

Wyrobisz, Andrzej

"Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain", William A. Christian Jr., Princeton 1981 : [recenzja]

Przegląd Historyczny 75/2, 322-326

1984

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych, tworzonej przez Muzeum Historii Polski w Warszawie w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został opracowany do udostępnienia w Internecie dzięki wsparciu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach dofinansowania działalności upowszechniającej naukę.

nia; wiadomo, że w tym środowisku Maria nie mogła być popularna, ale dlaczego Katarzyna? Czy moda wiązała się z uznaniem mądrości, odwagi czy z męczeństwem patronki?), jak konstatacja kiedy i jak imiona się zmieniają. Podobnie wieloznaczowe, nazwiskowo-przydomkowe określenia ludzi, bardziej byłyby wymowne, gdyby je porównać np. z zachowanymi danymi z początku XVI w.

Natomiast bardzo ciekawie zrekonstruował Šmahel zawodową strukturę Taboru. Było to miasto, w którym rozwijało się rzemiosło, szczególnie sukiennicze, produkujące na eksport. Ważną rolę odgrywała też przeróbka drewna, przemysł spożywczy, działało liczące się młynarstwo. O miejskim charakterze Taboru decydowały też najróżniejsze usługi tworzące z miasta ośrodek gospodarczy dla bliższego i dalszego zaplecza. Odtworzenie regionu, w którym Tabor odgrywał centralną rolę, naniesione na mapy, pokazuje wraz z geografiami posiadłości miejskich zasięg rynku lokalnego, rozleglejszy niż sąsiednich ośrodków: Choustnika, Sobešlavu czy Milicina. Ciekawe, że posiadłości wiejskie Tabora, przyznane mu ostatecznie przywilejem cesarza Zygmunta, wykraczały poza ten zasięg, co może albo wskazywać na średnią rangę miasta w połowie XV wieku, albo też łączy się z dość stabilną strukturą wielkiej własności ziemskiej. Mieszczanie bowiem musieli nabywać dobra poza granicami gminy. Posiadłości rolne były niezbędne dla prawidłowego funkcjonowania gospodarki miejskiej, w dużym stopniu jeszcze samowystarczalnej.

Historia Taboru w pierwszym wieku jego istnienia stanowi przykład ważny dla badań porównawczych. Typ miasta założonego na surowym korzeniu, które w ciągu 10 lat stało się zagospodarowanym żywym ośrodkiem gospodarczym, występował zapewne i w różnych krajach, m.in. w Polsce. Prawda, że geneza Taboru była nietypowa. Ale jak wykazał Šmahel, jeszcze w czasach husyckich miasto to upodobniło się do innych, i prawa rynku zaczęły formować jego zabudowę, gospodarkę, demografię. Z niecierpliwością czekać należy na dalsze części historii Taboru zbiorowo opracowane przez zespół miejscowego Muzeum Ruchu Husyckiego. Pierwszy fragment dzieła wyszedł znakomicie a wartość jego podniesiona jest przez wykorzystanie bardzo szerokiej literatury przedmiotu; aneksy — kartogramy i tabele, ukazują w krzyżowym układzie dane źródłowe, z których można wyciągać dalsze różnorodne wnioski.

Henryk Samsonowicz

William A. Christian Jr., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1981, s. 349.

William A. Christian Jr. znany jest jako badacz życia religijnego w Hiszpanii w późnym średniowieczu i wczesnej dobie nowożytnej¹. Spędził wiele lat w Hiszpanii prowadząc kwerendy w archiwach i obserwując współczesne formy życia religijnego, stąd może jego skłonność do metod i refleksji socjologicznych. Tym razem postanowił poddać naukowej analizie wypadki cudownych objawień w późnośredniowiecznej i renesansowej Hiszpanii, a raczej pozostałe po nich relacje, protokoły zeznań ich świadków oraz legendy. Chronologicznie objął badaniami wiek XV i początek wieku XVI, a więc czasy kryzysu feudalnych struktur gospodarczych, społecznych i politycznych na Półwyspie Iberyjskim, tworzenia się zjednoczonego królestwa pod władzą Mqnarchów Katolickich. Czasy kryzysu zwykle sprzyjają intensyfikacji życia religijnego, nastrojom mistycznym, wizjonerstwu, potrzebie szukania bezpośredniego kontaktu człowieka z Bogiem, uciekaniu od skomplikowanych

¹ Por. tegoż autora *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton 1981; zob. recenzję w PH t. LXXIV, 1983, nr 3, s. 539—544.

problemów życia do sfery nadprzyrodzonej. Z drugiej strony polityka scalania państwa i umacniania władzy centralnej nie mogła być przychylna wobec rozwoju samorodnych, niekontrolowanych przez Kościół, lokalnych, a więc dezintegrujących społeczeństwo form życia religijnego, jakie tworzyły się na bazie cudownych objawień. Te dwie niezgodne ze sobą tendencje leżały u podstaw zarówno rozkwitu, jak i następnie (w pierwszej ćwierci XVI w.) zmierzchu wizjonerstwa w Hiszpanii w badanym przez autora okresie.

