

Anna Sutowicz

"Timor mortis conturbat me" : człowiek wobec śmierci i zaświatów w XIV- i XV-wiecznych tekstach liturgicznych klarysek i benedyktynek śląskich

Saeculum Christianum : pismo historyczno-społeczne 19/2, 5-24

2012

Artykuł został 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANNA SUTOWICZ

***TIMOR MORTIS CONTURBAT ME. CZŁOWIEK
WOBEC ŚMIERCI I ZAŚWIATÓW W XIV-
I XV-WIECZNYCH TEKSTACH LITURGICZNYCH
KLARYSEK I BENEDYKTYNEK ŚLĄSKICH*****Uwagi wstępne**

Śmierć, jako zjawisko nieodłącznie towarzyszące ludzkiej egzystencji, stanowiła od najdawniejszych czasów jeden z głównych motywów kultury. Chrześcijańska myśl religijna wzbogaciła dorobek cywilizacyjny o kilka istotnych wątków: postrzegala zgon jako publiczny akt wyznania wiary¹, a jednocześnie indywidualny wybór polegający na opowiedzeniu się po stronie dobra lub zła. W tym sensie w okresie dojrzałego średniowiecza śmierć stała się wyrazem pobożności umierającego, swego rodzaju aktem religijnym, do którego należało się przygotować nie tylko poprzez oswojenie z myślą o przemijaniu, ale przede wszystkim nabycie konkretnej wiedzy o skutecznych sposobach pozyskania przychylności Boga w ostatniej godzinie życia. W tym celu rozwinęła się w Europie zachodniej, ale i w Polsce nie brakowało przykładów literatury i sztuki z kręgu tzw. sztuki umierania, rozumianej jako swoiste rzemiosło umożliwiające przekroczenie progu śmierci². Zgon chrześcijanina nie mógł być dziełem przypadku. Jeśli następował nagle, odczyty-

¹ Ph. Ariès, *Człowiek i śmierć*, t. E. Bąkowska. Warszawa 1992, s. 33.

² Liczne przykłady miniatur z rękopisów i sztuk plastycznych z obszaru Polski w: M. Włodarski, *Obraz i słowo. O powiązaniach w sztuce i literaturze XV-XVI wieku na przykładzie „ars moriendi”*. Kraków 1991, s. 69nn. Znaczący temat twierdzą jednak, że lęk przed opuszczeniem tego świata towarzyszył człowiekowi przez cały interesujący nas okres. Por. A. Guriewicz, *Jednostka w dziejach Europy (Średniowiecze)*, t. Z. Dobrzyński. Gdańsk-Warszawa 2002, s. 106.

wano to zwykle jako nieszczęście i znak odrzucenia przez Boga³. Omówione powyżej niezwykle pobieżnie zagadnienie podstawowego stosunku człowieka do śmierci i przemijania doczesności w okresie dojrzałych Wieków Średnich stanowi tylko pewien punkt wyjścia dla poszukiwania odmian i różnorodności kultury i mentalności ludzi w zależności od kręgu oddziaływania religii przedchrześcijańskich, wpływu czynników geograficznych, wreszcie nieuchwytnych dzisiaj warunków kształtujących indywidualność wielkich osobowości tego czasu. Należy przy tym założyć, że dotarcie do przejawów prawdziwego stosunku do śmierci przedstawiciela średniowiecznego plebsu jest zadaniem dla dobrego gatunku etnologów, natomiast zrozumienie toku myślenia osób tworzących tekst i oddziałujących w ten sposób na kulturę elitarną należy do umiejętności zarówno historyka, jak i psychologa.

