

Bracha, Krzysztof

Wokół religijności ludowej w polskim średniowieczu : (na marginesie pracy ks. Grzegorza Rysia, Pobożność ludowa na ziemiach polskich w średniowieczu. Próba typologii, Szczecin 1995)

Przegląd Historyczny 92/2, 229-237

2001

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.

D Y S K U S J E

KRZYSZTOF BRACHA
Akademia Świętokrzyska
Instytut Historii

Wokół religijności ludowej w polskim średniowieczu (na marginesie pracy ks. Grzegorza Rysia, *Pobożność ludowa na ziemiach polskich w średniowieczu. Próba typologii*, Szczecin 1995)

Choć omawiana praca ukazała się kilka lat temu i bez wątpienia zasługuje na zainteresowanie, można przypuszczać, że zasięg jej oddziaływania nie był wielki, głównie z powodu wyjątkowo prohibicyjnego nakładu (250 egzemplarzy) i nierównomiernej dystrybucji. Wielu zainteresowanych, nie wyłączając piszącego te słowa, dotarło do książki z dużym opóźnieniem. W tym kontekście recenzent spełnia dodatkową, nie mniej istotną rolę informacyjną, choć nie był to główny powód udziału w dyskusji nad zawartymi w niej tezami.

Praca Grzegorza Rysia dzieli się na cztery rozdziały. W pierwszym autor powraca do toczącej się i wciąż nie zakończonej dyskusji nad pojęciem „religijności ludowej”¹. W drugim omawia warunki kształtujące pobożność średniowiecza, program, metody i narzędzia ewangelizacji w okresie misyjnym i następnych stuleciach, obiektywne ograniczenia i bariery oraz osiągnięcia tego procesu. Trzeci dotyczy refleksji nad wyborem adekwatnych źródeł do poznania religijności ludowej epoki, ze wskazaniem na teksty ówczesnych pieśni religijnych. I wreszcie czwarty, który jest kontynuacją poprzednich rozważań, gdzie autor analizuje treści średniowiecznej ikonografii jako zwierciadła średniowiecznej pobożności ludowej.

Już we wstępnej prezentacji dotychczasowej literatury zagadnienia autor dał się nieco ponieść polemicznemu temperamentowi i wdał się w dygresję o charakterze, rzecz można, publicystycznym, z nutą pretensji do niektórych badaczy zajmujących się podobną problematyką, gdyż, jak podkreślił, „zdają się oni uzurpować sobie tematy omawiane”. W tym

¹ Cf. ostatnio serię artykułów dyskusyjnych na ten temat w obcej i rodzimej literaturze: „Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte” t. XLVII, 1996, nr 1; „Jahrbuch für Volkskunde” t. XIX, 1996; „Lud” t. LXXIV, 1991, s. 176–217; H. Smolinsky, H. Molitor, *Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit*, „Katholisches Leben und Kirchenreform” t. LIV, Münster 1994; *W poszukiwaniu antropologicznego wymiaru historii: Aron Guriewicz i Carlo Ginzburg. Interpretacje*, pod red. J. Pomorskiego, „Res Historica” t. II, Lublin 1998; „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” t. LI, 1997, nr 1–2 (236–237); „Saeculum Christianum” t. III, 1996, nr 1, gdzie również wypowiedź ks. G. Rysia, *Dwa oblicza polskiej religijności ludowej w średniowieczu*, ibidem, s. 33–48; S. Bylina, *Kultura ludowa Polski i słowiańszczyzny średniowiecznej*, Warszawa 1999.

kontekście autor wymienił Jeana Delumeau, Jacquesa Le Goffa oraz Stanisława Bylinę, których nieco niżej nazywa również „mistrzami podejrzeń”. Autor przyznaje wprawdzie, że wymienione prace spełniły ważną rolę w procesie poznawczym, gdyż zachwiały mitem o jednoznacznie chrześcijańskim średniowieczu, ale zrazu stawia pytanie, „czy obalając jeden mit, nie zaczęto przypadkiem budować innego anty-mitu «o niechrześcijańskim średniowieczu?»” (s. 24). Wśród głównych tez odpieranych przez autora poglądów o „niechrześcijańskim średniowieczu” Grzegorz Ryś wymienia opinię o utrzymującym się wciąż pogaństwie „z wyjątkiem imion swoich bogów”; zasadę *do ut des* jako normę postępowania wobec *sacrum*; kult świętych czczonych bardziej niż sam Bóg oraz dominację cudowności we wszelkich przejawach transcendencji (s. 24).

Taki stan rzeczy wzbudził u autora refleksję poznawczą, a nawet sprzeciw, który, jak można się domyślać, stał się głównym motywem pracy. Grzegorz Ryś dokonał wyboru, jak pisze, „źródeł właściwych do opisu masowej religijności” (s. 24), których „odbiór w średniowieczu mógł być naprawdę powszechny” (s. 25). Ostrze swojej krytyki skierował wobec dotychczasowych ustaleń opartych na analizie literatury kaznodziejskiej i kolekcjach exemplów, penitencjałach, żywotach świętych i zbiorach cudów oraz popularnych podręcznikach teologicznych. Nie odrzuca jednak dotychczasowych wyników, lecz postuluje poszerzenie kierunku badań w stronę analizy bardziej adekwatnej podstawy źródłowej, a mianowicie „nowych, niedostrzeganych niemal do tej pory, a być może posiadających priorytetowe znaczenie, źródeł — pieśni religijnej i obrazu” (s. 25–26). Autor przyznaje jednak, że analiza tych źródeł pod kątem wydobycia z nich przejawów religijności ludowej, to tylko opis jednej z wielu twarzy pobożności ludowej epoki, która winna poprzedzać przyszłą syntezę.

