

# Grzegorz Ryś

---

## Dwa oblicza polskiej religijności ludowej w średniowieczu

---

Saeculum Christianum : pismo historyczno-społeczne 3/1, 33-48

---

1996

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez **Muzeum Historii Polski** w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. GRZEGORZ RYŚ

## DWA OBLICZA POLSKIEJ RELIGIJNOŚCI LUDOWEJ W ŚREDNIOWIECZU

Z całą pewnością można powiedzieć, że jeszcze pół wieku temu studia nad średniowieczem i jego duchowością ograniczały się – gdy chodzi o ich przedmiot – ściśle do kręgów elitarnych, wręcz arystokratycznych. Milcząco zakładano, że zapisaną w teologicznych summach, synodalnych postanowieniach oraz regułach zakonnych wiarę biskupów, teologów i mistyków, można przypisać całemu społeczeństwu wieków średnich, we wszystkich jego przejawach, i to niezależnie od etapu rozwoju tysiącletniej przecież epoki<sup>1</sup>.

W 1955 roku Etienne Delaruelle w dwóch kolejnych artykułach poświęconych religijności średniowiecznej „upomniał się” o zwykłego chrześcijanina tego czasu, pragnąc go zobaczyć nie tyle przez stworzone przez niego źródła, ale „tam, gdzie on żyje, w swoim mieście i w swoim kościele”<sup>2</sup>.

Trzeba było jednak czekać jeszcze z górą dwadzieścia lat, aby intuicję mediewisty z Tuluzy podjęli następcy: Manselli, Le Goff, Sumption, Davis, Morris, Burke i in. W latach osiemdziesiątych ukazały się pierwsze próby syntez na temat pobożności popularnej – najpierw w języku angielskim, następnie rosyjskim, wreszcie niemieckim (w 1990 roku)<sup>3</sup>.

W Polsce pierwszą większą próbą odpowiedzi na postawiony w ten sposób problem naukowy była przygotowana pod redakcją Bronisława Gerdemka praca zbiorowa pt. *Kultura elitarna i kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, a następnie prace: Aleksandra

<sup>1</sup> A. Guriewicz, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*. Tłum. Z. Dobrzyński. Warszawa 1987 s. 7.

<sup>2</sup> E. Delaruelle, *Le piété popolare nel secolo XI, oraz La piété popolare alla fine del Medioevo* (w:) *Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche*. T. III: *Storia del Medioevo*. Firenze 1959 s. 309-332 oraz 515-537.

<sup>3</sup> M.in. C. i R. Brooke, *Popular Religion in the Middle Ages. Western Europe 1000-1300*. Londyn 1984; G.J. Cuming, D. Baker (ed.), *Popular Belief and Practice*. *Studies in Church History* 8:1972; D. Dinzelbacher D.R. Bauer (Hrsg.), *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*. Paderborn 1990.

Gieysztor, Jerzego Kłoczowskiego, a zwłaszcza s. Aleksandry Witkowskiej<sup>4</sup> i Stanisława Byliny.

Wszystkie te opracowania zachwiały z pewnością mitem o jednoznacznie chrześcijańskim średniowieczu. Wiara *illitteratorum*, stanowiących przecież absolutną większość Kościoła, okazała się jednak inna od wiary duchowych elit, odmienna w akcentach, odmienna w formach wyrazu, bardzo odmienna dla swoich związków z magią.

Pojawia się jednak pytanie, czy obalając jeden mit, nie zaczęto przypadkiem budować innego anty-mitu „o niechrześcijańskim średniowieczu” – które w swej religijności miało zachować z pogaństwa wszystko oprócz imion swoich bogów;

- którego najważniejszą zasadą postępowania wobec Sacrum było „do ut des”;
- które świętych czciło bardziej niż Boga;
- które wreszcie „cudownością” mierzyło każdy przejaw transcencji?

Wywodzący się z różnych szkół historycznych „mistrzowie podejrzeń” tropili takie średniowiecze przede wszystkim w wielkich pielgrzymkowych sanktuariach u grobów znanych świętych – cudotwórców, przyjmując za podstawowe dla swych badań źródło zbiory miraculorum.

To prawda, że w żadnym okresie historii Kościoła pielgrzymka nie miała tak wielkiego i tak różnorodnego znaczenia, jak w średniowieczu. W umysłach tamtych ludzi pielgrzymka stanowiła (zwłaszcza pielgrzymka do Ziemi Świętej) wyjątkową formę *imitationis Domini*, powtórzenie dramatu życia Chrystusa; była też – dla jej związku z ideałem ubóstwa – znakiem dominującej w tej epoce postawy odrzucenia świata. Mnisi iroszkoccy uczynili z niej na całe średniowiecze formę pokuty. Penitencjały przewidywały nawet „wieczną” pielgrzymkę, jako pokutę za najcięższe grzechy (np. zamordowanie bliskiego krewnego), znajdując uzasadnienie dla takiej praktyki w biblijnej *Księdze Rodzaju*: wszak sam Bóg skazał Kaina za bratobójstwo na dożywotnią tułaczkę<sup>5</sup>. W sytuacjach zagrożenia

<sup>4</sup> Nieocenione wprost znaczenie dla badań nad średniowieczną religijnością ludową w Polsce posiadają prace s. Witkowskiej dotyczące zbiorów miraculorum, związanych z kultami najbardziej popularnych świętych, a także z rozwijającym się u kresu średniowiecza kultem jasnogórskiego obrazu Matki Bożej. Wśród tych publikacji na czoło wysuwa się niewątpliwie wydana w 1984 roku książka *Kulty pątnicze piętnastowiecznego Krakowa. Z badań nad miejską kulturą religijną*.