Terytorialny zasięg pracy, obejmującej nie całą Hiszpanię, lecz tylko Katalonię i Nową Kastylie, wyznaczyły źródła. Dla Nowej Kastyli autor dysponował słynnymi „Relaciones topográficas” z czasów Filipa II, wykorzystywanymi już przez badaczy, m.in. przez tegoż autora w książce „Local Religion in Sixteenth-Century Spain”, ankietami mającymi posłużyć do napisania historii habsburskiej Hiszpanii, będącymi kopalnią informacji o Hiszpanii XVI-wiecznej i o jej dawniejszych dziejach, zawierającymi szczególnie interesujące wiadomości o życiu religijnym. Dla Katalonii autor miał źródło o węższym zakresie, ale pod względem informacji o życiu religijnym chyba jeszcze bardziej rewelacyjne, mianowicie sprawozdanie dominikanina z Girony, Narciso Camós, który w latach 1651—1653 objechał wszystkie ważniejsze sanktuaria maryjne w Katalonii, starannie je opisując. Sprawozdanie Camósa, opublikowane w 1657 r., a ostatnio wydane w 1949 r., zawiera opisy 182 sanktuariów, a ponadto listę 420 kościołów parafialnych, 83 klasztorów i 333 kaplic dedykowanych Matce Boskiej. Otóż spośród 182 zwizytowanych przez Camósa sanktuariów tylko z 45 nie wiązała się żadna legenda mówiąca o ich genezie. Natomiast w 117 wypadkach legendy mówiły o cudownym znalezieniu wizerunku Matki Boskiej. Autor poddał te legendy interesującej analizie i interpretacji. W 95 wypadkach znalezienie cudownego wizerunku legendy przypisywały różnym osobom, w 62 zwierzętom. W wypadku ludzi byli to najczęściej starsi mężczyźni (73 przykłady), rzadko chłopcy (8) lub dziewczęta (10), zupełnie wyjątkowo stare kobiety (2); dwa wypadki odnoszą się do małżeństw. Autor zauważa, że również wśród zwierząt przeważała pleć męska (50 przykładów). Wszystko to przeczy dość rozpowszechnionemu mniemaniu, iż widzenia i cudowne objawienia są przede wszystkim udziałem kobiet, mających jakoby ku temu szczególne predyspozycje psychiczne. Autor stawia tezę zupełnie inną: Maria ukazywała się w widzeniach nie jako kobieta, lecz jako reprezentantka boskości; pośrednikiem między Nią a społeczeństwem może być tylko osobnik męski zgodnie z tradycją kultury śródziemnomorskiej. Autor zrywa z psychologizującymi interpretacjami również w dalszych wywodach. Z badań jego wynika mianowicie, że wśród osób, którym dane było dzięki nadprzyrodzonemu objawieniu odnaleźć cudowny wizerunek, dominują pasterze (67 mężczyzn i 10 kobiet na 95 wypadków). Liczny udział pasterzy wśród osób mających cudowne widzenia jest zjawiskiem dość powszechnym, znanym z wielu krajów i okresów. Zgodnie z psychologizującymi interpretacjami tłumaczy się to zazwyczaj tym, że pasterze stanowią w społeczności wiejskiej grupę szczególną, o specjalnej pozycji społecznej i predyspozycjach psychicznych: zwykle są to osobnicy samotni, wyobcowani ze swej grupy lub nie mogący sprostać bardziej skomplikowanym obowiązkom, żyjący ze swymi stadami w odosobnieniu, często wykazujący psychiczne dewiacje. Do tego stereotypu pozostającego na marginesie społeczności wiejskiej prostaczka pasuje zresztą doskonale postać Juana de Rabe, przesłuchiwanego na okoliczność objawienia się mu Matki Boskiej przez inkwizycję w Cuenca w 1538 r.: „Zapytany czy jest lub był żonaty, odpowiedział, że nie i że jest w wieku 50 lat albo nieco więcej lub mniej — Zapytany, jakie ma gospodarstwo, odpowiedział, że nie ma żadnego gospodarstwa, a utrzymuje się ze swej pracy kopiąc, orząc, a czasem jako pastuch, i że w ubiegłym roku był pastuchem — Zapytany, czy wie, jaki teraz jest rok, odpowiedział, że nie wie, ale wie, że teraz jest miesiąc