Praca Grzegorza Rysia jest więc polemiką z ustaleniami dotychczasowej historiografii i kontestacją zawartych w niej poglądów, rzec można, rozrachunkiem z dorobkiem w tej mierze zarówno obcej, jak i rodzimej historiografii. Autor zmierzał do udowodnienia tezy o głębszej i poprawnej pobożności oraz rehabilitacji średniowiecznych *simplices*, podejrzewanych, jak pisze, lub wprost otwarcie posądzanych wyłącznie o konszachty z magią i uwikłanych w praktyki czysto pogańskie lub zabobonne. Trzeba stwierdzić, że to bardzo dyskusyjna i uproszczona, rzec można, fundamentalistyczna konstatacja dotychczasowych ustaleń historiografii. Współczesne badania nad kulturą popularną średniowiecza, które według Jean-Claude Schmitt a są „jedną z najbardziej wyrazistych cech historiografii ostatnich lat”, a według Petera Dinzelbachera „obiektem właściwej historii”, reprezentują wiele nurtów i szkół interpretacyjnych². Powołane przez autora opinie o „niechrześcijańskim średniowieczu” trudno jest przypisać jednemu ze znanych badaczy tej problematyki. Przedstawiciele nawet radykalnych nurtów nie formułują ich w takiej postaci. Większość zaś przyznaje zgodnie, że w interesujących nas przejawach pobożności szerszych zbiorowisk wiernych dostrzegać należy złożoność i niejednorodność motywacji w postawach i zachowaniach religijnych, lub szerzej — świat polisemiotycznej, polifonicznej kultury, wyrosłej ze złania się wielu wątków kulturowych, a co za tym idzie — mentalnych. Od czasów wczesnośredniowiecznej ewangelizacji Kościoła stykał się nie-

² J.-C. Schmitt, *Menschen, Tiere und Dämonen. Volkskunde und Geschichte*, „Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte” t. XXXII, 1981, s. 334; P. Dinzelbacher, *Zur Erforschung der Geschichte der Volksreligion. Einführung und Bibliographie*, [w:] *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*, red. P. Dinzelbacher, D. R. Bauer, Paderborn 1990, s. 12.

ustannie ze światem zastanych struktur światopoglądowych na terenach dawnego *Barbaricum*, przyswajał go na drodze inkulturacji, asymilacji, medievalizacji i chrystianizacji³. Wyrosłe w ten sposób chrześcijaństwo neofitów zanurzyło się w tradycyjnych strukturach agrarnych, ale w żadnej mierze nie utonęło, choć problem nadmiernej folkloryzacji był coraz częściej dostrzegany i krytykowany przez wielu przedstawicieli elit kościelnych. W rezultacie za jedną z najbardziej wyrazistych cech epoki uważa się synkretyzm⁴. Tezy o niechrześcijańskim średniowieczu są więc daleko bardzo przesadzone i krzywdzące dla wymienionych badaczy i przypominają dzielenie obserwowanej dewocji na gorszą i lepszą lub odsiewanie ziarna od plew, a nie poznanie jej i zrozumienia w całej złożoności barw i półcieni. Trudno bowiem doszukać się w omawianej epoce homogenicznego obrazu pobożności. Wiele zaś postaw i praktyk, gestów i wyobrażeń miało charakter eklektyczny. Dlatego, jak wyjaśniał wspomniany Delumeau, „było rzeczą zwyczajną, że pierwiastki religijne i magiczne spletały się w chrześcijaństwie ściśle”⁵. Przypomnijmy, że nawet największe autorytety z epoki nie formułowały tych zjawisk tak stanowczo. W wypracowanej przez Tomasza z Akwinu typologii *superstitiones* podzielonych na cztery kategorie (*species*): *superstitio indebiti cultus veri Dei*, *idolatria*, *divinatio* i *observatio*, przyjętej przez wielu późniejszych teologów XIV i XV w., więcej uwagi poświęca się samym reliktom bałwochwalstwa. W jego opinii bałwochwalstwo w nietkniętej, czystej formie (*superstitio idolatriae*) prezentowało minioną wartość, dawno wypartą i wyrażaną w publicznych kultach fałszywą religię. Same zaś relikty bałwochwalstwa (*videntur esse quaedam reliquiae idolatriae*) należą w typologii Tomasza do innej kategorii *superstitionis*, a mianowicie do *superstitio observationis*, a więc do nadal zachowywanej (*observatio = observare = servare*) obyczajowości i nawyków oraz do *superstitio divinationis*, czyli do antycznych, uczonych sztuk wróżbiarskich⁶. Jeden z późniejszych krytyków zabobonów, heidelberski teolog z XV w. Mikołaj z Jawora, przywołując opinię Tomasza, pominął krytykę idolatrii, gdyż

³ H. Martin, *Mentalités médiévales XI^e-XV^e siècle*, Paris 1996, s. 217–258, gdzie obszerne zestawienie bibliograficzne oraz S. Piekarczyk, *Adaptacja — synkretyzm — medievalizacja. Z preliminarnych rozważań o chrześcijaństwie na progu średniowiecza*, cz. I, „Euhemer” 1964, nr 1, s. 3–16; cz. II, ibidem, nr 2, s. 13–24; cz. III, ibidem, nr 4, s. 17–29.