<sup>5</sup> J. S u m p t i o n, *Pilgrimage. Anz Image of Mediaeval Religion*. London 1975 s. 92-113 oraz 302; B. P r z y b y s z e w s k i, *Romańskie kościoły pielgrzymkowe*. Kraków 1979 s. 13; B. W a r d, *Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record and Event 1000-1215*. Trowbridge 1987 s. 124; P. B a u m a n n, *The Deadliest Sin: Warnings against Avarice and Usury on Romanesque Capitals in Auvergne*. Church History 59:1990 s. 13; Mc Neil (1990) S. W i l s o n (ed.), *Saints and their Cults*. Studies in Religious Sociology, Folklore and History. Cambridge 1983 s. 13.

życia, zdrowia czy mienia stanowiła najczęstszy przedmiot ślubu składanego Bogu czy któremuś z Jego Świętych. Była wreszcie jednym ze zwykłych obowiązków chrześcijanina – aktem religijności tego okresu, która uciekała od abstrakcyjnych rozważań w możliwie najbardziej realny, namacalny konkret (obraz, relikwie itp).

Czy znaczy to jednak, że ludową pobożność średniowiecza można sprowadzić do ruchu pątniczego?!

„Wy, którzy szukacie św. Jakuba i świętych w Rzymie,  
Szukajcie Świętej Prawdy < tzn. Chrystusa >  
bo On może zbawić was wszystkich”

– radził swoim współczesnym William Langland, autor XV-wiecznego dzieła *The Vision of Piers Plowman*, a tym, którzy zdecydowali by się wyruszyć na tę szczególnego rodzaju pielgrzymkę, podpowiadał plan wędrówki: „Muszą oni iść przez Łagodność, aż dojdą do Sumienia, następnie przejść przez potok Bądź – opanowany – w – mowie brodem koło fortu zwanego Czciw – swoich – rodziców. Dalej trzeba minąć Nie – przysięgaj – na – próżno i Nie – pożądaj, przejść obok Nie – kradnij oraz Nie – zabijaj, potem przez most Módl – się – dobrze, na którym Łaska jest odźwiernym, a jej pomocnikiem Nawróć – się, dochodzi się do ciasnej bramy Raju”<sup>6</sup>. Słowa te wyrażają nie tylko narastającą w XIV i XV w. krytykę pielgrzymek, ale także przekonanie, że stanowią one peryferyjną praktykę chrześcijańską, a istotne w życiu religijnym postawy dostępne są każdemu bez wyruszania w żadną drogę – w domu i w kościele parafialnym.

Jeśli mediewista, będzie chciał opisywać średniowieczne Chrześcijaństwo jako wypowiadające się głównie przez pielgrzymkę, konsekwentnie będzie je postrzegał przez źródłową soczewkę mirakulów. Jeśli jednak idąc za sugestią Langlanda, przyjmie, że miracula pokazują wprawdzie szeroki, ale jednak tylko margines pobożności, to będzie musiał rozglądać się za innego typu źródłami, w większym stopniu rejestrującymi „powszednią” pobożność średniowiecznych „prostaczków”. Ważne jest, oczywiście, by wniknąć w religijne myślenie człowieka stojącego u grobu wielkiego świętego-cudotwórcy czy przed powszechnie czczonym obrazem; ale przecież nieporównywalnie ważniejsze wtedy, gdy klęka on w swoim parafialnym kościele przed znanym od dziecka krucyfiksem i wobec tej samej co tydzień Eucharystii<sup>7</sup>.

To pytanie o źródła nabiera szczególnego, wręcz priorytetowego znaczenia, wobec – coraz powszechniej podzielanej przez mediewis-

<sup>6</sup> Por. J. S u m p t i o n, op. cit. s. 290.

<sup>7</sup> Por. J. K r a c i k, *Drogi i bezdroża chrystianizacji w rodzimych kultach późnego średniowiecza*. Nasza Przeszołość. 64:1985 s. 269-279.

tów – wątpliwości, że uda się przypisać pojęcie „pobożności ludowej” do jakiejś ściśle określonej grupy społecznej czy stanu średniowiecznej populacji. W zbyt wielu swoich przejawach religijna kultura średniowiecznych elit w nieznacznym jedynie stopniu odbiega od tej przypisywanej tzw. „małym ludziom”.

Wszyscy niemal badacze przedmiotu podkreślają trudność w doborze takich źródeł. Stosunkowo łatwo wprawdzie jest zakreslić ich potencjalny krąg: *exempla* i związane z nimi bezpośrednio kazania, penitencjały, żywoty świętych (zwłaszcza *Złota Legenda*), popularne podręczniki teologiczne przeznaczone dla duchowieństwa, wreszcie pieśń religijna śpiewana *in lingua vulgari*, oraz ikonografia (szczególnie malarstwo ścienne i ołtarzowe) parafialnych kościołów. Nie wszystkie przecież wymieniane tu typy źródeł w równej mierze odbijają popularną pobożność. Przykładowo, kazania – nawet najpoprawniej teologicznie opracowane – formowały faktycznie wiarę *illitteratorum* jedynie o tyle, o ile były głoszone, sprawowana liturgia – o tyle, o ile była zrozumiała, teologiczne podręczniki – na miarę ich upowszechnienia.

I tak wydaje się, że liczbę najbardziej „popularnych” (gdy chodzi zarówno o geografie ich występowania, jak i o ich recepcję) źródeł, można zredukować do dwóch: pieśni w języku narodowym (wraz z podstawowymi tekstami katechetycznymi, recytowanymi w ramach cotygodniowego *exhortatio*) oraz ikonografii.

Wykorzystanie polskiej pieśni religijnej dla badań nad średniowieczną pobożnością ludową postulował już Aleksander Brückner. W roku 1923 pisał: „estetycznego zadowolenia z tych pieśni nie zacerpniesz, ale ich wiek sędziwy, nadzwyczajne znaczenie dla religijności ludowej zalecają je”<sup>8</sup>. Genialna intuicja wielkiego badacza nie doczekała się jednak, jak do tej pory, realizacji.

