

# Jan Kracik

---

## Przemiany jakościowe kultu relikwii w starożytności i wczesnym średniowieczu

---

Saeculum Christianum : pismo historyczno-społeczne 1/2, 95-107

---

1994

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. JAN KRACIK

## PRZEMIANY JAKOŚCIOWE KULTU RELIKWII W STAROŻYTNOŚCI I WCZESNYM ŚREDNIOWIECZU

Historiografia form pobożności łatwo ulega sugestii źródeł, które dokumentując współczesne sobie zachowania, rzadko zajmują się ich genezą, a jeszcze mniej ewolucją pojmowania. Budowanie uzasadnień dla rozpowszechnionych praktyk bardziej sprzyjało szukaniu w przeszłości dowodów na ich prawomocność, niż ukazywaniu przemian. Dawność legitymowała, a rzutowanie wstecz bieżących znaczeń spłaszczało perspektywę. W tym samym kierunku naciska na piszącego terażniejszość. Socjologia i statystyka podsuwają badającym dzieje precyzyjne narzędzia, niezbyt jednak zdadne do penetrowania odległych odcinków czasowych. Zestawione obok siebie kolumny czasowe liczb zdają się wykazywać niezbitcie wzrosty i regresy. W wielkim respekcie dla ścisłości kryje się przecież często niemały despekt dla odmienności. Setka osób przy grobie męczennika w II w. jest nieporównywalna z taką grupą w V w., podobnie jak tysiąc pielgrzymów w XV w. i dziś. Chyba że pominiemy pytania o dyferencje postaw, rozumienia, motywacji, oczekiwań i funkcji, by całą tę różnorodność zamknąć generalizująco w pojemnym terminie: kult. Skoro jednak wysoce zróżnicowana ilość opiera się automatyzmem przechodzeniu w jakość, warto częściej niż to się czyni, przyglądać się tej drugiej.

Gdyby długie dzieje chrześcijańskiego poszanowania dla szczątków czczonych postaci wyrazić przy pomocy wykresu, to jego kształt przypominałaby kontury górskiego łańcucha, z łagodnie wznoszącymi się na początku stokami, które na najbliższym terażniejszości odcinku opadają znów wyraźnie. Przy czym trzeba by właściwie rysować kilka takich linii, oznaczając nimi różnorodność funkcji relikwii w postawach religijnych oraz parareligijnych.

W miarę jak w Cesarstwie I-III w. upowszechniła się pod wpływem Wschodu idea szczęśliwej nieśmiertelności, pogański kult zmarłych zyskiwał na znaczeniu. Hołdy składane heroizowanym personom i przodkom wyrażano przecież nadal w miejscu pochówku i w przekonaniu o trwaniu jakichś powiązań osobowości nieboszczyka z jego

ciałem, przynajmniej do chwili jego rozpadu. Stypy i rocznicowe uczty, refrigeria, urządzone przy grobach w prymitywnym przekonaniu, iż przebywający w nich mają takie same potrzeby jak żyjący i oczekują pożywienia, ulegały stopniowo uwzniośleniu, symbolizując dołączanie uczestników obrzędu do niebiańskiego bankietu, do jakiego zasiadają zmarli. Chrześcijańska wiara w zmartwychwstanie, pojmowana nierazko jako prosty powrót do pogrzebanego ciała, skłaniała nawróconych do ulegania dawnym przyzwyczajeniom.

Troska o zabranie zmartwotowanego ciała czy niedopałonych zwłok męczennika, by nie pozostawały bez pochówku, odwiedzanie grobu, refrigeria, wyrastały ze wspólnego starożytnym cywilizacjom dziedzictwa czci i pamięci o bliskich zmarłych. Duchowa więź z wchodzącymi na miejsce bohaterów i przodków świadkami wiary wyrażała się w szukaniu u nich orędownictwa. Wiara w świętych obcowanie mieszała się przecież z ludowymi wyobrażeniami o nadnaturalnej mocy samych relikwii i uzależnieniem od ich bliskości oczekiwanych profitów wiecznych i doczesnych. Nawiązanie bezpośredniego kontaktu ze świętym miało się wyrażać w przybyciu do jego grobu, a grzebanie obok niego innych zmarłych zapewnić im przemożną opiekę i obronę w dzień Sądu.

Formy czci dla ciał męczenników, znane z *Acta martyrum* i *apologii* II-III w., są jednak wielce dyskretne w porównaniu z późniejszą ich wybujałością. Prawie nigdzie nie dzieli się jeszcze szczątków, ani nie przechowuje ich poza grobem. Skromne przejawy początkowych faz kultu relikwii tłumaczy brak wolności Kościoła i obawy przed skutkami kopiowania żywych wzorów pogańskich<sup>1</sup>. Po konstantyńskim przełomie opory osłabły, a dawne przyzwyczajenia masy świeżych neofitów dały o sobie znać i w kulcie męczenników. Nad skromnymi grobami wyrastały bazyliki, rocznice męczeństwa gromadziły tłumy. Pątnikom nie wystarczał udział w liturgii czy wysłuchiwanie pasji. Zdobili kwiatami płytę grobu, całowali ją, polewali pachnącym olejkiem lub winem, czasem zaś zagodnie z zapożyczoną, a nie oczyszczoną jeszcze z przesądów tradycją, wlewali płyn przez specjalny otwór do wnętrza, by ucieszyć świętego. Żywiołowa uroczystość przekształcała się w ludową zabawę z tańcami, a refrigerium zamieniało się w obżarstwo i pijaństwo.