W niniejszej publikacji interesować nas będą wytwory śląskiej kultury klasztornej, która z jednej strony należała do kręgu tzw. kultury wysokiej, aktywnie włączającej się w poszerzanie dorobku cywilizacyjnego doby średniowiecza, a jednocześnie rozwijającej się pod wpływem uniwersalnych wartości przekazywanych przez Kościół powszechny. W całej Europie społeczności klasztorne stawały się skutecznym nośnikiem tych pryncypiów życia społecznego i kultury, które stanowiły o istocie przemian cywilizacyjnych do połowy XVI wieku. Wspólnoty te pozostawały jednocześnie wrażliwe na potrzeby religijne i egzystencjalne środowisk, w których przyszło im funkcjonować. Śmierć i sposoby reagowania na nią stanowiły jeden z aspektów duchowości, stanowiących wypadkową zapotrzebowania społecznego i celów religijnych, jakie podejmowały klasztory. Konwenty żeńskie, prowadzące wyłącznie życie kontemplacyjne, pełniły często funkcje nekropolii dla rodzin fundatorów lub z czasem przyjmowały pochówki bardziej znamienitych przedstawicieli środowisk lokalnych, co już samo w sobie stanowiło doskonały sposób zabezpieczenia spoczynku wiecznego dusz osób spoczywających w kościołach i kaplicach klasztornych⁴. Wspólnoty zakonne przyjmowały na siebie obowiązek pielęgnowania pamięci modlitewnej o zmarłych dobroczyńcach, co mogło być traktowane jako wypełnienie swoistej umowy pomiędzy fundatorem a klaszorem⁵. Modlitwa za dusze fundatorów, ich rodzin, zmarłych członków zakonu i członków własnych rodzin

³ Ph. Ariès, *Człowiek i śmierć*, s. 24.

⁴ Tamże, s. 58.

⁵ W ten sposób jako główną motywację powołania placówki do istnienia lub późniejszego udzielania jej wsparcia materialnego podawano w arengach dokumentów wystawianych dla klasztorów żeńskich w całym okresie ich średniowiecznych dziejów.

zakonnice stała się jedną z częstszych, bo powtarzanych w cyklu tygodniowym czynności liturgicznych w klasztorach śląskich. Odmawiano ją często na początku kapituły konwentalnej wraz z odczytaniem fragmentów nekrologu klasztornego przeznaczonych na dany tydzień. Większość wspólnot modliła się również za poleconych zmarłych w czasie cotygodniowego czuwania nocnego zwanego *vigilia mortuorum*. Praktyka ta zaowocowała powstaniem kilku tekstów oficjów, którymi posługiwały się mniszki podczas modlitwy. Dysponujemy dzięki temu dziełami, którymi posługiwały się klaryski wrocławskie⁶ i głogowskie⁷ oraz jedno oficjum z modlitewnika benedyktynek legnickich⁸, wszystkie pochodzą z XIV wieku. Ułożone w określonej liturgicznej konwencji zachowują one cechy właściwe tekstom modlitwy publicznej, stosują język i strukturę zarezerwowane dla przekazu treści teologicznych. Charakterystyczne dla tych tekstów pozostaje również wplatanie sugestywnych obrazów literackich, czerpiących obficie z Biblii i powszechnych wyobrażeń o śmierci. Stanowią więc cenne źródło wiedzy o sposobach kształtowania stosunku człowieka do śmierci, chociaż nie można wnioskować na ich podstawie o poziomie recepcji proponowanych wyobrażeń wśród mniszek⁹. Z okresu późniejszego pochodzą drobne modlitwy pozostawione w innym modlitewniku z opactwa legnickiego¹⁰ oraz niewielki traktat o skuteczności modlitwy za zmarłych z rękopisu klarysek wrocławskich¹¹. Pomimo, iż jest to dzieło późnego średniowiecza, należy go potraktować jako adekwatne również dla kultury religijnej okresu wcześniejszego, co daje się zweryfikować licznymi przykładami legatów przeznaczanych na cele zabezpieczenia regularnych modlitw za zmarłych, pochodzących z archiwów klasztornych mniszek śląskich¹².

⁶ Psalterz, sygnatura Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu (dalej: BUWr) IQ 233, ff. 150v-155v. Lekcjonarz BUWr IQ 256, ff. 127r-135r. Tekst oficjum ten sam, przepisany z pewną ilością błędów w lekcjonarzu IQ 256. Podczas analizy źródłowej odwołuję się do oryginalnego tekstu oficjum.

⁷ Antyfonarz BUWr IQ 216, ff. 2v-7r. Tekst w wielu passusach tożsamy z oficjum klarysek wrocławskich.

⁸ BUWr IO 103, ff. 2r-16v. Tutaj także pojedyncze modlitwy za zmarłych: ff. 2r, 17r.

⁹ Bezcennym źródłem tej wiedzy, jak też sposobów oddziaływania na mentalność religijną laikatu byłyby zapewne przykłady dzieł sztuki sepulkralnej pochodzące z nekropolii klasztornych, dzisiaj niestety niedostępne.

¹⁰ BUWr IO 40, ff. 147r-149v.

¹¹ Antyfonarz BUWr IF 430, wklejka wewnętrzna, kolumny III, IV.