Najstarsze pewnie datowane polskie pieśni religijne śpiewane były przez lud w czasie procesji rezurekcyjnej; ich incipity zostały odnotowane w zaginionym dziś Graduale plockim z 1365 roku. Z procesją rezurekcyjną można również powiązać powstanie pierwszych zwrotek *Bogurodzicy*. Chociaż najstarszy znany obecnie jej zapis pochodzi z roku 1407, niemal wszyscy historycy literatury datują ją na wiek XIII. Podkreślają oni jednocześnie jej dojrzałość oraz wybitne wartości artystyczne, co nakazuje cofnąć datowanie przypuszczalnych, niezachowanych do dziś, pierwszych pieśni religijnych w języku polskim na XII, a nawet XI stulecie. Stanisław Rospond wylicza ogółem 14 zachowanych pieśni polskich z w. XIV

---

<sup>8</sup> A. Brückner, *Średniowieczna pieśń religijna polska*. Kraków 1923 s. 18.

i 89 z w. XV<sup>9</sup>. Liczba ta nie ogarnia jeszcze wszystkich średniowiecznych utworów, jako że – trzeba pamiętać – na tym polu czas trwania średniowiecza przedłuża się aż do poł. XVI wieku, gdy chodzi o rękopisy, i do 1520 roku, jeśli uwzględnić starodruki. W samym tylko kręgu bernardyńskim, skupionym wokół Władysława z Gielniowa, powstało ok. 80 pieśni (m.in. katechetycznych, dekalogowych) wykorzystywanych obficie w kaznodziejstwie oraz w paraliturgii<sup>10</sup>.

Przekaz pieśni, zastępujący najczęściej kazanie, sam w sobie często bardzo plastyczny i opisujący niejednokrotnie (zbyt ?) dosadnie wydarzenia z historii biblijnej, czy z życia świętych, uzupełniany był i sam z kolei wyjaśniał przedstawienia sztuki sakralnej, zwłaszcza malarstwa ściennego. Szczupłość zachowanego materiału nie pozwala na określenie stopnia powszechności wykonywania w polskich kościołach malowideł ściennych w okresie romańskim. Natomiast – gdy chodzi o okres gotycki – praktyka ta zdaje się być naprawdę powszechna, o czym świadczą stosunkowo liczne odkrycia polichromii w małych np. filialnych kościołach. W ogóle najwięcej malowideł ściennych przetrwało w parafialnych kościołach wiejskich, co niewątpliwie zasługuje na podkreślenie, gdyż to one przecież, a nie wielka sztuka katedr i kolegiat, kształtowały religijne pojęcia mas.

Takie było właśnie ich zadanie, zgodnie z panującą nieomal powszechnie w średniowiecznym Kościele zachodnim koncepcją *laicorum litteraturae*, sformułowaną dobitnie przez Grzegorza Wielkiego w dwóch sławnych listach do biskupa-obrazobórcy, Serena z Marsylii. Przekonanie o możliwości „uczenia się z malowideł”, znane przed Grzegorzem i potwierdzone powagą tego niewątpliwego twórcy średniowiecznego duszpasterstwa, wypowiedziało się następnie przez „kontemplatywną w swej istocie” sztukę romańską i narracyjną, chociaż nie rezygnującą z używania symbolu sztuki gotycką. Symbol, typologia, opowiadanie, przełożone na język malarstwa i rzeźby, nadawały kościelnej sztuce średniowiecza charakter przede wszystkim dydaktyczny. Charakter ten z kolei potwierdzała teologia, która ustami Akwinaty stawiała przed sztuką trzy cele: pouczać, przypominać przykłady z życia świętych i pobudzać pobożność. Jak się wydaje, analiza treści ukrytych w pieśniach (wraz z tzw. *adhoartatio* niedzielnym) oraz w malarstwie tablicowym i ściennym średniowiecznych kościołów może poprowadzić nas do złagodzenia

<sup>9</sup> S. Rospond, *Kościół w dziejach języka polskiego*. Wrocław 1985 s. 53.

<sup>10</sup> Por. W. Wydra, *Władysław z Gielniowa. Z dziejów średniowiecznej poezji religijnej*. Poznań 1992 s. 97-106; tenże, *Miejsce Władysława z Gielniowa w kształtowaniu się średniowiecznej poezji religijnej*. (w:) *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce*. Pod red. T. Michałowskiej. Warszawa 1993 s. 70-79.

niektórych przyjmowanych dotychczas niemalże z całkowitą pewnością twierdzeń na temat religijności ludowej, stawianych głównie na podstawie średniowiecznych zapisów miraculorum. Z konieczności zwrócimy tu uwagę jedynie na najważniejsze momenty tejże refleksji.

„Religia mirakulów” koncentruje uwagę swoich wyznawców na świętych – cudotwórcach, działających niezależnie od dalekiego i abstrakcyjnego Boga. Jest to także religia konkretna – zarówno, gdy chodzi o jej przedmiot (grób, relikwie) jak i cel (odzyskanie zdrowia, utraconego mienia itp.).

„Krzyżan Chrenza z Pietrzejowic zaczął chorować bardzo ciężko na ból głowy tak, że przez trzy dni nie jadł, nie pił, nie spał i nic nie widział. Ślubował odwiedzić grób św. Stanisława, a ponieważ nie mógł widzieć, więc ojciec jego zawiózł go do tego grobu na bydłeciu. A gdy pomodlił się, został uleczony, tak że ból głowy ustąpił i widział dobrze i wrócił do domu bez przewodnika. A stało się to, gdy kości wspomnianego świętego wydobywano z ziemi”<sup>11</sup>.

Bóg jest tu nieobecny, najczęściej w ogóle nie wspominany. Pierwszy plan w relacjach zajmuje grób oraz zachowane relikwie świętego. Cuda dokonują się niemal mechanicznie, w zamian za ich nawiedzenie lub przynajmniej jego obietnicę. Ta niezawodna, by nie powiedzieć „magiczna”, przyczynowość cechuje myślenie niemal każdego przeciętnego pątnika i pogłębia się z każdą następną otrzymaną lub zaśluszaną łaską.