Biskupi usiłowali uszlachetnić takie przejawy pobożności, jak wynika choćby z relacji Paulina z Noli czy Augustyna. Iluminacje,

<sup>1</sup> P. Séjourné, *Reliques*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 13: 1936, kol. 2323-30; M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa, I-IV w.*, Warszawa 1979, s. 302-303; H. Delhaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1912, s. 30, 35; R. Newald, *Nachleben des antiken Geistes im Abendland bis zum Beginn des Humanismus*, Tübingen 1960, s. 84-85.

hagioterapia, dary i wota w kształcie uzdrowionych członków ciała, pocieranie grobu skrawkami materiału, który z pamiątki stawał się wtórną relikwią, groziły materializacją i fetyszyzacją nazbyt rozbudowanego kultu świętych. Poganie powtarzali: oto chrześcijanie czynią z ludzi półbogów.

Biskupi i teologowie, zdając sobie sprawę z mocy żywiołu, usiłowali uczynić zeń siłę nośną i skłaniali się częściej ku korygującej akceptacji, niż odrzuceniu. Cyryl z Aleksandrii, Euzebiusz i Teodoret wyjaśniali oponentom, że chrześcijanie czcząc swoich męczenników nie deifikują ich. Augustyn rozróżniwszy kult adoracji (*latria*) należny samemu Bogu od kultu miłości i komunii, adresowanego do jego ludzkich przyjaciół, tłumaczył, że nie im, lecz Bogu wznosi się kościoły. Cóż jednak znaczyły te niuanse, skoro terminu *basilica martyrum* używali i biskupi, wygłaszający wewnątrz panegyryki ku czci bohaterów wiary.

Poruszony egzageracjami masowego kultu Wigilancjusz, prezbiter z Tuluzy, twierdził w 403 r., iż wierni gromadzący się przy grobach męczenników nie odróżniają adoracji od niższych postaci czci i uprawiają idololatrię, a pod pozorem religijności do Kościoła wprowadzone zostały pogańskie zwyczaje. Polemikę podjął Hieronim: to cześć dla bożków była obrzydliwością; oddawana świętym jest na swoim miejscu, a podobieństwa nie oznaczają zależności.

Zderzenie obu skrajnych stanowisk było wyrazem typowych, powracających przy następnych falach masowej chrystianizacji, problemów inkulturacji: nowe upowszechnia się tym łatwiej, im szerzej asymiluje zastane wyobrażenia i postawy. Cenę liczenia się z oczekiwaniami tłumów napływających koniunkturalnie do Kościoła stanowi proporcjonalny do ustępstw stopień synkretyzmu. Rośnie wtedy przepaść między dwoma wersjami chrześcijaństwa: oficjalną i rozpowszechnioną. Elity usiłują ją zmniejszać przez dorabianie teoretycznych podstaw do istniejących praktyk tak, by mieściły się w systemie teologiczno-dyscyplinarnym, stając się z czasem jego częścią. Skrajne wybujałości usiłuje się przycinać. Kanonizowanie pragmatyki uspokaja odpowiedzialnych, a jej urzędową wykładnię ma krzewić nauczanie. Dzieje duszpasterstwa wykazują jednak, że potoczne pojmowanie rytu długo i znacznie różniło się od odgórnie pożądanego.

Większość chrześcijańskich pisarzy i pasterzy działała tedy w przekonaniu, że da się przejąć stare formy kultowe i tchnąć w nie zupełnie nowego ducha. Przeciwwstawiali więc cnoty męczenników ludzkim przywarom herosów i bóstw Olimpu, jakby można było wywyższać porównując i zachować rozdzielność porządków. Tolerowali biesiady ku czci świętych, tłumacząc za Augustynem, że ich naśladowanie

nadaje się do tego znacznie lepiej. Usiłowali też relatywizować cuda, najsilniejszy magnes pielgrzymek, by te nie stały się głównym kryterium świętości, sprowadzanej do magicznej mocy. Nie wszyscy przecież mieli wiarę tak oświeconą, jak doktorowie Kościoła. Czego innego nauczamy, a co innego musimy tolerować – ubolewał Augustyn. Był świadom napięcia i rozziewu między założeniami a możliwościami realizacji, między głoszeniem a percepcją<sup>2</sup>.