luty. Zapytany przez Jego Wielbność, czy zna *Credo* i *Salve Regina*, odpowiedział, że nie. A czy zna *Pater noster* i *Ave Maria*, odpowiedział, że tak — Zapytany, czy zna dziesięcioro przykazań i artykuły wiary, i siedem grzechów głównych, i czy zna pięć zmysłów, odpowiedział, że nie zna nic z tego ani w całości, ani w części — Był zapytany, czy pycha, zazdrość lub zbytek, lub zabicie człowieka, lub obrażanie kogoś obelżywymi słowami jest grzechem, odpowiedział na każde z nich, że nie wie. Był zapytany, czy kradzież jest grzechem, odpowiedział, że Bóg nas ostrzega, że kradzież jest wielkim grzechem" (*Documentary Appendix*, s. 310). W. A. Christian proponuje jednak interpretacje odmienne. Uważa pasterzy za ludzi stojących najbliżej natury i dlatego najbardziej nadających się na pośredników między społeczeństwem kulturalnym a przyrodą i siłami nadprzyrodzonymi. Ten pogląd autora potwierdzałyby fakt, że obok znajdujących cudowne wizerunki pasterzy występują osobnicy tacy, jak myśliwi, drwale, węglarze, pustelnicy, a więc ludzie żyjący lub pracujący w lesie, na łonie przyrody. Również wśród zwierząt-pośredników najczęściej występują byki (lub w ich braku woły) jako najbardziej dzikie i nieposkromione ze zwierząt domowych. W ogóle kult cudownie znalezionych wizerunków autor wiąże z przedchrześcijańskimi kultami sił przyrody. Świadczą o tym miejsca znalezisk; strumienie, jaskinie (także studnie, groby, zrujnowany dom) kojarzące się ze światem podziemnym, lub drzewa i szczyty wzgórz kojarzące się z niebem.

„Relaciones topográficas” i „Jardín de María” Narciso Camósa były dla autora tylko źródłami wskazującymi miejsca dokładnych badań. Badaniom takim autor poddał po kilka wybranych przykładów legend związanych z genezą sanktuariów na obszarze Nowej Kastylji (Santa Gadea, Jaén, Cubas, Guadalupe, Navas de Zarzuela, Navalagamella, Escalona) i Katalonii (El Miracle, Jafre, El Torn, Pinós, Reus, Sant Aniol). Właściwymi badaniami autor objął tylko odpowiednio źródłowo udokumentowane wypadki cudownych objawień Matki Boskiej (najczęściej) i świętych, które zainteresowały go jako jedna z wielu form kontaktu człowieka z siłami nadprzyrodzonymi. Wybrał tylko te przykłady objawień, które miały charakter społeczny, to znaczy dotyczyły większych grup ludzkich, głównie ze względu na ich skutki i rozwinięty na ich podstawie masowy kult, pominął natomiast wypadki indywidualne, intymne (np. objawienia w klasztorach, których sława nie wychodziła poza mury klasztoru). Książka zawiera przede wszystkim drobiazgową analizę legend i relacji o objawieniach. Autor poszukuje w nich wspólnych motywów i wątków, ustala ich filiacje. Ich treści wiąże często z kultami przedchrześcijańskimi, z czcią sił przyrody, kultem matki-rodzicielki, sięgając niekiedy do porównań spoza Półwyspu Iberyjskiego. Materiał porównawczy można by znaleźć zresztą nie tylko na obszarach niegdyś rzymskich czy romańskich i germańskich, ale także słowiańskich i bałtyjskich (tam również często występował motyw znalezienia cudownego wizerunku na drzewie, w ziemi lub płynącego rzeką). Nie zawsze jest to jednak przekonujące. Natomiast niewątpliwie zastanawiająca jest powtarzalność wielu wątków, wędrujących poprzez wieki, przez różne epoki kulturalne i przez rozległe obszary Europy. Wyraźna korelacja cudownych objawień z latami epidemii lub innych klęsk, a w ogóle nasilenie się ich w okresie kryzysu (jest to bardzo dobrze widoczne w Katalonii, gdzie w latach 1440—1492 zaznaczył się ostry kryzys²) wydaje się zupełnie zrozumiałe i nie wymaga objaśniania.