⁴ Ze starszej literatury cf. T. Ohm, *Akkommodation und Assimilation in der Heidenmission nach dem hl. Thomas von Aquin*, „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft” t. XVII, 1927, s. 94–113; J. P. Steffe, *Akkommodation und Synkretismus als Missionsproblem*, ibidem, t. XXIII, 1933, s. 1–11; R. Kunze, *Paganisme, syncrétisme et culture religieuse au haut Moyen Age*, „Annales ESC” t. XLVII, 1992, s. 1055–1069; B. Gernemk, *Średniowiecze i współczesność*, „Przegląd Powszechny” 1986, nr 9 (781), s. 296; J. Wiesiołowski, *Kultura i obyczaje kręgu wiejskiego*, [w:] *Kultura Polski średniowiecznej XIV-XV w.*, pod red. B. Gernemka, Warszawa 1997, s. 130.

⁵ J. Delumeau, *Kilka uwag o dziejach chrystianizacji*, „Znak” 1979, nr 297, s. 156. Cf. również zbieżną wypowiedź B. Gernemka, *Człowiek i czas: jedność kultury średniowiecznej*, [w:] *Kultura Polski średniowiecznej X-XIII w.*, pod red. J. Dowiaty, Warszawa 1985, s. 461: „praktyki magiczne czy wierzenia animistyczne pojawiają się i upowszechniają jednocześnie z postępowaniem chrystianizacji a w umysłowości mas wcale nie pozostają w sprzeczności czy konflikcie z wiarą chrześcijańską”.

⁶ *Sancti Thomae Aquinatis, Summa theologiae, secunda secundae*, qu. 92, a. 2, ed., *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita* t. IX, Romae 1897, s. 299; ibidem, qu. 94, a. 1, s. 304–305; ibidem, qu. 94, a. 4, s. 309; ibidem, qu. 96, a. 3, s. 334. Cf. D. Harmening, *Superstitio. Überlieferungs — und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin 1979, s. 80; K. Bracha, *Teolog, diabeł i zabobony. Świadectwo traktatu Mikołaja Magni z Jawora „De superstitionibus” (1405 r.)*, Warszawa 1999, s. 82.

w jego mniemaniu *que non est tam multum communis sicut alie inter christianos* i skupił się głównie na krytyce *observations*, a więc na tradycyjnych zabiegach ochronnych o podłożu magicznym⁷. Te bowiem są nie tylko nadal żywe wśród wiernych, lecz również dalej w miarę potrzeb rozbudowywane. Trudno też dociec, jakie prace miał na myśli autor, gdy upominał, że „nie można badań nad religijnością ludową metodologicznie ograniczyć do sporządzenia spisu zabobonów i zachowań magicznych” (s. 45), gdyż podniesiona problematyka jest bez wątplenia jednym z wielu przejawów szerszego zjawiska pobożności popularnej, a jej wybór i liczne prace na ten temat są efektem stosunkowo szerokiej bazy źródłowej oraz wagi, jaką Kościół od początków przywiązywał do problematyki zabobonnych wypaczeń i nadużyć w kulcie⁸. Tomasz z Akwinu poświęcił problematyce *superstitiones* obszerny fragment w swoim fundamentalnym dziele *Summa Theologiae*, ponadto w *Summa contra gentiles* oraz w pismach demonologicznych⁹. Problem ten postrzegano jako ważki również z tego względu, że dotyczył części duchowieństwa, które, jak wskazują niektóre świadectwa, nierzadko partycypowało w podobnych praktykach¹⁰. Słusznie więc podnosi autor, że pojęcie religijności ludowej trudno jest przypisać wyłącznie świeckim, skoro duchowieństwo, zwłaszcza niższe, co podkreśla od dawna literatura zagadnienia, nie odbiegało poziomem mentalności religijnej od średniowiecznych *laicorum*, a bardzo popularna okazywała się niejednokrotnie religijność duchownych (s. 37–44). Można tylko żałować, że autor nie przywołał konkretnych świadectw zjawiska, o którym pisze (s. 44). Takie postawy duchowieństwa były również wypadkową owej ewangelizacyjnej praktyki średniowiecznego Kościoła, o której pisze autor w drugim rozdziale pracy (s. 47–91) oraz niedostatecznego i nierównego do czasu powołania seminariów duchownych systemu kształcenia kleru (s. 71). Choć są to zagadnienia znane i szeroko komentowane w literaturze, dobrze się stało, że autor przypomniał tę argumentację w formie klarownej syntezy

⁷ Mikołaj z Jawora, *Tractatus de superstitionibus*, rkps Biblioteki Uniwersytetu Wrocławskiego I F. 313, f. 268 v1.

⁸ Cf. np.: D. Harmening, *Superstitio*, passim; idem, *Zauberei im Abendland. Vom Anteil der Gelehrten am Wahn der Leute. Skizzen zur Geschichte des Aberglaubens*, Würzburg 1991; K. Baumann, *Aberglaube für Laien. Zur Programmatik und Überlieferung spätmittelalterlichen Superstitionenkritik* t. I–II, Würzburg 1989; J.–C. Schmitt, *Les „superstitions“*, [w:] *L'Histoire de la France religieuse* t. I: *Des origines au XIVe siècle*, ed. J. Le Goff et R. Rémond, Paris 1988, s. 416–551 (tłumaczenie niem.: *Heidenspass und Höllenangst. Aberglaube im Mittelalter*, Frankfurt–New York 1993); *Glaube im Abseits. Beiträge zur Erforschung des Aberglaubens*, pod red. D.–R. Moser, Darmstadt 1992 z obszerną literaturą zagadnienia oraz przegląd badań w tej mierze A. Treiber, *Interpretamente historischer Forschung über Superstitionen und magische Mentalitäten*, „Jahrbuch für Volkskunde” t. XIX, 1996, s. 81–125.