¹² Liczba tych dokumentów pozostaje tak znaczna, że ich przytaczanie w tym miejscu wydaje się bezzasadne. Warto odwołać się jedynie do programowego artykułu odnoszącego się do kultury niemieckiej: R. L u s i a r d i, *Stiftungsverhalten und Jenseitsvorstellungen im spätmittelalter-*

1. Lęk czy melancholia? Człowiek średniowiecza w obliczu własnego przeznaczenia

Teksty oficjum klarysek śląskich zostały rozłożone na dziewięć czytań opartych na rozważaniach fragmentów *Księgi Hioba* wraz z responsoriami. Ich struktura pozwala odtworzyć sposób rozumowania, jaki narzucano osobie modlącej się, która najpierw uświadamiała sobie nędzę własnego położenia i wielkość Boga, co miało wywoływać westchnienie pełne skargi i bólu, a następnie poczucie ufności wobec dobroci Stworzyciela i okrzyk nadziei. Te przeplatające się treści zaczerpnięte z monologów cierpiącego Hioba powinny były budzić swoiste napięcie i jego rozładowanie poprzez wskazanie właściwego zachowania w obliczu nieuchronnego przeznaczenia każdego człowieka, jakim była śmierć. Dla zbudowania odpowiedniego nastroju teksty dobrano w taki sposób, by przedstawić całe bogactwo niezwykle sugestywnych, funkcjonujących w kulturze średniowiecza obrazów przemijania. Na kartach zawierających oficjum klarysek odnajdujemy więc biblijne motywy odnoszące się do słabości i procesu niszczenia ludzkiego ciała: deptanego kwiatu, który musi zwiędnąć, liścia porywanego przez wiatr oraz suchej słomy niszczonej przez potęgę Boga¹³. Wątki te rysowały przed osobą modłącą się obraz egzystencji człowieka, który od początku przeznaczony był dla zniszczenia ciała i nie istniały żadne sposoby ucieczki przed takim losem. Klaryski wdychały więc w czasie modlitwy, przywodząc sobie nieustannie na myśl, iż dni żyjących na ziemi są policzone, jak przekonywał natchniony autor *Księgi Hioba*, oraz że jest to czas niezwykle krótki i zawsze pełen łez i nieszczęścia¹⁴. Po tym czasie zaś nieuchronnie musi nastąpić oderwanie się duszy od ciała¹⁵. W sensie egzystencjalnym stan ten mógł pozostawać człowiekowi obcy, wywołujący słuszny lęk przed nieznanym. Ukazanie jednak omawianego zjawiska w kontekście teologicznym, na wzór skarg pobożnego, choć ciężko doświadczonego Hioba nadawało przeżyciom odbiorcy tekstu

lichen Stralsund., W: *Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, red. W.E. Wagner, Berlin 2000, s. 97-99.

¹³ „Contra folium quod vento rapitur ostendis potenciam tuam et stipulam siccam persequeris. [...] Qui quasi flos egreditur et conteritur et fugit velud umbra et numquam in eodem statu”. BUWr IQ 233, f. 152v.

¹⁴ „Homo natus de muliere breve vivens tempore repletur multis miseriis.” BUWr IQ 233, f. 152v. „Breves dies hominis sunt numerus mensium eius apud te est”. T a m ż e, f. 153r. „Parce michi domine nichil enim sunt dies mei.” T a m ż e, f. 151r.

¹⁵ „Spiritus meus attenuabitur dies mei breviabuntur et solum michi superest sepulchrum”. BUWr IQ 233, f. 153v.