Interwencje biskupów i synodów wyparły z bazylik bankietowe formy honorowania świętych.. Pospolite ucztowanie zastępowała Eucharystia. Nie wysublimowało to przecież do końca stosunku do relikwii, na które zapotrzebowanie rosło. Podnosiły prestiż kościoła i miejscowości, poprawiały poczucie bezpieczeństwa i opieki. Upewniały o tym wieści o cudach, jakie miały się dokonywać przy świętych szczątkach. Zaczynało się wydobywanie ich z grobów, przenoszenie z cmentarzy do świątyń czy w inne strony. Pozyskiwano je drogą darowizny, kupna, kradzieży. W miarę popytu rosła podaż. Pojawiły się fałszywe relikwie, mnożenie przez chciwość i naiwność. Pobożni wyprawiali się do Ziemi Świętej szukając szczątków Apostołów i innych postaci biblijnych. Mnisi upowszechniali kult męczenników, niektórzy z nich obnosili i sprzedawali relikwie.

Poszukiwania ciał czczonych osób przynosiły rezultaty, marzenia się spełniały. Wielu wiernych dawało wiarę snom i kopiąc ziemię, odnalezione kości przypisywało męczennikom. Pozyskiwanie ich tą drogą upowszechniło się w północnej Italii, gdy w 386 r. zaczęto tam zaprowadzać rzymski zwyczaj umieszczania w ołtarzu relikwii, rzadszych w tych okolicach. Inventio nieznanego miejsca spoczynku szczątków męczenników Gerwazego i Protazego w Mediolanie, przeniesionych solennie do katedry, dała początek polularnemu w Europie kultowi. Przyczyniła się do tego nie tylko fama cudów, ale i to, że św. Ambroży przełamując zachodnie obyczaje, obdzielił cząstkami znalezione biskupów wielu miast w Italii, Galii i Afryce.

Synod w Kartaginie (401) zakazał budowania ołtarzy na podstawie takich prywatnych objawień. Augustyn uważał, iż dane we śnie przez świętego polecenie podniesienia jego kości nie musi świadczyć o jego woli, skoro o żyjącym można śnić bez jego udziału. W końcu jednak

---

<sup>2</sup> F. Stopniak, *U źródeł chrześcijaństwa. Archeologia*, Warszawa 1982, s. 110, 116; A.G. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, Warszawa 1989, s. 340-342; M. Simon, dz. cyt., s. 250; P. Séjourné, dz. cyt., kol. 2330-33; R. Newald, dz. cyt., s. 101; E. Demm, *Zur Rolle des Wunders in der Heiligkeitskonzeption des Mittelalters*, Archiv für Kulturgeschichte, Bd 57: 1975, s. 301-305; B. Köttling, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Regensburg 1950, s. 57; H. Delhaye, dz. cyt., s. 34; E. Vacandard, *Etudes de critique et d'histoire religieuse*, t. 3, Paris 1912, s. 145-158.

i biskup Hippony zaczął przywiązywać wagę do owych wizji. Dawniej pisał, iż wiara jest silniejsza, gdy nie potrzebuje cudów, piętnował donatystów, że zbierają trupy, przechowują ich krew i czczą odrobinę ziemi, przyniesionej z Palestyny. U schyłku życia będzie usiłował przekłamywać sceptycyzm pogan wyliczając w *De civitate Dei* mnóstwo cudów. Będzie się też troszczył o urządzenie kaplicy na przyjęcie części szczątków św. Szczepana, których niezwykła popularność w Utyce zaczęła się od znalezienia dokonanego dzięki wizji kapłana Lucjana (Jerozolima 415 r.)

Na Zachodzie nieco dłużej pamiętano o rzymskim prawie zakazującym naruszania grobu, co uznawano za profanację. Na Wschodzie czyniono to bez oporów. Do Konstantynopola, nowej stolicy, ubogiej w święte ciała, sprowadzono w 356-7 r. kości św. Tymoteusza, Andrzeja i Łukasza, a w ciągu V w. wielu innych. Zachód pokonywał wolniej swe opory przeciw ekshumacjom, przenoszeniu czy parcelacji szczątków. Translacje do Rzymu z podmiejskich cmentarzy zaczęły się w połowie VII w. i były sporadyczne. W 757 r. papież Paweł I sprowadził do kościoła św. Sylwestra mnóstwo relikwii, a Paschalis I (817-24) kazał przenieść do bazylik rzymskich łącznie 2300 ciał świętych, ku wielkiej satysfakcji obsługujących te miejsca duchownych oraz pątników.

Umieszczane w kościołach szczątki ludzkie stawały się coraz bardziej centrum religijnej uwagi. Budowano nad nimi konfesje, a liturgię sprawowano już nie na prowizorycznym ołtarzu postawionym obok grobu, lecz na nim. W trosce o zapewnienie regularnej służby godnej męczennika, papieże V-VI w. zakładać będą klasztory przy znaczniejszych kościołach, by mnisi śpiewali tam wigilie i odprawiali aniwersarze.