W legendach dotyczących genezy cudownych sanktuariów występuje motyw, na który autor nie zwrócił łacniejszej uwagi. Mianowicie objawiające się nadziemskie postaci wypowiadają często żądanie wzniesienia na miejscu objawienia kaplicy, niekiedy kościoła lub klasztoru, oferując odpuszczenie grzechów osobom, które do

² Op. rec., s. 113. Por. P. Vilar, *La Catalogue dans l'Espagne moderne* t. I, Paris 1962, s. 476—509.

takiej fundacji się przyczynią. Ukazująca się w Santa Gadea Matka Boska miała oświadczyć: *E mandote que digas como la voluntad del mio fijo glorioso es que sea ende hedificado vn monesterio & iglesia de la orden de sant benito con la qual memoria sea resurgido este secreto. Et como digas que todas las gentes que viniere[n] o inviaren sus ayudas & limosnas para hedificar la iglesia & monesterio & para sustentacion de los religiosos que ende seran abran remission de sus peccados & sus animas seran en compania de los dichos martires & sus personas & cosas seran anparadas & guardadas en cada hora que con grant deuocion en mi se encomendar[n]en* (*Documentary Appendix*, s. 248). Również jako zadośćuczynienie za cuda i laski doznane w okresie, gdy sanktuarium już funkcjonowało, często występuje praca przy budowie kościoła lub różne materialne świadczenia na rzecz budowy (s. 84). Otóż był to bardzo powszechny w średniowieczu, a także w czasach nowożytnych sposób gromadzenia przez Kościół środków materialnych na budowę nowej świątyni lub uposażenia nowej fundacji w zamian za odpusty, po prostu jedna z metod realizacji kościelnych inwestycji budowlanych³. Należy sądzić, że wprowadzenie takich motywów do legend było inspirowane przez materialne interesy Kościoła. Tak redagowane legendy pozwalały przezwyciężyć i ominąć trudności, sprzeciwy i opory, jakimi różne grupy feudałów świeckich, a niekiedy i władze kościelne próbowały zahamować proces powstawania nowych fundacji kościelnych i wzrostu kościelnych majątkości. Nawet w wypadku, gdy istniały formalne zakazy prawne zakładania nowych klasztorów lub budowy kościołów i ich uposażenia, cudowna legenda pozwalała je ominąć. Podobny sens miały wypowiedziane przez ukazujące się istoty niebiańskie żądania regularnego uiszczania dziesięcin kościelnych lub odnowienia zaniedbanego miejsca kultu. Te aspekty sanktuarijnych legendariów wykraczały już poza sprawy związane z życiem religijnym, wpływały na inne, niekiedy bardzo ważne dziedziny życia społecznego lub miały znaczenie gospodarcze.

Badania autora przyniosły potwierdzenie opinii wypowiedzianej przez Emanuela Le Roy Ladurie w monografii Montaignou⁴, kwestionującej utarte mniemanie jakoby ludzie średniowiecza nie znali pojęcia dzieciństwa i nie mieli uczuciowego stosunku do dzieci. W analizowanych przez Christiana legendach, a także w religijnych lub parareligijnych obrzędach dzieci występowały w ściśle określonych, ważnych rolach, co świadczy, iż również w społeczeństwie i w rodzinie musiały zajmować ważne miejsce (s. 215—220).

W XVI w. inkwizycja skutecznie wytępiła wizjonerów w Hiszpanii. Pojawili się oni ponownie dopiero w XX w. Inkwizycja hiszpańska jeszcze w dobie przedtrydenckiej widziała w nich zagrożenie dla katolickiej ortodoksji, dla monopolu Kościoła i duchowieństwa w pośredniczeniu między społecznością laicką a Bogiem (wszak to właśnie uznani za heretyków iluminści hiszpańscy wierzyli w bezpośredni kontakt z Bogiem bez udziału Kościoła). Może jeszcze bardziej inkwizycja obawiała się tej formy ludowej religijności jako groźby dla jednolitości hiszpańskiego państwa, z takim trudem scalonego przez Katolickich Monarchów z jakże zróżnicowanych części Półwyspu Iberyjskiego. Inkwizycja hiszpańska była bowiem bardziej organem centralnej władzy monarszej niż Kościoła.

Zastanawiające, że zeznania wizjonerów przesłuchiowanych przez inkwizycję nie różnią się ani formą, ani treścią od ich zeznań przed komisjami kościelnymi badającymi wiarogodność cudownych objawień w XV w. A przecież składane były w zupełnie odmiennych warunkach: w XV w. indagowany przez autorytety kościel-

³ Por. A. Wyrobisz, *Inwestycje i siła robocza w średniowiecznym budownictwie*, [w:] *Spółczeństwo — gospodarka — kultura. Studia ofiarowane Marianowi Małowistowi w czterdziestolecie pracy naukowej*, Warszawa 1974, s. 420—422.