„Religia obrazu i pieśni” zna, oczywiście, także świętych. Ale zna ich inaczej. Jako przykład przytoczmy być może najbardziej znamienity w tym względzie utwór, „*Świata wszego stworzycielu*”, poświęcony tzw. piętnastu świętym pomocnikom, zwanym także „wspomożycielami” (łac. *auxiliatores*). Ich kult, bardzo popularny we Włoszech i w Niemczech, a także na Słowacji (np. predelle ołtarza św. Mikołaja w Levocy i ołtarza św. Barbary w Banskiej Bystricy), żywy był niewątpliwie także w Polsce<sup>12</sup>. Wprawdzie wśród średniowiecznych zabytków polskiej sztuki sakralnej rzadko można natrafić na ich przedstawienie zbiorowe, niemniej stosunkowo często odnajdujemy ich indywidualne wyobrażenia; niektórzy zaś, jak np. Jerzy, Krzysztof, Katarzyna i Barbara, są najliczniej prezentowanymi z grona świętych. O św. Krzysztofie i Katarzynie śpiewano także

<sup>11</sup> *Cuda św. Stanisława*. (w:) *Średniowieczne żywoty i cuda patronów Polski*. Tłum. J. Pleziova. Opr. M. Plezia Warszawa 1987 s. 209.

<sup>12</sup> H. Lahrkamp, *Die Vierzehn Nothelfer im deutschen Sakralraum*. (w:) G. Schrejberin., *Die Vierzehn Nothelfer in Volksfrömmigkeit und Sakralkultur. Symbolkraft und Herrschaftsbereich der Wallfahrtskapelle, vorab in Franken und Tirol*. Innsbruck 1959 s. 119 Cidlińska, *Gotické křídlové oltáře na Slovensku*. Bratislava 1989 il. 26, 30, 75.

w języku polskim osobne pieśni, będące właściwie wierszowanymi legendami, opartymi zasadniczo na przekazie Złotej Legendy. Piętnastu (czasami było ich czternastu) *auxiliatores* wzywano na pomoc w bardzo konkretnych biedach i zmartwieniach dnia codziennego. Św. Jerzy to patron rycerzy, a z czasem także i rolników (w jego imię błogosławiono konie). Achacjusz był przyzywany w przypadku zagrożenia pożarem. Eustachy/Hubert, to patron myśliwych, zaś Błażej już od czasów starożytnych czczony był jako cudowny lekarz chorób gardła i opiekun bydła. Tą ostatnią domeną dzielił się ze św. Agidiuszem. Św. Erazm, opiekun żeglarzy i tokarzy, okazywał się także pomocny w chorobach brzucha. Dionizy to jeszcze jeden patron rycerzy. Św. Cyriak bronił swych wiernych przed demonami i złymi duchami, i wraz ze św. Krzysztofem wzywany był na pomoc w godzinie śmierci. Pantaleon, zgodnie ze swoją uprawianą za życia profesją, był patronem lekarzy; zaś lud wzywał go szczególnie w razie bólu głowy. Młodociany męczennik z początku IV w., Wit, uzdrawiał opętanych i chorych na epilepsję (nazywaną „tańcem św. Wita”); miał także dopomagać dziewczętom w znalezieniu męża. Ostatnią trójkę stanowią kobiety: Katarzyna. Barbara i Małgorzata. Pierwsza z nich roztaczała patronat nad światem nauki, a także nad balwierzami, szlifiarzami, młynarzami, garbarzami, powoźnikami, prądkami i drukarzami. Barbara chroniła przed nagłą śmiercią, a Małgorzata patronowała rolnikom, zapewniając korzystną dla zbiorów pogodę.

Nie bez wpływu na popularność „wspomożycieli w biedzie” pozostawała ich oparta na legendarnych motywach, przemawiająca do wyobraźni widza ikonografia. Św. Cyriak przedstawiany był zwykle z diabłem spętanym przezeń łańcuchem, Dionizy z własną głową trzymaną w rękach, a Krzysztof, legendarny olbrzym, dystansował swymi rozmiarami wszystkich wyobrażonych w kościele bohaterów wiary. Jerzy, odziany w pancerz, zmagił się ze smokiem, a delikatne piękno i spokój św. Barbary i Katarzyny ostro kontrastowały, w drastycznie ukazanych scenach męczeństwa, z okrucieństwem i obrzydliwością ich oprawców.

A jakimi ukazuje ich nasza pieśń? Pieśń liczy osiem strof; pierwsza, nie zachowana w całości, zwrotka brzmi następująco:

„Świata wszego Stworzycielu,  
I grzesznych Odkupicielu,  
Jezu nasz miłościwy;  
Z mocy diabła bezecnego  
Każdego wyrwał grzesznego  
< ..... >”<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Tekst pieśni – zob. N. Korolko, *Średniowieczna pieśń religijna polska*, Wrocław 1980 s. 265nn.



Może ta zwrotka wprawić w zdumienie mediewistę przywykłego już do stwierdzeń o świętych, którzy jako „bliscy” i „swoi” wyparli „abstrakcyjnego” i „odległego” Boga na peryferie religijnej świadomości średniowiecznych chrześcijan. Oto pieśń, w zamierzeniu poświęcona możliwie najbardziej „konkretnym” świętym – bliskim zwyktemu człowiekowi przez „obszar” swego działania, rozpoczyna się od bezpośredniego zwrotu do „miłościwego Boga”. To właśnie Jemu człowiek zawdzięcza najbardziej zasadnicze i największe dobrodziejstwa, które pieśń mu na nowo uświadamia: stworzenie, a więc życie, oraz odkupienie czyli uwolnienie spod władzy „bezecnego diabła” i ratunek w podstawowej ludzkiej biedzie, jaką jest grzech. Darem Boga dla doświadczanego rozmaitymi nieszczęściami losu człowieka są także święci. O tym mówi następująca zwrotka:

„Dależ też nam wspomóżenie  
Przez swych świętych przyczynienie,  
Gdy się modlą za nami;  
W każdej naszej złej przygodzie,  
Tak w niemocy jak i w szkodzie,  
Strzeżesz nas ich prośbami”.