⁹ *Sancti Thomae Aquinatis, Summa theologiae, secunda secundae*, qu. 92–96, ed. *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita* t. IX, s. 298–335; *Summa contra gentiles*, Lib. 3, c. 98–113, ed. ibidem, t. XIV, Romae 1926; *Quaestiones disputatae de malo*, qu. 16, a. 1–12; *De daemonibus*, ed. ibidem, t. XXIII, Roma–Paris 1982, s. 279–334.

¹⁰ K. Bracha, *Errores augustiniana–eremity Wernera z Friedbergu w świetle inkwizycji heidelberskiej z 1405 roku*, [w:] *Klasztor w społeczeństwie średniowiecznym i nowożytnym*, pod red. M. Derwicha, A. Pobóg–Lenartowicz, Opole–Wrocław 1996, s. 471–481; D. Harmening, *Superstitio*, s. 223; F. Šmahel, *Stärker als der Glaube: Magie, Aberglaube und Zauber in der Epoche des Hussitismus*, „Bohemia. Zeitschrift für die Geschichte der Böhmischen Länder” t. XXXII, 1992, s. 320; F. Bonney, *Autour de Jean Gerson. Opinions de théologiens sur les superstitions et la sorcellerie au début du XVe siècle*, „Le Moyen Age” t. XXVI, 1971, nr 1, s. 85–86 oraz w czasach nowożytnych: H. Schwillus, *Kleriker im Hexenprozess. Geistliche als Opfer der Hexenprozesse des 16. und 17. Jahrhunderts in Deutschland*, Würzburg 1992, s. 507–508; idem, *Die Hexenprozesse gegen Würzburger Geistliche unter Fürstbischof Philipp Adolf von Ehrenberg (1623–1631)*, Würzburg 1989.

dotychczasowych ustaleń¹¹. Dewocja czasów późniejszych, a wszak tego okresu średniowiecza dotyczy się praca autora, była wypadkową akomodacyjnego modelu pobożności uformowanego w okresie misyjnym i reformowanego dopiero od postanowień IV Soboru Laterańskiego w stronę odejścia od dominacji rytu, religijności rytualnej i sensualnej lub, jak formułował to jeden z badaczy, pobożności nastawionej na sakramentalia (*sakramentalische Denkart*), na rzecz dewocji bardziej pogłębionej, intelektualnej i afektywnej, a ponadto ukierunkowanej w stronę jednostki. Służyć miały temu nowe narzędzia katechetyczne: spowiedź uszna i kaznodziejstwo, a konsekwencją stałoby się poszerzenie bazy społecznej chrześcijaństwa¹². Z jednym można jednak polemizować. Autor wyjaśnia, że pomimo tej przemiany narzędzi pastoralnych w Kościele, teologii XV w. obca była dominanta duszpasterska, poza wymienionym kaznodziejstwem uniwersyteckim (s. 72). Przypomnijmy więc, że w efekcie przewartościowań intelektualnych w ówczesnej nauce w ogólności, zwłaszcza dzięki rosnącym prądom reformatorskim ugruntowanym w nominalizmie Wilhelma Ockhama, ówczesna teologia zmierzała w stronę nowych postulatów pastoralnych i praktycznych zastosowań. To właśnie angielski myśliciel nadał teologii miano wiedzy praktycznej o charakterze moralnym i etycznym. Wyzaczył jej nowy sens — niespekulatywne rozpatrywanie istoty wiary i nowe kierunki — pobożne przekonywanie i budowanie wiernych. Inspirowana nominalizmem tzw. nowa teologia lub *theologia practica* została w ten sposób ukierunkowana w stronę codziennej praktyki życia religijnego i jego korekty, zgodnie z definicją Mateusza z Krakowa, że *rationes siquidem theologicae — sunt sicut quaedam medicinae*¹³. Wszystko to objawiło się w późnym średniowieczu w burzliwym rozwoju wyspecjalizowanego i ukierunkowanego w stronę praktycznych, duszpasterskich zastosowań piśmiennictwa pastoralnego o rozmaitych aspektach życia kleru i świeckich, również pozadewocyjnych (np. o lichwie, o kontraktach handlowych) oraz komentarzy do Dekalogu¹⁴. Nie tylko więc kaznodziejstwo uniwersyteckie reprezentowało ten kierunek duszpasterski, jak pisze autor, lecz wyrosło w nurcie przemian intelektualnych końca średniowiecza specjalistyczne piśmiennictwo teologiczne, w dużej mierze akademickiego pochodzenia. W niemal definicyjny sposób ujmował te nowe pastoralne ambicje „praktycznej teologii” bardzo wpływowy Jan Gerson w „*Epistola de reformatione theologiae*”, gdy polecał, „aby teraz fakultet teologiczny lub ktoś z jego polecenia sporządził pisma nauczające głównych zasad naszej wiary dla pouczenia prostych wiernych, szczególnie zaś o Dziesięciu Przykazaniach”¹⁵.