Nie obfitujące w ciała świętych okolice, pomniejszych kościoły, a tym bardziej prywatne osoby miały trudności w zaopatrywaniu się nawet w drobne fragmenty upragnionych szczątków. Ubiegano się więc i o relikwie wtórne, reprezentujące, uzyskiwane przez kontakt z autentykiem, zwane rękojmią czy dowodem miłości ze strony świętego (*pignora sanctorum*). Było to płótno (*brandeum*), w jakie zawijano kości świętego, był olej z lampy płonącej przy sarkofagu, zebrany zeń mech czy pył, albo szata położona na grobie, zwłaszcza na konfesji św. Piotra w Rzymie (*palliola*). Po taką relikwię chodzili wierni na Watykan do VIII w., zanim nie przekształciła się ona w paliusz dla arcybiskupów.

Rzym, podobnie jak inne ośrodki chlubiące się pierwszorzędnymi relikwiami, strzegł ich pilnie. Gdy żona cesarza Maurycjusza, Konstantyna, prosiła Grzegorza I o głowę św. Pawła dla nowego kościoła w Konstantynopolu, otrzymała odpowiedź, iż nie jest

zwyczajem Rzymian wyzbywać się ciał męczenników, bo naraża to wiernych na niebezpieczeństwo. Papież wsparł swą odmowę niesamowitą opowieścią o przypadkowym otwarciu grobu św. Wawrzyńca, co dla spoglądających na szczątki, nawet bez zamiaru uszczknięcia ich, stało się przyczyną śmierci w parę dni. Wysyłając petentce na pociechę opiłki z kajdan Pawłowych oraz płótno położone na kości Apostoła, papież polecał umieścić je w konsekrowanym kościele. Dla podniesienia rangi wtórnej relikwii dodawał, iż ongiś, gdy Grecy powątpiewali w wartość owego brandeum, papież Leon I przeciął je nożycami i z materiału wypłynęła krew<sup>3</sup>. Czyli: obecność świętego zapewnia ochronę i pomoc, a miejsce wybrał on sam. Nie można frustrować wiernych i gniewać patrona, który mógłby się zemścić za naruszenie jego spoczynku, a tym bardziej usuwanie go z jego siedziby. Kto nie chce doń pielgrzymować, ma się zadowolić wtórnymi, ceniąc je jako przekązniki mocy oryginału.

Innym ekwiwalentem szczątków męczenników, stanowiących zasób narastający, a nie zamknięty, więc łatwym do eksploatacji, zaczęły się stawać od końca IV w., równocześnie na Wschodzie i Zachodzie, ciała wyznawców, czyli biskupów i mnichów, potem także władców, okrzykniętych świętymi. Relikwie te, choć bez stygmatu martyrium, także miały w sobie cudotwórcze i uświęcające moce. Prototypem czczonego na sposób męczenników (konfesja i świątynia) patrona stał się św. Marcin z Tours (+397). U grobu wyznawców zapanuje ta sama atmosfera, co przy relikwiach męczenników: oblegną je tłumy przeniknięte żarliwą czcią i oczekiwaniem uzdrowień. Magicznie zorientowana pobożność mas i świętość mierzona cudownością staną się na długo wielkim problemem pastoralnym. Społeczno-spontaniczny charakter kanonizacji groził nie tylko niekontrolowanym pomnażaniem postaci nieznanych poza lokalnym kalendarzem kościelnym, ale i zastępowaniem cnót mirakulami, a terapii ducha – leczeniem ciała. Mało pomagały nawoływania Augustyna czy Grzegorza Wielkiego, iż cuda miłości i oddania Bogu więcej znaczą, niż uzdrowienia. Wspomniany synod w Kartaginie usiłował ustalić kryteria uznawania za świętego: wiarygodny żywot, lokalna tradycja, zbadane relikwie, kult zatwierdzony przez biskupa. Sny i wizje nie starczą. O cudach nie wspomniano. Kapitularze karolińskie podejmą dawne obiekcje Augustyna i Grzegorza: cuda mogą być rzekome i dziać się także za sprawą diabła,

<sup>3</sup> P. Rousset, *Le sens du merveilleux à l'époque féodale*, Le moyen Âge, t. 62: 1956, s. 25-26; P. S é j o u r n e, dz. cyt., kol. 2333-38; A. G. H a m m a n, dz. cyt., s. 339, 342, 344-349; H. Fichtenau, *Zum Reliquienwesen im früheren Mittelalter*, Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, Bd 40: 1952, s. 65-66.

przed czym przestrzega już Ewangelia. Świętych lepiej naśladować, niż nosić w woreczku ich relikwie.