Trudno doprawdy o poprawniejszą teologię. Moc Boga – jedyne Dawcy łaski została jasno i czytelnie podkreślona. Święci działają jedynie z Jego mandatu i woli, a cała skuteczność ich pośrednictwa jest wyłącznie funkcją ich modlitwy. Zanim, w czwartej (dopiero !!) strofie, pieśń wymieni swoich piętnastu bohaterów z imienia, wcześniej (w trzeciej zwrotce) podaje ich szczególny tytuł do chwały – męczeństwo:

„A nad nie są wybrani,  
Ktorzy ciężko mordowani,  
Krew swoją rozlewając,  
Swe żywoty potępili,

Przynajmniej na zauważenie zasługuje wyeksponowanie przez pieśń męczeństwa jako niewątpliwego kryterium świętości. Wszak mówimy o epoce, w której „święte” znaczyło przede wszystkim „cudowne”, a do chwały ołtarzy predysponowała nie tyle mozolnie wypracowana za życia i zweryfikowana godziną śmierci cnota, co liczba nadzwyczajnych interwencji zdziałanych już zza grobu. Naszym „wspomożycielem w biedzie” nieobca jest także oczywiście taka „skuteczność” pośmiertnego działania. Do czego jednak owa niezawodność jest potrzebna? Jakiej nadzieje z nią człowiek wiąże?

A przeto cie pilno proszę,

<.....>

Racysz mi dziś wysłuchać;  
Przez zasługę świętych twoich,

Miłych pomocników moich,  
 Ocz cię proszę, to mi daj.  
 Najpirwej zgładź moje winy  
 Napraw we mnie zwyczaj iny  
 Iżbym się mógł wstrzymywać;  
 Słuch i czujność, serce, oczy  
 Zawždy mieć na dobrej pieczy,  
 A i język powściągać”.

I chociaż zostali wymienieni po imieniu wszyscy *auxiliatores*, nie padła z nazwy żadna z przypisanych im konkretnych dziedzin działania. Jedyne nieszczęście, jakie pieśń wyszczególnia to opanowujący człowieka grzech i nałóg („zwyczaj iny”). Od nieszczęść losowych o wiele bardziej niebezpieczne są przywołane do złego zmysły: wzrok, słuch i język. Niepewny ich człowiek, świadomy realności Bożego sądu i potępienia, zwraca się w ostatniej zwrotce do świętych:

„Was też, wy moi rzecznicy,  
 Proszę stajcie przy mnie wszyscy,  
 Abych nagle nie zginął;  
 A po sądzie pospolitym,  
 Gdy zapłatę dadzą wszystkim,  
 Bych ja też cześć z wami wziął. Amen”

Czy więc rzeczywiście średniowieczny święty stał się „bogiem ludowym”? A może jest nim jedynie w świetle *miraculorum*? Dodajmy jeszcze i to, że zachowując o wiele poprawniejszą hierarchię pośredników i proporcję celów, a także właściwych do ich osiągnięcia środków, religia pieśni niczego od Boga nie żąda, lecz prosi; odwołuje się nie do magii, lecz do łaski i miłosierdzia. Jej odniesienie do *Sacrum* w niczym nie przypomina wszechobecnego w mirakulach schematu *do ut des*; bliższe jest jej raczej ewangeliczne zawierzenie i posłuszeństwo względem Boga.

Religii odbitej w mirakulach obojętne są niemal zupełnie zagadnienia dogmatyczne i etyczne. Redukuje je do niezbędnego minimum; czasami wręcz niebezpiecznie grozi ich deformacją. Źródło bowiem, z którego czerpie, nie jest zgoła nastawione na prezentację całości wyznawanego przez swych bohaterów *credo*, lecz jedynie jego wąskiego, niezbędnego wycinka (teologiczne znaczenie cudu, sens choroby i innych doświadczeń życiowych, czy omawiane już wyżej relacje zachodzące w trójkacie: Bóg-święci-człowiek). Nie interesuje go także, mimo podnoszonego przez historyków jego dydaktycznego charakteru, całościowy przekaz szczepionych na gruncie religii zasad moralnych. Owszem, czytając mirakula można niejednokrotnie odnieść wrażenie, jakby zawieszały one osąd moralny opisywanych zdarzeń a czasami wręcz zalecały nieprzystające do ewangelicznych

postawy etyczne. Czy taka jednak: a-dogmatyczna i a-moralna była religijność „ludu”, czy taki jest tylko charakter zapisów o cudach?

Religia pieśni i obrazu to religia – w godnym podkreślenia stopniu – oparta na Biblii, „uzupełnionej” co prawda apokryfem i legendą. Oczywiście, śpiewana czy malowana, *Biblia pauperum* nie jest nigdy całą Biblią. Zwłaszcza pieśń nie stanowi nigdy systematycznej katechezy, prezentującej wszystkie prawdy wiary. Przeciwnie, jedną z przypisanych do tej formy pouczenia cech jest jego okazynność; przede wszystkim związek z kolejnymi okresami roku liturgicznego. Ten zaś wydobywa z historii zbawienia tylko najważniejsze fakty: wcielenie Syna Bożego, jego śmierć odkupieńczą za grzechy ludzkości, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie, początek Kościoła w dniu Pięćdziesiątnicy. Te właśnie, podstawowe prawdy chrześcijańskie najczęściej były przedstawiane w malarskiej formie na ścianach i w ołtarzach średniowiecznych kościołów parafialnych. Stąd *Biblia pauperum* to przede wszystkim trzy pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju, a następnie ewangelia dzieciństwa i męki Chrystusa (choć mamy też pieśń o Hiobie!). Trzeba jednak podkreślić, że ten, zredukowany niewątpliwie do najistotniejszych jedynie fragmentów, przekaz Biblii nie sprowadza się do samej tylko narracji. Malowana i śpiewana Biblia chociaż rzeczywiście „uboga” i naiwna w formie wyrazu, niekoniecznie jest taką w zakresie przekazywanych treści. Przedstawiając wydarzenia i postacie z historii zbawczej, pozostaje w zasadzie wierna biblijnej narracji, najczęściej stanowiąc jej niemal dosłowny przekład). Zestawmy, przykładowo, dla ilustracji, fragment bożonarodzeniowej pieśni, pochodzącej z r. 1435, z odpowiadającymi mu wersetami Ewangelii wg św. Łukasza: W tej samej okolicy pasterze trzymali straż nocną nad swoją trzodą. Naraz stanął przy nich anioł Pański i chwała Pańska zewsząd ich oświeciła, tak, że bardzo się przestraszyli. Lecz anioł rzekł do nich: «Nie bójcie się! Oto zwiastuję wam radość wielką, narodził się wam, Zbawiciel, którym jest Mesjasz, Pan» (Łk 2,8 – 11).