¹¹ Cf. np. zbiór artykułów *Religion Populaire religion de clercs?*, pod red. B. Lacroix et J. Simard, Québec 1984; F. W. Ödiger, *Über die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter*, Leiden-Köln 1953, s. 98–120; R. Kiermayr, *On the Education of the Pre-Reformation Clergy*, „Church History” t. LIII, 1984, s. 7–16.

¹² R. Scribner, *Magie und Aberglaube. Zur volkstümlichen sakramentalischen Denkart in Deutschland am Ausgang des Mittelalters*, [w:] *Volksreligion im hohen*, s. 253–274; idem, *Ritual and Popular Religion in Catholic Germany at the Time of the Reformation*, „Journal of Ecclesiastical History” t. XXXV, 1984, s. 47–77.

¹³ Matthaei de Cracovia, *Rationale operum divinorum (Theodicea)*, cap. 11, ed. V. Rubczyński, Kraków 1930, s. 21; Z. Kałuża, *Metateologia Mateusza z Krakowa*, „Studia Mediewistyczne” t. XX, 1980, z. 1, s. 19–90; H. A. Oberman, *Spätscholastik und Reformation* t. I, *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, Zürich 1965; S. Swieżawski, *U źródeł nowożytnej etyki*, Kraków 1987, s. 44 i n. oraz ostatnio M. Olszewski, *Początki sporu o praktyczność czy teoretyczność teologii*, „Przegląd Tomistyczny” t. VIII, 2000, s. 208–244.

¹⁴ Cf. klasyczna pozycja J. Geffkena, *Der Bildercatechismus des fünfzehnten Jahrhunderts und catechetischen Hauptstücke in dieser Zeit bis auf Luther*, Leipzig 1855.

¹⁵ Jan Gerson, *Epistola de reformatione theologiae*, ed. P. Glorieux, [w:] J. Gerson, *Oeuvres complètes*,

Wszystko to sprowadziło autora do rezygnacji z wyodrębnienia określonej grupy społecznej na rzecz wyboru konkretnych grup źródeł, pieśni i ikonografii, którym poświęca dwa ostatnie rozdziały pracy (s. 45). Podstawa źródłowa zasadniczej części pracy to, jak należy sądzić, cała spuścizna średniowiecza polskiego, czyli według słów autora 14 pieśni z XIV w. i 89 z XV w. (s. 98), nie licząc tych zapisanych w rękopisach i starych drukach. Autor nie wyjaśnił jednak, w jakim stopniu wykorzystał ten zasób źródeł i czy wszystkie z nich prezentują ten sam kanon religijności, o którym pisze. Konstatacje Grzegorza Rysia, oparte na analizie treści pieśni, sprowadzają się do zasadniczego wniosku: prawie wszystkie pieśni budują swą narrację na podstawie perykop ewangelicznych, są więc bardzo wierne przekazowi Biblii (s. 144–145; 150). Taka konkluzja nie budzi zaskoczenia. Czy można było bowiem doszukiwać się czegoś innego w tekstach redagowanych przez duchownych i spełniających cele katechetyczne, a więc postulowane, niż właśnie przekazu Biblii? Czy przedmiotem poszukiwań w pieśniach religijnych może być „charakterystyczny dla magii ton roszczeniowy czy nakazowy”? (s. 130). Ich poprawność teologiczna, dominacja Boga nad świętymi orędownikami, wyraźne oczekiwanie zbawienia i wyzwolenia z grzechu, jak wylicza autor, wynika bowiem z założeń katechetycznych, a więc modelowych, postulowanych, których pieśni były narzędziem i nośnikiem. Trudno więc w nich doszukiwać się czegoś innego niż poprawności teologicznej. To kwestia zasadności pytań badawczych, jakie autor postawił w analizie wybranej przez siebie podstawy źródłowej. Zresztą wspomniane zachowania roszczeniowe odnajdujemy łatwiej, choć nie wyłącznie w sferze prywatności, w indywidualnych prywatnych praktykach pobożnych, skrywanych przed oczami postronnych i nie poddających się tak łatwo kontroli, niż w spektakularnych przejawach kultu.

Inną zaś sprawą jest zakres przyswajalności zawartych w nich treści. Problem taki autor stawia, ale przychyła się raczej do rewindykacji naszych wyobrażeń o pobożności ludowej niż do jasnej nań odpowiedzi (s. 166).

Pozostawmy zatem rzecz do dyskusji, czy wysnute w ten sposób wnioski upoważniają do odrzucenia dotychczasowych analiz opartych na mirakulach i kazaniach, i dotyczących stosunku ludzi do *sacrum*? Nie jest to zresztą kwestia tylko tych dwóch gatunków źródeł, z którymi autor stale porównuje własne uwagi, lecz również pominiętego, choć trudnego do interpretacji, ale obecnego materiału archeologicznego¹⁶ oraz licznych świadectw pisanych o zwyczajach paraliturgicznych z wykorzystaniem, czy raczej z nadużywaniem

Paris 1960, s. 28: *ita fieret per facultatem vel de mandato ejus aliquis tractatulus super punctis principalibus nostrae religionis, et specialiter de praeceptis, ad instructionem simplicium, quibus nullus sermo aut raro fit, aut male fit.*

