiograficzne* (s. 127–153). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Witkowska, A. (2009). *Sancti. Miracula. Peregrinationes*. Lublin: Wydawnictwo Werset.
- Wojtowicz, M. (2018). Postać św. Anny jako wzorec osobowy w polskim żywotopisarstwie potrydenckim. W: B.M. Puchalska-Dąbrowska, E.A. Jurkowska (red.). *Wzorce osobowe w dawnej literaturze i kulturze polskiej* (s. 85–103). Białystok: Wydawnictwo Prymat.
- Zieliński, S. (2020). Jezuita i reformacja w syntezach szkoły Lelewelowskiej. Lelewel, Moraczewski i Schmitt, *Nasza Przyszłość*, 134, 209–232.

Hagiographization of Jesuit panegyric biographies on the example of the life of Elżbieta Łucja Sieniawska by Wawrzyniec Susliga (“The Life of the Most Illustrious Lady [...] Elżbieta of Leżenice Sieniawska”, Kraków 1629) and the bio-hagiographic narratives of Szymon Wysocki and Adam Makowski

Summary

The article attempts to compare three quasi-*vitae* of women authored by writers associated with the Society of Jesus – Wawrzyniec Susliga, Adam Makowski, and Szymon Wysocki – against the background of Piotr Skarga’s “Lives of the Saints”. The analysis focuses on the use of hagiographic models, rhetorical strategies, and the construction of female sanctity in the spirit of *imitatio Christi* and the Mariological ideal. The author also examines the functions of hagiographic motifs, the rhetoric of silence, and the ways in which these texts served the Jesuits’ formative purposes, while situating themselves within cultural religious memory and female proto-feminist agency while remaining within the boundaries of confessional doctrine.

Słowa kluczowe: Wawrzyniec Susliga, Piotr Skarga, Towarzystwo Jezusowe, hagiografia kobieca, wdowieństwo, retoryka parenetyczna/dydaktyczna

Keywords: Wawrzyniec Susliga, Piotr Skarga, Society of Jesus (Jesuits), female hagiography, widowhood, parenetic/didactic rhetoric