Gdy pasterze w nocy paśli,  
 Stał przy nich anioł spasny,  
 Którzy widząc jasność Boską,  
 Bali się bojaźnią ciężką. Hallelujah  
 Rzekł im anioł: Nie bójcie się,  
 Ale owszem weselcie się,  
 Narodził się Zbawiciel wam,  
 Który rzezczo Chrystus Pan.  
 Hallelujah<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> A. Filaber, *Kolędy polskie w rękopisach XV i początku XVI wieku*. (w:) *Muzyka religijna w Polsce. Materiały i studia*. Pod red. J. Pikulika, T. 1. z 1. Warszawa 1975 s. 49.

Inna kolęda (z pocz. XVI w.), „Kiedy krol Herod krolował”, podąża raczej za relacją Mateuszową, przekładając na zrozumiały wszystkim język pieśni cały niemal drugi rozdział tejże Ewangelii: przybycie mędrców do Jerozolimy, audiencję u Heroda i jego naradę z arcykapłanami i faryzeuszami (nazwanymi tutaj „biskupami i licemiernikami”), znalezienie Dzieciątka w Betlejem dzięki wskazującej drogę gwiazdzie, złożenie darów: złota, kadzidła i mirry, powrót mędrców do domu i rzeź niewiniątek. Niczego nie przeoczył autor pieśni, nie pominął nawet przytoczonego przez Mateusza proroctwa Micheasza (!), wskazującego Betlejem jako miasto narodzin zapowiadanego Mesjasza<sup>15</sup>. I tak można by analizować wszystkie po kolei kolędy, a potem także pieśni pasyjne czy wielkanocne. Wszystkie stanowią swego rodzaju przekład Nowego Testamentu na język „ludowy”. Co ważne, pieśń i obraz nie relacjonują jedynie wydarzeń biblijnych, starają się także ukazać ich głębszy sens. Dla zilustrowania tej tezy pozostaniemy może w świecie kolęd, które w średniowieczu nie mają jeszcze nic z sielankowego nastroju, tak charakterystycznego dla twórczości polskiej (i nie tylko) następnych okresów. Chrystus średniowiecznych kolęd rodzi się, by cierpieć:

„Narodził się w ucierpienia  
Przez swego luda zawinienie”<sup>16</sup>

W niezwykle głęboki, a jednocześnie obrazowy sposób, wyraża tę prawdę pochodzący z I poł. XV w. utwór „*Jezu Chryste nasza radość*”, który począwszy już od trzeciej strofy przemienia się z kolędy z pieśń pasyjną i eucharystyczną.

„Witaj mego tworca ciało  
Iżes mi się widzieć dało,  
Tak jako smartwychwstało (...)  
I święta kry racz zawitać,  
Z tego ciała dałaś się lać,  
Iżes świata nie chciała dac,  
By ji żarła pkielnia przepaść.  
Racz mię ty sobie napoić (...)  
Aby mi czart nie mógł szkodzić”<sup>17</sup>

Z taką treścią kolęd doskonale korespondowała zwłaszcza wczesnośredniowieczna ikonografia Bożego Narodzenia. W romańskiej rzeźbie nowo narodzony Chrystus, ciasno obwiązany i owinięty w płótno, przypominające z pewnością bardziej grobowy całun niż pieluszki, spoczywa zwykle nie w żłóbku lecz – odpowiednio

<sup>15</sup> Tekst pieśni K o r o l k o, *op. cit.* s. 105-108.

<sup>16</sup> Pieśń „*Zdrow bądź krolu anjelski*” – A. F i l a b e r, *op. cit.* s. 48.

<sup>17</sup> A. F i l a b e r *j.w.* s. 50.

wywyższonej – na kamiennym ołtarzu. To nie kwilące lub roześmiane radośnie Niemowlę, lecz położony na ołtarzu Chleb ofiarny i Zbawiciel, za grzechy swego ludu zabity i złożony w grobie. Tak właśnie, by wymienić choćby jeden przykład, przedstawił Go na początku XIII w. nieznany autor tympanonu w południowej ścianie kościoła parafialnego p.w. św. Mikołaja w Wysocicach.

Oczywiście, koncentrując uwagę „małych ludzi” na podstawowym, tzn. odkupieńczym wymiarze Bożego Narodzenia, kolęda nie rezygnuje z możliwości, aby przekazać im jeszcze inne związane z tym wydarzeniem prawdy teologiczne. Z upodobaniem, na przykład, podkreśla fakt dziewiczego poczęcia i zrodzenia Chrystusa. Nie zamierza przy tym jedynie wyrazić po prostu wiarę, że Jezus rodząc się z Maryi, „dziewictwu jej nic nie zaszkodził”; jej ambicją jest raczej przybliżyć i uzasadnić – na odpowiednim dla adresata poziomie – podaną do wierzenia prawdę:

„Jak słońce słońca nie kazi,  
Gdy promienie puszcza,  
Tak Boskie rodzenie  
Panieństwa nie rusza.”<sup>18</sup>

Są także momenty, w których kolęda zdaje się zapominać o prostocie słuchacza i prowadzi go ku niezwykle głębokiej refleksji nad wcieleniem, zbudowanej wokół tak charakterystycznych dla tejże tajemnicy kontrastów: nieogarniony niebem i ziemią Bóg mieści się w jasełkach, Gromowładca staje się płacziwy, Pan przyjmuje postać sługi, a odwieczny Stwórca otrzymuje życie od stworzenia:

„Corka, Matka Ojcowi,  
Ociec jej Synaczkciem,  
Dziw to jest niesłychany,  
Jako Pan wszystkiej chwały  
Zstał się służebnikiem”<sup>19</sup>.