Pobożność mas, co charakterystyczne, wyprzedzała oficjalny kult i doktrynę, wymuszając swą siłą i trwałością tolerowanie, a potem uznanie przez duszpasterzy. Poparta przez autorytety pragmatyka z czasem sama stawała się normą społeczną. Zwyczaj stawał się prawem, wymierali oponenti. Przywykali nawet intelektualiści nowych pokoleń. Czas budował tradycję. Wycofywanie się z niej, nawet gdy nie chodziło tu o wielką Tradycję wiary, wstrząsnęłoby zaangażowanymi autorytetami. Nabierało bowiem rangi sumujące się świadectwo kolejnych generacji wiernych, ich władców i biskupów. Inaczej należałoby – zauważył wprost Hieronim – uznać tylu uczestników translacji i pielgrzymek – za świętokradców, czy nawet głupców, gdy przybywali do bazylik męczenników lub przenosili w złotych naczyniach rozkładające się szczątki.

Wobec legitymizacji wybujałego kultu relikwii, tematem teologicznej refleksji stawało się zgłębianie relacji między świętym, a jego ziemską powłoką. W kazaniach do wiernych większość Ojców Kościoła zda się podzielać symplicyzm potocznych wyobrażeń: ciała świętych, to oni sami, stale żyjący i działający. W 365 r. w głębi Mezopotamii rozlega się głos Efrema: „Oto życie w kościach męczenników! Kto chciałby powiedzieć, że nie żyją? Oto żyjące groby, któż wątpiłby w to?” W następnym stuleciu Teodoret z Cyru uderzy w podobne tony, a biskup Rouen, Wiktrycjusz, będzie gratulował swym wiernym uzyskania relikwii: „Oto mnóstwo świętych przybywa do nas”. Obecnym w swych szczątkach patronom biskup przypisywał wręcz sakramentalną moc uświęcania, odnosząc do nich słowa Chrystusa: „komu grzechy odpuscicie”. Podobną przesadę napotkać można u Ambrożego, który podczas pogrzebu swego brata w krypcie św. Nazariusza, wołał: „Oby strumienie świętej krwi przenikając szczątki bliskich oczyściły je”.<sup>4</sup>

Licentia poetica czy rhetorica nie tłumaczy tu wszystkiego, jeśli pamiętać o słuchaczach, utwierdzanych w przekonaniu, które wymagało akurat korygowania. Oczywiście, w nauczaniu przeplatały się różne wątki. Jan Chryzostom przypominał, iż oczekujące chwalebne go zmartwychwstania ciała męczenników, to nieustające kazanie, zachęcające wiernych do męstwa. Chrześcijaństwo mogło jednak słuchać selektywnie i czynili to. Ludowa teologia serca wyprzedzała zdecydowanie racje wytaczane w uzasadnieniach kultu relikwii przez intelektualistów. To oni stawali się uczniami swoich słuchaczy. Maksym z Turynu zapewne bardziej trafiał do wiernych, gdy głosił im, że

<sup>4</sup> P. Séjourne, dz. cyt., kol. 2337-40; E. Demm, dz. cyt., s. 316.



dzięki relikwiom zamieszkają z nimi święci, którzy strzegą czcicieli na ziemi i przyjmują po śmierci, ratując od grzechu i piekła, niż kiedy dodawał, że relikwie nie pomogą bez naśladowania świętych. Najbardziej wnikliwe dociekania rodzajów więzi i różnic między relikwiami a świętym, dokonane na Wschodzie przez Grzegorza z Nysy, a u łacinników przez Augustyna (wykorzystane potem przez Tomasa), miały słaby wpływ nie tylko na postawy mas, ale i na praktyki samych pasterzy.

Głównym atutem relikwii dla ludzi IV-V w. były zdziałane przy udziale tych szczątków cuda, których nie kwestionowali ani traktujący je transakcyjnie czy wręcz magicznie maluczcy, ani bardziej ostrożni, lecz porwani ogólnym entuzjazmem Ojcowie. Bazyli, Grzegorz z Nazjanzu, Ambroży, Augustyn, przekonani są wraz z wiernymi o realnych uzdrowieniach przez relikwie śś. Feliksa, Gerwazego czy Szczepana. Czcimy świętych uroczyście – powiada Grzegorz z Nazjanu – bo ci wypędzają szatana i leczą chorych, ukazują się i przepowiadają przyszłość. Ciała świętych mają taką moc, jak ich dusze, a mała cząstka, jak całe corpus. I te odrobiny – powtarza Wiktrycjusz – chronią i oczyszczają wiernych oraz są instrumentami cudów. Fragmentarycznej teologii, w której pośrednictwo świętych stawało się tak wszechstronne, z czasem przechodząc w rodzaj lokalnego lub rzeczowego monopolu, albo nawet autonomii, groziło oderwanie od podstawowych prawd chrystologii. W centrum przeżycia religijnego stawało uzdrowienie, wiara mieszała się z wierzeniami, nadzieja ulegała sekularyzacji, a pobożność urzeczowieniu.