oficjum głębszego sensu religijnego. W ten sposób biblijne rozważania wokół sensu cierpienia i przemijania dóbr doczesnych pożytkowano szerzej dla wyjaśnienia celu i sposobu umierania. Wydaje się, iż częste rozpamiętywanie przez modlące się mniszki następstw zgonu służyło ich oswojeniu się z myślą o koniecznych skutkach słabości natury i jej śmiertelności¹⁶. W przytaczanych poniżej fragmentach oficjum dobrane przez autora wizje śmierci jako aktu rozpoczynającego proces ostatecznego unicestwienia ludzkiego ciała nie zawsze odpowiadają chęci człowieka wyswobodzenia się z cierpień doczesności. W tym sensie mogą wywoływać pewien lęk, który stanowi początek napięcia związanego z duchowym przeżyciem prawdy o końcu życia. W tekstach rozważań przytoczono opisy zjawiska rozkładu ciała przy pomocy plastycznych wizji zaczerpniętych bezpośrednio z *Księgi Hioba*, jednak niezwykle żywotnych w kulturze średniowiecza. Ich selekcja i umieszczenie w kontekście rozważań nad śmiercią wskazują na użycie najbardziej sugestywnych i zrozumiałych dla ówczesnego człowieka wątków. Stosunkowo często występuje więc w interesującym nas źródle motyw pleśni i robaków niszczących ciało człowieka¹⁷. Ten obraz zepsucia dawnego piękna cielesnej powłoki ludzkiej uległ rozbudowaniu w ósmej części rozważań oficjum klarysek wrocławskich, gdzie opisano stan bezsilności i nędzy wywołanej przez śmierć, która pozbawia człowieka jego dotychczasowych przymiotów, chociaż proces rozkładu cielesnego jest powolny¹⁸. Ciało człowieka zostanie zniszczone niczym odzienie w potoku¹⁹, nigdy już nie będzie przypominało swojej dawnej urody i siły. Charakterystyczne wydaje się dla tego sposobu myślenia utożsamianie cielesności z całą egzystencją człowieka na ziemi, grób zaś staje się miejscem spoczynku ciała, ale i w pewnym sensie dusza pozostaje z nim związana. Konstatacja związana z determinacją losu i koniecznością rozkładu szczątków ludzkich odnosi się do przemijania całej istoty człowieka. Daje się wręcz odczuć przekonanie, iż śmierć ciała i jego unicestwienie to początek katuszy, które będzie przeżywać także dusza obserwująca losy swojej powłoki spoczywającej w grobie²⁰.

¹⁶ Por. koncepcja „śmierci oswojonej” jako zjawiska, do którego człowiek przygotowuje się i oczekuje zgodnie z oznakami poprzedzającymi zgon. Ph. A r i è s, *Człowiek i śmierć*, s. 19nn.

¹⁷ „Qui quasi putredo consumendis sum [...]”. BUWr IQ 233 f. 152v. „Putredini dixi pater meus mater mea soror mea vermibus”. T a m ż e, f. 154r.

¹⁸ „Pelli mee consumptis carnibus adhesit os meum et derelicta sunt tantummodo labia circa dentes meos”. BUWr IQ 233, f. 154r.

¹⁹ „[...] quasi vestimentum quod commeditur rivea [...]”. BUWr IQ 233, f. 152v.

²⁰ Może to być niezwykle odległe echo dawnych wierzeń o przebywaniu duszy w ciele nie-

Czy, według powszechnych przekonań człowieka średniowiecza, dusza spała snem pokoju, podczas gdy ciało ulegało zniszczeniu, czy też doznawała udręk spowodowanych oddzieleniem od swojej doczesnej powłoki, prawda o przemijaniu dóbr doczesnych i niszczeniu ludzkiej cielesności nie powinna była ostatecznie napawać modlącego przerażeniem ani nawet lękiem. Autor oficjum klarysek śląskich używa wielu pojęć na określenie stanu ducha człowieka umierającego opartych na obrazie cierpiącego Hioba. Pod wpływem odczucia nędzy, słabości i przemijalności samego siebie w konającym budzi się poczucie osamotnienia: „sam dla siebie stałem się ciężarem”²¹. Dalej rozdziło się uczucie określane w źródle jako *amaritudo*, pewna gorycz połączona ze smutkiem i bólem²². Ten stan egzystencjalnego pogodzenia z losem, nie przynoszący ulgi, skłaniający do melancholii i niemocy nie był tożsamy z odczuwaniem lęku śmiertelnego. Dusza niepokoiła się²³, zauważając upływ czasu i przemijanie doczesności doznawała udręki i rozproszenia²⁴. Wołała więc do Boga, bojąc się spotkania z Nim, ale nie był to lęk egzystencjalny, wywołany niepewnością co do stanu ciała, który nastąpi po śmierci. „Lękam się i wstydę przed Tobą”²⁵, zapewniały w modlitwie klaryski śląskie. Nie był to objaw śmiertelnego przerażenia, a raczej wyraz przeżycia duchowego, swego rodzaju uniesienia religijnego. Jego głównym wątkiem stawało się poczucie grzeszności i niemożność ucieczki człowieka przed rozliczeniem ze swoich grzechów. Te motywy zostały oddane przede wszystkim w fragmentach oficjum klarysek zawierających responsoria oraz znajdują swoje potwierdzenie w pozostałych interesujących nas tekstach źródłowych. Jeżeli człowiek powinien był lękać się zgonu, to tylko w stanie grzechu, który pociągał za sobą wyrok potępienia i śmierć wieczną²⁶. Zgodnie z przekazem biblijnym, słabość