Z przekazem dogmatu związane jest następnie pouczenie moralne, zawarte przede wszystkim w pieśniach dekalogowych oraz w recytowanych na każdej sumie formułach spowiedzi powszechnej. Zwłaszcza ta ostatnia uczyła rachunku sumienia nie tylko z zakresu dziesięciu przykazań, ale także dwóch przykazań miłości, grzechów popełnionych pięcioma zmysłami („weźrzeniem, słyszeniem, ukuszeniem, pomyśleniem, przemowieniem”) przykazań kościelnych, siedmiu grzechów głównych, oraz uczynków miłosierdzia. „Kaję się teże, iżem nie popełniał szęściora miłosierdzia. „Kaję się teże, ubożego łącznego nie nakarmił ani napojił, pustego nie obłożył, nagiego nie

<sup>18</sup> „Wesoły nam dzień nastał, Narodzenia” – zob. W. K o r o l k o, *op. cit.* s. 111.

<sup>19</sup> *Tamże*, s. 110.

przyodział, jętego nie ucieszył, niemocnego nie nawiedził, martwego do grobu nie przyprowadził; jakośm to często omudził, tego mi żal”<sup>20</sup>.

Tu w przekaz elementarnych chrześcijańskich zasad moralnych włączała się sztuka średniowiecznych kościołów parafialnych. Począwszy od 2 poł. XIV wieku jednym z jej ulubionych tematów stały się malowane na ścianach cykle moralizatorskie, na które składały się wyobrażenia siedmiu grzechów głównych, przeciwstawionych często uczynom miłosierdzia lub, jak np. w kościele par. w Jasionej, siedmiu sakramentom. W kościele p.w. św. Mikołaja w Bejskach dla ukazania siedmiu grzechów głównych wykorzystał nieznan autor sugestywnie dobrane symbole zwierzęce: kobieta grzesząca gniewem posiada niedźwiedzia, pychę – ropuchę, lenistwem – osła, obżarstwem – panterę, nieczystością – świnie.

Pieśń i obraz dostarczają także motywacji życia wedle przykazań. Oczywiście na pierwszym etapie ich rozwoju jest to przede wszystkim lęk przed karą, przede wszystkim wieczną. „Polskie piekło” przemawiało (podobnie jak na Zachodzie) używając konkretnych i wywołujących strach figur. Wciągając grzeszników, pożerało ich, paliło ogniem, krępowało sznurami lub łańcuchami, zachowując na wieki przed oczyma każdego z nich przyczynę potępienia: skąpcowi – worek pieniędzy, oszukującej karczmarce – beczkę piwa, „kosztym” – kości, a królom i biskupom – rekwizyty nadużywanej za życia władzy i nie spełnionych należycie obowiązków (koronę, infule). Nie pozostawiało przy tym wątpliwości co do spodziewanej proporcji potępionych i zbawionych: prowadzącej do nieba „ciasnej bramie” (zob. przykładowo, piętnastowieczne malowidło ścienne z fary w Stargardzie Gdańskim) przeciwstawiało szeroko rozwartą, zda się nigdy nienasyconą paszczę Lewiatana.

Czasami jednak, kara wieczna nabiera, częściej w utworach literackich niż w ikonografii, nieco innego i dojrzałego charakteru. Przeznaczona – co warto w tym momencie podkreślić – dla możliwie najszerszego kręgu odbiorców, gdyż wykorzystywana w widowiskach religijnych pieśń misteryjna „Nasz Zbawiciel Pan Bóg Wszchemogący” kończy się włożonym w usta samego Chrystusa opisem piekła. W opisie tym piekielny „placz i zgrzytanie zębów” ludzi potępionych jest następstwem nie tyle „gorzenia piekielnym ogniem” i „męczenia” przez diabelskich „katów”, co wiecznego „w sercu gryzienia”<sup>21</sup>. Nie kończące się nigdy wyrzuty sumienia, świadomość

<sup>20</sup> W. Wydra, W.R. Rzepka, *Chrestomatia staropolska. Teksty do roku 1543*. Wrocław 1984 s. 26-27.

<sup>21</sup> Zob. M. Korolko *op. cit.* s. 73.

zmarnowanej szansy, którą Chrystus, umierając na krzyżu, stworzył człowiekowi i wyrządzonej Mu w ten sposób niesprawiedliwości oraz wzgardy – oto niezwykle głęboki, specyficznie ludzki wymiar piekielnej kary. I tak wkraczamy w świat zupełnie innych – niż strach przed karą (doraźną lub wieczną) – motywacji moralności. To świat, w którym w miejsce „rozniewanego Boga” pojawia się *Vir dolorum*. „Kaję się – wyznawał każdej niedzieli wpatrzony w Niego (bo jest to jedno z najpowszechniej występujących w naszych kościołach przedstawień) nieuczony chrześcijanin, recytując Spowiedź powszechną – iżeśm (...) mego miłego Gospodzina ot mego sierca nie miłował, jego święte męki nie opłakał, jego świętych pięci ran nie opłakał”<sup>22</sup>.