Nie był to pierwszy ani jedyny dylemat dziejów chrześcijańskiej inkulturacji: pozostawić żywiol samopas, ostrzegając z daleka przed nadużyciami, czy usiłować nad nim zapanować, wzbogacając przeżywanie sacrum. W młodych Kościołach barbarzyńców samo skoncentrowanie kultu w świątyni stanowiło problem. Synody Swewów i Wizygotów w VI-VII w. usilnie zalecają sprawowanie liturgii i udzielanie sakramentów nie na grobach, ale przy relikwiach umieszczonych w świątyniach. Zakazano też biskupom (Braga, 675 r.) praktyki uznanej za próżność i pozór świętości. Oto niektórzy z nich, przybywając do kościoła w dniu męczennika, wieszają sobie na szyi jego relikwie i każą się duchowieństwu obnosić na sedia gestatoria, jak relikwiarz. Jak ongiś lewicy arkę, tak skrzynię z relikwiami mają nieść diakoni, a jeśli czynią to biskupi, to idąc z innymi w procesji, pieszo.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> E. Demm, dz. cyt., s. 301-305, 315-317; P. Séjourné, dz. cyt., kol. 2340-47; A. Guriewicz, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, Warszawa 1987, s. 75.

Trudno w religijności rodzącego się średniowiecza odnaleźć dawne postawy wobec męczenników, kiedy to chrześcijanie wielbili Boga, który dał ludziom moc upodobnienia się do jego ukrzyżowanego Syna, zaś prośba o wstawiennictwo dotyczyła głównie wytrwania w wierze i miłości. Już nie świętość osoby stawała się jedyną racją czci relikwii, lecz ich cudowna moc, której były narzędziem w ręku Boga lub którą promieniowały coraz bardziej samodzielnie. Święty był blisko. Jego ciało przestało być martwe i stawało się znów narzędziem duszy. Relikwie utrwały obecność wyróżnionych zmarłych. Ci mogli się nadal posługiwać swym ciałem na rzecz czcicieli nawet bardziej operatywnie, niż za ziemskiego życia. W miarę bowiem dzielenia ciała, jego moc nie malała, a wraz z mnożonymi cząsteczkami działała na wielu miejscach. Owa multilokacja radowała wiernych, którzy posiadane partykuły traktowali często jako błogosławioną obecność czczonej postaci.

W przemianach społecznej percepcji relikwii dochodziły do głosu archaiczne tendencje. Znane wielu kulturom sakralizowanie ciała zmarłego (np. egipskie mumifikacje miały wyrażać rodzaj identyfikacji z Ozyrysem) skłaniało do traktowania nieboszczyka jak żywego. Idealizacja zwłok dotyczyła najczęściej ich względnie trwałych elementów. Twardość kości symbolizowała nieprzemijalność, w przeciwieństwie do kojarzonej z nietrwałością miękkości ciała. Czaszka miała tu wartość szczególną, przypominając twarz i życie. Przedział zaś między życiem a śmiercią nie rysował się tak wyraziście w świadomości zbiorowej, jak winno to wynikać z antropologii chrześcijańskiej. Dwoista wizja rzeczywistości, dzielonej przez filozofów i teologów na empiryczną i nadmysłową, przyrodzoną i nadnaturalną, ciągle konkurowała z rozpowszechnionym postrzeganiem świata, w którym obie te sfery przenikały się wielokroć, a granice między nimi ulegały zatarciu. Nawet umarli nie odchodzili od razu i nieodwołalnie, pojawiając się łatwo w dawnej postaci. Na całym Zachodzie zdarzało się, iż sądzono i skazywano zmarłych. Na wytoczony pośmiertnie papieżowi Formozusowi w 897 r. proces przyniesiono jego trupa, a po skazaniu wrzucono go do Tybru<sup>6</sup>.

Święci średniowiecza traktowani są i zachowują się w swych grobach jak żywi. Po zgonie nadal troszczą się o swoich wiernych, nie tylko na zasadzie wstawiennictwa dusz zbawionych. Uzdrawiają, wybawiają od burz i pożarów, ratują od suszy, opętania, utonięcia, rozbójników, demaskują kłamców. Dbają przy tym i o swoje

<sup>6</sup> J. Delumeau, *Europa zaludniona widmami*, Znak, r. 28: 1976, s. 1400-1; J. Waardenburg, *Religie i religia. Systematyczne wprowadzenie do religioznawstwa*, Warszawa 1991, s. 20; L.V. Thomas, *Trup. Od biologii do antropologii*, Łódź 1991, s. 47, 94, 97, 118-120; P. Ariès, *Człowiek i śmierć*, Warszawa 1989, s. 26.

interesy, potrafią być pamiętliwi. Oczekują materialnych darów i cofają dobrodziejstwa niewdzięcznikom, co nie przynieśli obiecanego wotum. Fizycznie obecni święci mają pomóc w poznaniu prawdy i zachowaniu prawa. Na kościelne zgromadzenia przynosi się relikwie, oczekując od przemożnego patrona inspiracji oraz potwierdzenia podejmowanych postawnowień. Łatwiej wtedy egzekwować np. treuga Dei, zaprzysiężony na relikwie. Osadza się je w kościele przed dokonaniem na jego rzecz darowizn, gdyż ich właścicielem nie jest kler, lecz święty. Szczególnie ważne dokumenty dotyczące sanktuarium sporządzano w paru egzemplarzach, składając jeden w sarkofagu lub obok, pod bezpośrednią opieką zainteresowanego. W razie zagrożenia kościelnych włości, niesiono relikwie na kwestionowane role czy do sądu. Dla odstraszenia wroga lub opasania obleganego grodu mocą, obnosi się wokół murów relikwie. Ich posiadanie napawało wojsko otuchą, a królowie gromadzili je, by wzmocnić swoją siłę.