boszczyka przez pewien czas po śmierci. Zakazane przez Kościół przekonania długo mieszały się z oficjalną religią, dając pole niektórym popularnym wyobrażeniom o losach nieboszczyka złożonego w grobie. Por. rozważania M. V o v e l l a, *Śmierć w cywilizacji Zachodu. Od roku 1300 po współczesność*, tł. T. S w o b o d a i in., Gdańsk 2008, s. 69-75.

²¹ „Quare me posuisti contrarium tibi et factus sum michi met ipsi gravis.” BUWr IQ 233, f. 151r. Z błędem kopisty: BUWr IQ 256, f. 127v.

²² A. J o u g a n, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992, s. 32. BUWr IQ 233, ff. 151v, 152v, 153v.

²³ „Anima mea turbata est”. Responsorium, BUWr IQ 233, f. 152v.

²⁴ „Dies mei transierunt cogitationes mee dissipace sunt torquentes cor meum”. BUWr IQ 233, f. 153v-154r.

²⁵ „Comissa mea domine pavesco et ante te erubesco”. BUWr IQ 233, f. 152r.

²⁶ „O dulcissime ihesu xpe per sanctam passionem et crucem tuam et per piam humanem fragilitatis consolationem et per sanctam divinitatem et humanitatem tuam libera animas patris mei et

i ułomność stanowiła integralną część ludzkiej natury, nikt nie mógł uniknąć popełniania złych uczynków, a Bóg śledził każdy krok człowieka i zapisywał w księdze życia²⁷. Z tego właśnie powodu umierający bał się przede wszystkim sądu nad swoimi postępками, jego lęk tracił charakter egzystencjalny, powstawał na tle religijnym karmiąc się treściami teologicznymi i zbiorowymi wyobrażeniami o życiu pozagrobowym. Należy przy tym zauważyć, że idea sądu to przeplatające się obrazy nadejścia Boga-Sędziego na końcu czasów oraz osobistego spotkania zmarłego twarzą w twarz ze Stworzycielem tuż po śmierci. Wydaje się, iż mniszki w okresie dojrzałego średniowiecza w pełni rozumiały konieczność indywidualnego rozliczenia z własnego postępowania zaraz po przekroczeniu progu świata zmarłych. Ten moment determinował przejście do miejsca przebywania duszy aż do dnia paruzji. Choć idea ta nie została wyrażona wprost²⁸, wypływa jednak z fragmentów modlitw o dobrą śmierć zanotowanych w przytaczanych źródłach. Mniszki wierzyły więc, że tylko sam Bóg może przeprowadzić człowieka przez proces sądu i wybawić od wyroku potępiającego. Sama koncepcja wykorzystania skarg Hioba w kontekście rozważań o śmierci służyć miała wyobrażeniu sobie rozprawy przed Majestatem Boga w chwili zgonu. Wzorem biblijnego mędrca człowiek prowadził dialog z Bogiem, powołując się na swoje dobre uczynki i licząc na łaskę Sędziego w obliczu licznych nieprawości. Z teksów średniowiecznych daje się jednak wyłowić dwie różnice: wołania duszy zmarłego stawały się dramatycznym wołaniem o miłosierdzie Boga wobec grzesznej natury bez argumentowania własnej niewinności, do której odwoływał się Hiob. Ponadto człowiek modlący się tekstem oficjum był przede wszystkim świadomy możliwości potępienia, lękając się go i starając się złagodzić wrażenie grzeszności. Umierający miał pełną świadomość, że zasługuje w każdym wypadku na wyrok skazujący²⁹, widział przed sobą drogę do piekła, dlatego śmierć mogła

matris mee et animas omnium fidelium defunctorum a morte perpetua et dampnationis sententia et ab audicione mala et letifica eas in pace et perduce eas ad gloriam regni celestis". BUWr IO 103, f. 15r.

²⁷ BUWr IQ 233, ff. 151v, 152v, 153v, 154v.