¹⁶ Cf., np. *Historia kultury materialnej Polski t. I: od VII do XII wieku*, pod red. M. Dembińskiej i Z. Podwińskiej, Wrocław 1978, s. 320–342; B. Lepówna, *Materialne przejawy wierzeń ludności Gdańska w X–XIII w.*, „Pomorania Antiqua” t. X, 1981, s. 169–199; W. Filipowiak, *Słowiańskie wierzenia pogańskie u ujścia Odry*, [w:] *Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich*, pod red. M. Kwapińskiego, H. Panaera, Gdańsk 1993, s. 19–46; M. Kowalczyk, *Wierzenia pogańskie za pierwszych Piastów*, Łódź 1968. Istotne są tu również ustalenia H. Zoll-Adamikowej, *Przyczyny i formy recepcji rytuału szkieletowego u Słowian nadbałtyckich we wczesnym średniowieczu*, „Przegląd Archeologiczny” t. XXXV, 1988, s. 213–214; eadem, *Modele recepcji rytuału szkieletowego u Słowian wschodnich i zachodnich*, „Światowit” t. XL, 1995, s. 174–184, o procesie zastąpienia dawnej obrzędowości ciałałpalnej przez pochówki szkieletowe u Słowian datowanym na okres nie późniejszy niż w połowie XII–poł. XIII w. oraz ostatnio J. Kaczmarek, *Wczesnośredniowieczne przedmioty szklone związane z magią z Kruszwicy*, [w:] *Kraje słowiańskie w wiekach średnich. Profanum i sacrum*, Poznań 1998, s. 549–560.

przedmiotów świętych i konsekrowanych, gestów, świętych przedstawień i znaków z symbolem krzyża włącznie, imion świętych i samego Boga oraz tekstów modlitw uwikłanych nierzadko w owe postawy roszczeniowe¹⁷. Materiał źródłowy przynosi nawet przykłady nadużywania samej hostii do pozaliturgicznych celów. Wszystko to przypisuje się szerszemu zjawisku mylenia i zrównywania istoty sakramentów z sakramentaliami w popularnej praktyce wiernych¹⁸. Autor dystansuje się od wypracowanego dotychczas obrazu religijności ludowej, ale ma na myśli jedynie konstatacje oparte na zbiorach mirakulów i kazań, podczas gdy podobne zapisy odnajdujemy w znacznie szerszej podstawie źródłowej.

Autor podkreśla, że utrwalone w spisach cudów treści dydaktyczne są bardzo ograniczone (s. 135 i n.), sprowadzone zasadniczo do nauki o boskiej legitymacji świętości, szacunku wobec *sacrum*, a zwłaszcza wiary w skuteczność sakramentów (chrztu i namaszczenia) i konieczności ich przyjmowania, a przez to nie odzwierciedlają w pełni *credo* średniowiecznego człowieka, gdyż pomijają dogmatyczny i etyczny wymiar religijności. Ten fragment omawianej pracy wymaga kilku uzupełnień, gdyż autor słabiej akcentuje kulturowe podłoże popularności zapisów cudów jako swego rodzaju odpowiedzi na religijne zapotrzebowanie wiernych. Już współcześni obserwatorzy popularnych praktyk dewocyjnych mieli pełną świadomość, że wierni przejawiają szczególną skłonność i upodobanie w cudowności, prowokowaniu, a nawet wymuszaniu ingerencji Boga, chęć naozycznego widzenia cudu, osobistego dostąpienia cudownych znaków, proroczych wizji i objawień. Nieokrzesany umysł, jak wywodził Mikołaj z Lira, łatwiej pojmuje rzeczy poznawalne zmysłami, stąd łatwowiernie wierzy w wizje, objawienia i cuda¹⁹. Podobnej skłonności i upodobań religijnych ludu był również świadek Jakub z Paradyża, gdy pisał: *populus inclinatus est ad mirationem ex natura sua, ideo facile credit raritati, magis quam veritati*²⁰. Jakże zbieżnie brzmią w tym kontekście słowa Augustyna, który wyjaśniał, że „niczym innym ludzi do wyznawania religii nie można sprowadzić, jak tylko poprzez przyciąganie ich za pomocą widzialnych znaków”²¹. Jeśli więc zapisy mirakulów nie zawierają „całości-

¹⁷ Cf. gł. J.-C. Schmitt, *Die Logik der Gesten im europäischen Mittelalters*, Stuttgart 1992, s. 304–311 (tłum. niem.), ponadto K. Bracha, *Teolog, diabeł*, s. 110 in

¹⁸ A. Vauchez, *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Paris 1987, s. 131; A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter* t. I, Freiburg im Br. 1909, s. 17–18, 32–34; E. Bartsch, *Die Sachbeschwörungen der Römischen Liturgie. Eine Liturgiegeschichtliche und Liturgietheologische Studie*, Münster 1967, s. 349 oraz we współczesnym folklorze: F. Czyżewski, *Sakramentalia a pseudosakramentalia (na wybranym materiale z zakresu meteorologii ludowej)*, [w:] *Folklor-sacrum-religia*, red. J. Bartmiński, M. Jasińska-Wojtkowska, Lublin 1995, s. 183–200; P. Browe, *Die Eucharist als Zaubermittel im Mittelalter*, „Archiv für Kulturgeschichte” t. XX, 1930, s. 134–154; R. Ganszyniec, *Eucharystia w wierzeniach i praktykach ludu*, „Lud” t. XLIV, 1957, s. 75–117; J.-C. Schmitt, *Heidenspass und Höllenangst*, s. 113–114.

¹⁹ Mikołaj z Lira (de Lyre), *Biblia cum postillis*, pars 1, c. 22, Nürnberg, Anton Koberger 1487.