Przedstawienie Chrystusa z towarzyszącymi Mu *arma passionis*, podobnie jak zbliżone do niego wyobrażenie Chrystusa w studni, kryje w sobie z pewnością wiele wątków treściowych. Historycy sztuki z naciskiem podkreślają jego eucharystyczną wymowę. W pieśni jednak *Vir dolorum* ukazany jest przede wszystkim w przejmujący sposób jako motyw do nawrócenia i walki z grzechem. Najdobitniej tę myśl wyraża pieśń misteryjna „Nasz Zbawiciel Pan Bóg Wszchemogący”. Zebranych w Galilei Apostołów ukazuje się zmartwychwstały Chrystus i pokazuje im swoje rany, mówiąc:

„Jaciem Krystus, Zbawiciel wybrany,

Obeźrzycie w moim ciełe rany,

Jakoć skrwawiony,

W Wielki Piątek na krzyżu zdrapany”<sup>23</sup>.

Uczniowie są zdumieni i pytają dlaczego obudzony do życia, pozostawił na swoim ciełe „niezliczone” znaki męki:

„Jakożeś je tak cało zostawił,

Gdys człowieczeństwo ze śmierci wybawił,

Kryste wybrany?

Czemu niezliczone twoje rany?”

Pan odpowiada – im, oraz wszystkim, którzy w swych parafialnych kościołach spoglądali na taką Jego postać:

„Zachowam je grzesznym ku żałości,

Sprawiedliwym ku wiecznej radości

Na dzień konieczny.

Kiedy przyjdę sędzia sędzić wieczny.

W ten sposób, przedstawienie Chrystusa – Męża Boleści ukazuje się jako kontynuacja treściowa, znanego już w sztuce romańskiej, motywu narzędzi męki Pana, umieszczanych nad Jego głową w scenach Sądu. „HOC SIGNUM CRUCIS ERIT IN CAELO, CUM

<sup>22</sup> W. Wydra W. R. Rzepka, *op. cit.* s. 27.

<sup>23</sup> Tekst M. Korolko, *op. cit.* s. 72-73.

DOMINUS AD IUDICANDUM VENERIT” – głosił napis wyrzeźbiony na krzyżu w głównym zachodnim portalu Sainte-Foy-de-Conques, i tę samą w treści katechezę otrzymywali parafianie małopolskich Bejsc wpatrując się w wykonane na centralnej ścianie prezbiterium malowidło. Nie piekło, lecz krzyż i swoje rany ukazywał im Chrystus-Sędzia jako ostateczną i właściwą dla oceny ludzkich czynów perspektywę. Odwoływał się tym samym nie tylko do strachu, ale także do głębszych uczuć, jak miłość, wdzięczność i współczucie.

Jakże daleko (w pojmowaniu tak zakresu, jak i motywacji chrześcijańskich postaw etycznych) odszedł średniowieczny „mały człowiek” od moralności książęcego zakazu i przymusu, oraz religijności sprowadzającej się do spełniania praktyk widocznych a wymiernych, jak grzebanie zmarłych na przykościelnych cmentarzach, obserwowanie postów i powstrzymywanie się od pracy w niedziele i święta?! Od prawa i zewnętrznych, wręcz magicznych, rytuałów do sumienia i motywacji wewnętrznych, oraz do religii odwołującej się do osobistego przeżycia, decyzji i uczuć.

W ten sposób, widzianą w świetle religijnych pieśni i tekstów katechetycznych *in lingua vulgari*, a także przedstawień sztuki sakralnej, wiarę *illitteratorum* (jej logos i ethos) cechuje, co należy podkreślić, niewątpliwy i przebiegający we właściwym kierunku rozwój. Inne źródła, a wśród nich przede wszystkim mirakula – takie same, co do treści i formy, tak w VI. jak i w XIII wieku – nie rejestrują go wcale, albo w minimalnym jedynie stopniu.

Nie chodzi wszakże o to, by wiarę obrazu i pieśni przeciwstawić w prosty sposób wierze mirakulów czy ksiąg pokutnych. Jedna i druga była z pewnością religią średniowiecznych „małych ludzi”. I nie tylko ich: Władysław z Gielniowa wypowiedział się jako duszpasterz nie tylko przez dydaktyczne i pełne głębokich uczuć pieśni, ale także przez napisany na przeł. XV/XVI wieku wierszowany „penitencjał” (!) *Taxate penitencie metrice (Annis decem peniteat presbiter, si carne ruat...)*<sup>24</sup>. Swym „sądowym” charakterem i takąż duchowością (racje prawa ponad racjami sumienia), oraz prezentowaną hierarchią ważności wad i grzechów (na pierwszym miejscu i najszerzej omówione grzechy przeciw czystości) dzieło to w niczym nie odbiega od swoich wczesnośredniowiecznych prototypów. Jakże inne rozumienie grzechu – jego odniesienie nie do prawa, lecz do męki poniesionej dla człowieka przez Chrystusa – prezentuje Władysław – autor pieśni „Jezusa Judasz sprzedał”.

<sup>24</sup> Zob. W. Wydra, *Władysław z Gielniowa...* s. 231-236



Jak w umyśle duszpasterza, tak i we wierze formowanych przez niego „małych ludzi” (z myślą o których przecież tworzył), spotykały się i przenikały różne warstwy religijnego myślenia.

## TWO FACES OF POLISH POPULAR RELIGION IN THE MIDDLE AGES

### Summary

The spirituality of the middle ages for many years was treated mainly with reference to the elites, neglecting almost completely common christians. Since the 60-ties in the field of historical reaserch one can see the growing interest in the popular religion. The reaserch has been mainly based on the *miracula* collections as the most important source. Popular religion through the *miracula* seemed to be concentrated on saints rather than on God, seeking remedy for all the kinds of human misery rather than salvation, being almost blind for the christian dogma end ethics. But taking in consideration other kinds of sources, first at all the religious vernacular songs, sunday *adhostatio* and iconography (*Biblia pauperum*, wall paintings), we can aproach the second face of popular religion – the religion based on Bible and quite rich in moral catechisis, treating saints as the examples and mediators between men and God – the true Redemptor and Giver of eternal life.