²⁸ A. Guriewicz uważał, iż obydwie koncepcje „małej” i „wielkiej” eschatologii w świadomości ludzi średniowiecza począwszy od IV wieku nakładały się na siebie, dając duże pole dla indywidualnych postaw religijnych, wymuszając jedynie nakaz postępowania zgodnie z nauczaniem Kościoła. T a m ż e, s. 110nn. Por. rozważania wokół rozumienia sądu indywidualnego w okresie dojrzałego średniowiecza: Ph. A r i è s, *Człowiek i śmierć*, s. 108, 113.

²⁹ Antyfony: „Si iniquitates observaveris domine domine quis sustinebit”. BUWr IO 233, f. 150v.

mu się jawić jako nieuniknione zderzenie z ciemnością i wiecznym cierpieniem. Opisów takiego zgonu znajdziemy w tekstach znacznie więcej niż wizji śmierci spokojnej, będącej powrotem do ojczyzny po okresie ziemskiego wygnania³⁰ i przejściem do krainy światła, gdzie przebywają święci i apostołowie³¹. Śmierć w potępieniu stawała się pewna zawsze wówczas, gdy człowiek nie czynił pokuty³². Lęk przed nagłym zgonem w stanie winy nieodpuszczonej stanowił jeden z głównych paradygmatów religijności średniowiecznej w całym okresie, a pod koniec XV wieku obecnie powszechnie w sztuce i literaturze epoki³³. W oficjum klarysek śląskich nagły zgon grzesznika ukazywano jako atak lwa porywającego duszę pod nieobecność Obrońcy³⁴. W celu uniknięcia potępienia, należało się wypowiadać i oczyścić z grzechów, ale przecież świadomość grzeszności towarzyszyła umierającemu do samego końca³⁵, odsłaniając przed nim dramatyczną perspektywę znalezienia się w piekle wśród niekończących się mąk i cierpienia. Interesujące nas teksty rysują wizję miejsca potępienia (*infernium*)³⁶, gdzie panuje ciemność i wieczna śmierć³⁷. W piekle nie było zbawienia i nie można było się stamtąd wydostać³⁸. Średniowieczne mniszki wyobrażały sobie pod wpływem tekstów modlitw obszar odgradzony od świata żywych bramami, poza którymi panowało prawo kary i nieustających tortur³⁹.

³⁰ Antyfona: „Heu michi quia incolatus meus prolongatus est”. J.w.

³¹ „*Incline domine aurem tuam ad preces nostras quibus misericordiam tuam supplices exoramus ut animas famulorum tuorum quos de hoc seculo migrare iussisti in pacis ac lucis regione constituas et sanctorum iubeas esse consortes*”. Tamże, f. 155v. Podobnie modlitwy za zmarłych: t a m ż e, f. 155v oraz BUWr IQ 256, f. 126v.

³² Responsorium: „*Peccantem me cottidie et non me penitentem timor mortis conturbat me quia in inferno nulla est redemptio*”. BUWr IQ 233, f. 154r. BUWr IQ 216, f. 4r.

³³ Ph. A r i è s, *Człowiek i śmierć*, s. 114. Por. M. W ł o d a r s k i, „*Ars moriendi*” w literaturze polskiej XV i XVI wieku. Kraków 1987, s. 14-15.

³⁴ Antyfona: „*Ne quando rapiat ut leo animam meam dum non est qui redimat neque qui salvum faciat*”. BUWr IQ 233, f. 151r.

³⁵ „*Ius peccatis*” T a m ż e, f. 152v. „*Vinculo delictorum*”. T a m ż e, f. 151r. BUWr IF 430, wklejka przednia, IV kol.

³⁶ BUWr IQ 233, f. 153r.

³⁷ T a m ż e, f. 155r.

³⁸ Responsorium: „*Deus in nomine tuo salvum me fac et in virtute tua libera me. Quia in inferno nulla est redemptio*”. T a m ż e, f. 154r.

³⁹ Modlitwa za zmarłych: „*A portis inferorum et de lucis penarum ac tormentorum erue domine animas fidelium tuorum et omnium fidelium defunctorum [...]*”. BUWr IO 103, f. 5v.