²⁰ Jakub z Paradyża, *De erroribus et moribus christianorum modernorum*, [w:] Jakub z Paradyża, *Wybór tekstów dotyczących reformy Kościoła*, wyd. S. Porębski, Warszawa 1978, s. 306. Cf. też traktat Jakuba z Paradyża, *De concertatione super cruore de Wilsnack*, ed. J. Fijałek, *Mistrz Jakub z Paradyża i uniwersytet Krakowski w okresie soboru bazylejskiego* t. II, Kraków 1900, s. 292–294. Cf. P. L. Meier, *Wilsnack als Spiegel Deutscher Vorreformation*, „Zeitschrift für Religions-Geistesgeschichte” t. III, 1951, z. 1, s. 53–69; K. Bracha, *Kontrowersje wokół cudu w Wilsnaku w świetle dyskusji w późnym średniowieczu*, [w:] *Pielgrzymki w kulturze średniowiecznej Europy*, PTPN. Sprawozdania Wydziału Nauk o Sztuce, nr 110 za rok 1992, pod red. J. Wiesiołowskiego, Poznań 1993, s. 167–180 oraz ogólnie E. Demm, *Zur Rolle des Wunders in der Heiligkeitskonzeption des Mittelalters*, „Archiv für Kulturgeschichte” t. LVII, 1975, s. 300–344.

²¹ Augustyn, *Contra Faustum*, lib. 19, a. 11, wyd. polskie, [w:] *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, ed. J. Sulowski, t. LV–LVI, Warszawa 1991, s. 196.

wego przekazu — — zasad moralnych”, jak wnioskuje autor (s. 135), to jednak jako wypadkowa możliwości percepcyjnych *illitteratorum*, z natury bardziej wrażliwych sensualnie, odzwierciedlają pobożne potrzeby i upodobania ludu, i pozostają wyrazem ich wrażliwości religijnej. Przypomnijmy na koniec jeszcze jedno, że w polemice z badaczami mirakulów autor pomija bogatą obrzędowość wotywną i kwestie obyczajowości pątniczej, praktyczny wyraz dewocji ukierunkowanej na *miracula* i adoracje świętych, co z pewnością rzutuje na efektywność podnoszonej w pracy argumentacji²².

Podobnie jest, gdy autor wyjaśnia zapisy cudów uczących „niezbędności chrztu do zbawienia i powszechności zbawczej woli Boga” (s. 140); można zapytać: gdzie i na jakim poziomie odbioru mieści się w tym kontekście przez długi czas podkreślana w liturgicznej praktyce chrzcielnej egzorcystyczna moc chrztu wobec zła, ochronna i zabezpieczająca siła niezmazywalnego znaku krzyża (*character crucis*)?²³ Już stosunkowo dawno Franz–Joseph Dölg er, Adolph F r a n z, a ostatnio Arnold A n g e n e n d t wykazywali, że od początku III w. egzorcyzm stanowił istotną część ceremonii chrzcielnej, który pomimo późniejszej krytyki w kościelnej nauce o sakramentach przetrwał w liturgii przez całe średniowiecze²⁴.

Równie relatywnie można postrzegać wydzźwięk ikonografii, bowiem obok nauki postulowanych postaw i zachowań oraz treści dogmatycznych nie brakuje w niej postaci–przestróg przed niegodnym życiem, budzących lęk i odrazę, choć trzeba przyznać, w większym stopniu w zachodniej niż w rodzimej ikonografii, a więc przedstawień będących splotem uczonej refleksji i ludowej wyobraźni: diabłów, potworów i czarownic. Niektóre zabytki ikonograficzne przedstawiają nawet przedmioty o funkcjach apotropaicznych, np. zawieszki–amulety²⁵. Inne zaś przemawiają za obecnością w kulcie przejawów dychotomii pomiędzy czczoną postacią a jej martwym wyobrażeniem²⁶.

²² Ciekawie w tym kontekście rysują się zwłaszcza przykłady ofiarowywania świec woskowych urabianych według miary ciała lub inne dary wotywnie według miary lub wagi ciała, przypominające, jak się zdaje, tradycyjne zabiegi terapeutyczne. Cf. M. H. Witkowska OSU, *Zagadnienie mentalności religijnej w świetle „Miracula” z XIII/XIV wieku*, [w:] *Kościół w Polsce t. I: Średniowiecze*, pod red. J. Kłoczowskiego, Kraków 1966, s. 620–621; eadem, *Funkcje praktyk wotywnych w religijności ludowej późnego średniowiecza*, [w:] *Sztuka i ideologia XV wieku*, pod red. P. Skubiszewskiego, Warszawa 1978, s. 97–110. Cf. paralelne świadectwa cytowane przez G. Eisa, *Altdeutsche Zaubersprüche*, Berlin 1964, s. 121–123.

²³ N. M. H ä r i n g, *Character, Signum und Signaculum*, „Scholastik” t. XXX, 1955, z. 4, s. 481–512; t. XXXI, 1956, z. 1, s. 41–70, 182–212; idem, *St. Augustine’s us of the Word Character*, „Medieval Studies” t. XIV, 1952, s. 79–97.

²⁴ Fr.–J. D ö l g e r, *Der Taufexorzismus im christlichen Altertum*, Würzburg 1906; A. F r a n z, *Die kirchlichen t. II*, s. 530–531, 574–583; A. A n g e n e n d t, *Der Taufexorzismus und seine Kritik in der Theologie des XII. und XIII. Jahrhunderts*, [w:] *Die Mächte des Guten und Bösen. Vorstellungen im XII. und XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte*, pod red. A. Z i m m e r m a n n a, „Miscellanea Mediaevalia” t. XI, Berlin–New York 1977, s. 388–409.