Interwencje świętych są niezwykle konkretne, a w razie potrzeby osobiste i widzialne. W otoczonemu przez Słowian Patras mieszkańcy patrzą, jak ich Andrzej apostoł walczy konno z barbarzyńcami. Z wdzięczności ofiarowano mu cały łup. Topos militarnego angażowania się patronów w bitewne potrzeby będzie powracał przez wieki. Mieszkający w swym sarkofagu święci udziela ją się i w późniejszych sprawach. Ujawniają fałsz karząc doradców tych, którzy przyzywają ich na świadków wbrew prawdzie czy krzywoprzysięgają na ich grobach. Gdy złodziejka chce w ten sposób dowieść swej niewinności, sztywnieje jej ręka. Król Chilperyk, złamawszy w 583 r. przysięgę, polecił podczas wjazdu do Paryża nieść przed sobą mnóstwo relikwii, by chroniły go przed pomstą tych świętych, na których przysięgał. Surowe sankcje nakładają też święci na tych, co naruszają ich własność. Król Pepin zostaje poturbowany przez św. Remigiusza, gdy zajął posiadłość kościoła w Reims. Św. Julian zsyła ogień na diakona, który zagarnął jego owce. Św. Wincenty, któremu nie odpowiada sąsiedztwo pochowanego obok złoczyńcy, wyrzuca po prostu jego trumnę przez okno. Dobroć i bezinteresowność hagiograficznych opowieści kontrastuje z przyziemnością niektórych przymiotów przypisanych świętym w mirakulach<sup>7</sup>.

Obecny w swych szczątkach święty uczestniczy we wszystkim, co go dotyczy, sankcjonując nawet moralnie podejrzaną sytuację. Zdobyto czy wydarto podstępem jego relikwie? Widocznie poprzedni

<sup>7</sup> A. Guriewicz, dz. cyt., s. 70-72, 75-80; G. Duby, *Czasy katedr. Sztuka i społeczeństwo, 980-1420*, Warszawa 1986, s. 273; P. Rousset, dz. cyt., s. 73; H. Fichtneau, dz. cyt., s. 69-71; G. Scheibeleiter, *Das Wunder als Mittel der Konfliktbereinigung*, Archiv für Kulturgeschichte, Bd 74: 1992, s. 259-261.

posiadacz nie dość cził świętego, skoro ten mogąc nie bronił się przed gwałtowną translacją. Duchowni służąc świętemu i bytując dzięki jego hojnym czcicielom, dzielają ich oczekiwania. Rozgłaszają uzyskane przy grobie dobrodziejstwa, ale i cuda kary, dosięgającej nielojalnych kontrahentów patrona. Uznają jednak, że i święty ma się wywiązywać z roli protektora względem sławiącej go społeczności. Już za Merowingów zdarza się, że zawiadujący sanktuarium mnisi, wobec opieszałego świętego, który sprawił zawód swoim wyznawcom, stosują środki przymusu. Oto w kościele milkną psalmy i hymny pochwalne, a grób zostaje zarzucony cierniami. Albo wystawine na ołtarzu relikwie zostają dosłownie poniżone przez postawienie ich na podłodze. I nie jest to zamierzona profanacja, ale z jednej strony zademonstrowanie zniewagi, jakiej doznał święty w opactwie gnębionym np. bezkarnie przez potężnego feudała z sąsiedztwa, a z drugiej – rodzaj pokuty wymierzonej niedbałemu o swą siedzibę i ludzi patronowi. Zastosowano doń bowiem prawo oporu poddanych wobec seniora, który zawiódł; nie wypełnił wszak powinności. Mógł i powinien chronić, a zaniedbał tego<sup>8</sup>. Trudno o dokładniejsze przemieszanie porządków religijnych i społecznych, wiary i wierzeń, sacrum i profarum, respektu i spoufalenia.

Nie tylko wierni, ale i pasterze celtyckich i germańskich ludów włączali się w te gromkie chóry sławiąc po swojemu świętych cudotwórców i ich relikwie. Dla ogromnej większości mało już znaczyła nauka Ojców zachodnich o świętych, podsumowana przez Izydora z Sewilli (+ 636), który przypominał: męczenników czcimy kultem miłości i komunii, jaki przystoi tym bożym ludziom; ale nasza cześć dla ich szczątków jest tym pobożniejsza, im większa jest nasza pewność, że chwalebnie ukończyli swą walkę. Naśladowanie przykładu świętych nie stało już w centrum ówczesnej religijności. Inne były powody powszechnych pragnień, by relikwie posiadać, nawiedzić, dotknąć. Wyrazicielem tych postaw może być Grzegorz z Tours (+ 594), którego (*De gloria martyrum*) św. Mikołaj interesuje tylko ze względu na wydzielający się z jego relikwii i grobu olejek.