⁴ E. Le Roy Ladurie, *Montaignou, village occitain de 1294 à 1324*, Paris 1975, s. 300—323.

ne wizjoner spodziewać się mógł nagrody, rozgłosu, czci, korzyści materialnych, przesłuchiwany przez inkwizytorów w XVI w. oczekiwać mógł tylko potępienia i kary. Mimo to i w jednym, i w drugim wypadku mówili mniej więcej to samo, ich relacje o cudownych widzeniach budowane były z takich samych, powtarzających się stale elementów. Jest to zagadka zarówno teologiczna, jak i psychologiczna, a także źródłoznawcza. Szkoda, że autor nie próbował jej rozwiązać.

Książka W. A. Christiana jest jakby niedokończona nie tylko dlatego, że brak w niej podsumowania. Autor położył nacisk na prezentację źródeł, dał ich wstępną analizę, uznał, że na wyciąganie ogólniejszych wniosków jest jeszcze za wcześnie. Lub może chciał to pozostawić czytelnikowi? Lektura jest interesująca, chociaż niełatwa i nie zawsze w pełni satysfakcjonująca.

Książka jest dość oszczędnie wyposażona w przypisy, z najniezbędniejszymi tylko odesłaniami do literatury, za to ma blisko stustronicowy dodatek źródłowy zawierający wszystkie analizowane przez autora teksty w hiszpańskim oryginale.

Andrzej Wyrobisz

Jaroslav Pánek, *Stavovská opozice a její zápas s Habsburky 1547—1577. K politické krizi feudální třídy v předbělohorském českém státě*, Academia — Nakladatelství Československé Akademie Věd, Praha 1982, s. 157.

W ostatnich dziesięcioleciach historiografia czechosłowacka mało zajmowała się staroczeskimi dziejami wewnętrznopolitycznymi, dlatego trzeba szczególnie powitać studium młodego historyka J. Pánka o walce opozycji stanowej z Habsburgami. Początek jego chronologicznego zakresu wyznacza rok wojny szmalkaldzkiej 1547, koniec natomiast jest mniej jasny. Właściwie powinna być nim konfesja czeska z 1575 r., autor jednak przedłużył opowieść do odbywanego w niespokojnej atmosferze pogrzebu cesarza Maksymiliana II w r. 1577. Okres ten — od stłumienia prób antyhabsburskiego powstania do wywalczenia zgody na konfesję czeską — był *summa summarum* dla opozycji pomyślny.

Autor dobrze wykorzystał czeską literaturę przedmiotu i rzeczowo docenił zalety np. takich autorów, jak K. Krofta czy K. Hrejša (s. 9, 15). Jednocześnie krytykował zbytnią konfesyjność dawnej historiografii czeskiej, podkreślając jednak, że nawet u ewangelika A. Molnára widać wpływ marksizmu. Pánek zna również stosunkowo dobrze literaturę polską, jednak przy zgodzie sandonierskiej pominął wartościowe monografie O. Haleckiego i J. Lehmannna (s. 86), zaś przy anomaliiach pogodowych w Czechach w latach 1574—1575 (s. 101) nie uwzględnił A. Walawendera, „Kroniki klęsk elementarnych w Polsce i w krajach sąsiednich w latach 1450—1586” (Lwów 1932). Nie dotarł również Pánek do zachowanego w papierach głównego przywódcy opozycji, Wilhelma z Rożemberka, a opublikowanego w VII t. „Odrodzenia i Reformacji w Polsce” memoriału antysenatorskiego.

Załączony spis źródeł rękopiśmiennych wydaje się spory, ale w tekście książki mało je widać, może z powodu skrótów, których autor musiał dokonać. Zdecydowanym błędem jest jednak niewyzyskanie Archiwum Państwowego w Třeboni, gdzie znajduje się korespondencja, rachunki itd. wymienionego wyżej Rożemberka.

Pánek wykazuje dobrą orientację międzynarodową, o sprawach czeskich w XVI w. mówi jednak niewiele nowego. Nie widać też wyzyskania ówczesnych pism politycznych, ale może w Czechach miały one małe znaczenie? Szczególnie ważne były tam sprawy religijne, bo Habsburgowie byli katolicy, a większość stanów była protestancka. Prócz tego normalne było użeranie się o prawa Królestwa i kłótnie o podatki (jak w Polsce). Morawy były zwykle spokojniejsze od właściwych Czech (to też prawidłowość). Panujący rozbijał jedność przez swą stosunkową tolerancyjność wobec szlachty i srogość wobec mieszczaństwa. Wzajemne