²⁵ S. B y l i n a, *Człowiek i zaświaty. Wizje kar pośmiertnych w Polsce średniowiecznej*, Warszawa 1992, s. 166–167; G. J a r i t z, *Bildquellen zur mittelalterlichen Volksfrömmigkeit*, [w:] *Volksreligion im hohen*, s. 195–242 (tu głównie s. 216–218 oraz Il. 22, s. 240: Rzeź Niewiniątek. Meister des Schottenaltars 1469/70. Wiedeń, Schottenabtei — amulet w formie rączki wyhaftowanej na sukni jako ochrona dla matek; Il. 23, s. 241: Pokłon Trzech Króli. Meister des Fastentuches, 1460/70. St. Lambrecht/Steiermark, Stiftungsgalerie — amulet koralowy na szyi Dzieciątka Jezus); Chr. V. J o h a n s e n, *Hexen auf mittelalterlichen Wandmalereien. Zur Genese der Hexenprozesse in Dänemark*, [w:] *Ketzer, Zauber, Hexen. Die Anfänge der europäischen Hexenverfolgungen*, red. A. B l a u e r t, Frankfurt am Main 1990, s. 217–240.

²⁶ Cf. np. wypowiedzi Jana z Wüchselburga w traktacie *De superstitionibus*, rkps Biblioteki Uniwersytetu Wrocławskiego I F. 212, f. 228 ra–258 vb (tu gł. f. 246 vb.). Cf. również uwagi J. K r a c i k a, *Święte obrazy wśród*

Przedstawiona w omawianej pracy próba interpretacji dwóch serii źródeł — pieśni i obrazu — jest bez wątpienia godna uwagi, choć wyciągnięte na ich podstawie wnioski skłaniają raczej do dalszej dyskusji niż do reinterpretacji dotychczasowych stanowisk. Być może zresztą o to zasadniczo chodziło autorowi, a zamiar ten, jak widać, powiódł się. Powtórzmy zatem raz jeszcze: nie chodzi o przeciwstawienie jednych świadectw pobożności z epoki drugim, zgoła odmiennym lub doszukiwanie się czystych, nieskazitelnych form wyrazu religijnego, lecz o postulat w miarę szerokiego spojrzenia oraz dostrzegania kontekstu źródeł i kulturowych uwarunkowań epoki, zwłaszcza że mamy do czynienia z materią wielopostaciową i wielobarwną, gdzie obok nasyconych kolorów zdarzają się również półcienie, gdzie obok źródeł typu postulatycznego sąsiadują przekazy bliższe praktyce. Praca Grzegorza Rysia jest propozycją refleksyjnego, rozrachunkowego spojrzenia na te dwa gatunki źródeł z epoki, jednak w efekcie daje tylko jednowymiarowy obraz obserwowanej pobożności, który trudno generalizować. Kwestią, jak się wydaje, decydującą pozostaje bowiem nie tylko poziom recepcji przez wiernych zawartych w nich treści katechetycznych i w rezultacie rozdźwięk pomiędzy pobożnością nauczaną a praktyką dewocyjną, lecz również stopień ich dostępności zwłaszcza na prowincji, w terenach wiejskich o zróżnicowanej, ale generalnie wciąż niedostatecznej infrastrukturze kościelnej²⁷.

Podjęte stosunkowo niedawno — w latach pięćdziesiątych — badania nad pobożnością popularną epoki dalekie są od ostatecznych ustaleń i ujęć monograficznych, a eksploatacja źródeł daleka do wyczerpania. Wspomnijmy tylko na koniec o ogromnych zbiorach rękopiśmiennych niewykorzystanych wciąż kolekcji kazań lub komentarzy do dekalogu i traktatów katechetycznych, zwłaszcza piętnastowiecznych, spisanych nierzadko już w językach narodowych dla lepszej recepcji wśród wiernych, do dziś słabo badanych i wciąż niedostatecznie wykorzystywanych²⁸.

grzesznych Sarmatów. *Ze studium nad recepcją kultowego dziedzictwa*, „Nasza Przeszość” t. LXXVI, 1991, s. 141–192.

²⁷ Cf. ostatnio S. Bylina, *La catéchèse de peuple en Europe du Centre-Est aux XIV^e et XV^e siècles*, [w:] *Christianity in East Central Europe. Late Middle Ages*, pod red. J. Kłoczowskiego (Proceedings of the Commission Internationale d’Histoire Ecclesiastique Comparée, Part 2, Lublin 1996), Lublin 1999, s. 40–52 oraz J. Kłoczowski, *Europa słowiańska w XIV–XV wieku*, Warszawa 1984, s. 147–156, który podkreśla, że w Małopolsce statystyczna parafia po odliczeniu pustkowi obejmowała ok. 38 km² (w okolicach Krakowa — 25 km²), a już w archidiaconacie radomskim dochodziła do 150 km², ibidem, s. 151. Ogólnie liczba parafii we współczesnej Polsce jest tylko trochę wyższa niż w latach 1300–1500 r., ibidem, s. 149, ponadto E. Wiśniewski, *Rozwój organizacji parafialnej w Polsce do czasów reformacji*, [w:] *Kościół w Polsce t. I: Średniowiecze*, pod red. J. Kłoczowskiego, Kraków 1966, s. 237 i n. oraz inne prace tego autora.

²⁸ Vide fragment kazania z XV w. cyt. przez A. Brücknera, *Kazania średniowieczne cz. II*, Kraków 1895, s. 31.