Zamiana cudu na cudowność, pragnień duchowych na głód sensacji, medycyny dusznej na cielesną, prośby na nacisk, wdzięczności na transakcję, a zawierzenia na oczekiwanie automatycznych efektów, nie stanowiły jedyne zagrożenia kultu nazbyt usamodzielnionych względem Boga świętych i ich nadmiernego wiązania z doczesnymi szczątkami. Relikwie stawały się bowiem rodzajem sakramentalnej obecności. Grzegorz Wielki, mocno przecież propagujący cześć świętych, był dość powściągliwy tak wobec kultu

<sup>8</sup> H. Fichtenau, dz. cyt., s. 68, 73; A. Guriewicz, dz. cyt., s. 78.

obrazów, jak relikwii. Ganił przesąd tych, co sądzili, że ich święty jest obecny i pomocny tylko w miejscu spoczynku jego ciała. Święci mogą czynić cuda wszędzie – przypominał w Dialogach. Te zaś są potrzebne szczególnie tam, gdzie słabi duchem mogliby wątpić, czy męczennik jest obecny, by ich wysłuchać. Jednocześnie zachęcał pobożnych, by nie fatygowali się zbytnio z pielgrzymką. Tym większa zasługa ich wiary – wyjaśniał – gdy mimo nieobecności relikwii nie zwatpiał w wysłuchanie. Wszak sam Chrystus uznał, że jeśli nie usunie ludziom sprzed oczu swego widzialnego ciała, nie pojmą duchowej miłości. Subtelne te rozróżnienia, wynikające z obawy przed konsekwencjami nadmiernego materializowania tego, co duchowe, stanowiły, mimo kościelnej i teologicznej pozycji autora, głos wołającego na puszczy.

W VII-VIII w. szybko przybywało relikwii na Zachodzie. Kościoły merowińskiej Galii stosowały bez oporu translacje, inwencje i dzielenie także mało znanych relikwii. Karolingowie domagali się ich od papieży dla fundowanych katedr i klasztorów. Nie zadawały ich brandea, żądali prawdziwych kości. Przez alpejskie przełęcze ruszyły na północ kawalkady, wiozące z honorami ludzkie szczątki, po których spodziewno się tak wiele. Translacjaom towarzyszył entuzjazm tłumów i duma z posiadania co rzadszych relikwii, jakich nie mieli inni. Parcelacji rzadko przedtem dzielonych szkieletów sprzyjały też uciezki mnichów przed nadciągającymi Normanami. Partykułami uwieczonych przed profanacją szczątków obdzielali, z wdzięczności czy wskutek nalegania, goszczące ich konwenty.

Rosnące zapotrzebowanie i nikłe możliwości zweryfikowania autentyczności, sprzyjały rozpowszechnianiu mnóstwa relikwii domniemanych czy świadomie podrobionych. Wypracowane w średniowieczu kryteria odróżniania autentyku od falsyfikatu były dalece niewystarczające. Erupcję tę wywoływało nieprzeparate, a porównywalne do rzeki toczącej się wody licznych, mętnych i czystych dopływów, pragnienie dobroczynnego kontaktu z konkretem dotykającego Numinosum<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> S. Beissel, *Die Verehrung der heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts*, Stimmen aus Maria-Lach, Bd 12: 1890, Hf. 47, s. 12-14, 17-19; P. Séjourné, dz. cyt., kol. 2345, 2351; J. Kracik, *Święte obrazy wśród grzesznych Sarmatów. Ze studiów nad recepcją kultowego dziedzictwa*, Nasza Przyszłość, t. 76; 1991, s. 152-154; K. Schreiner, „Discrimen veriac falsi”. *Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters*, Archiv für Kulturgeschichte, Bd 48: 1966, s. 2-5; P. Boglioli, *Pèlerinages et religion populaire au Moyen Âge*, w: *Wallfahrt kennt keine Grenzen* hrsg. L. Kriss-Rettenbeck, G. Möhler, München 1984, s. 78-82.

Ciało świętego miało dla ludzi młodego jeszcze średniowiecza tak ogromne znaczenie, że trudno dlań znaleźć współczesny ekwiwalent. W miarę ewangelizacji postępującej w ślad za masową chrystianizacją polegającą głównie na odgórnej promulgacji przez panującego i zaprowadzeniu nowych rytów, kult świętych i ich relikwii przesuwał się stopniowo w stronę należnego mu w Kościele miejsca. Etapy tego długotrwałego procesu były liczne, a o ich większości, zwłaszcza po Vaticanum II, można myśleć w czasie przeszłym, choć nie wszędzie dokonany.