Poza wspomnianą alternatywą pomiędzy wejściem do raju lub przekroczeniem bram piekła musiała istnieć odpowiedź na pytanie o stan duszy pomiędzy sądem indywidualnym w chwili śmierci, a paruzją na końcu czasów. Propozycja rozwiązania, zaczerpnięta ze Starego Testamentu, oparta na obrazie snu zmarłych okazała się w niektórych tekstach niezwykle przydatna i miała zaspokajając znaczną część niepokoju wywołanego wyobrażeniami o życiu pozagrobowym. W tym miejscu należy podjąć wątek odnoszący się do częstych w literaturze epoki i obecnych również w interesujących nas tekstach obrazu złożonego w grobie nieboszczyka spoczywającego we śnie. W ustach cierpiącego Hioba wołanie o śmierć jest wyrazem tęsknoty za spokojem i odpoczynkiem od katuszy życia. Akt zgonu postrzegany był w Starym Testamencie jako spokojne przejście w stan snu, co jest motywem obecnym w kulturze chrześcijańskiej od początku jej rozwoju⁴⁰. Teksty oficjum oparte na tej samej *Księdze Hioba* podsuwają wyobrażenie tego stanu jako snu w grobie. „Oto śnię w mogile”⁴¹, wdycha modlący się do Boga, choć dla niego grób nie jest tylko Hiobowym miejscem spoczynku⁴². W rozwinięciu tego motywu mogiła stawała się więc rzeczywistością poza wymiarem ziemskim, a jednocześnie niekoniecznie oznaczała miejsce duchowego odpoczynku duszy. Pobyt w grobie skazywał człowieka na pozbawienie go jego godności i siły, a ciemności grobowe odczuwała bardziej dusza niż ciało⁴³. Wydaje się więc, iż pojęcie *dormire* nie zawsze oznaczało stan pożądanego przez umierającego „wiecznego odpoczynku” będący jednocześnie odczuciem pokoju. W innym miejscu

⁴⁰ Ph. Ariès, *Człowiek i śmierć*, s. 35n.

⁴¹ „Ecce nunc in pulvere dormio et si mane me quesieris non sustinam”. BUWr IQ 256, f. 128. Podobnie IQ 233, f. 151v.

⁴² Według wielu egzegetów, wyrażona w Księdze Hioba idea spoczynku w grobie i wizja otchłani to dwie uzupełniające się koncepcje życia pozagrobowego w okresie rozwoju religii Izraelitów. Grób to miejsce spoczynku ciała, ale jednocześnie pozbawiona przyjemności przestrzeń, pełna ciemności i obca. Natomiast otchłań rozumiana była jako obszar przebywania po śmierci samej duszy. Zob.: M. Roszewska, *Śmierć i życie pozagrobowe w tradycjach pozabiblijnych i biblijnych Starego Testamentu*. „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”. T. 25: 2005, s. 321-323.

⁴³ „Memento quae so quod sicut lucum feceris me et in pulverem reduces me”. BUWr IQ 233, f. 152r. Podobnie: Tamże, f. 154. Zgodnie z antropologią św. Augustyna poza duszą i ciałem, człowiek posiadał jeszcze ducha, który jako *imago* materialnej postaci człowieka mógł funkcjonować po jego śmierci. Część kręgów społecznych w średniowieczu uważała, że te właśnie duchy ukazywały się żywym, oddziaływując na świat rzeczywisty. J.-C. Schmitt, *Powłoka cielesna duchów*. W: *Śmierć w dawnej Europie. Zbiór studiów*, red. M. Derwich. Wrocław 1997 („Acta Universitatis Wratislaviensis”, 1863, Historia 529), s. 164. Możliwe więc, że to przekonanie miało wpływ na szczególnie traktowanie grobu jako miejsca spoczynku ciała i ducha, swoiste mieszkanie pośmiertne tej części człowieka, która przetrwała.

interesujących nas tekstów spoczynek pośmiertny rozumiany był jako synonim oczekiwania na przyjsie Pana⁴⁴, a jednocześnie pewien niebyt, pograżenie się w mroku i pozbawienie sił witalnych, niekiedy zwykłą utratę świadomości⁴⁵. Niewyjaśniony więc do końca stan snu nieboszczyka, czy dotyczył tylko duszy, czy również ciała, oznaczał wszak moment przejściowy do pełnej chwały lub pełnego potępienia człowieka. Idea ta znalazła swoje chrześcijańskie wyjaśnienie w postaci wizji czyścica⁴⁶, gdzie dusze miały przebywać bez możliwości pełnego oglądu Boga w oczekiwaniu na Sąd Ostateczny. Na bazie wykładni *Księgi Machabejskiej*⁴⁷ w dodatku do antyfonarza klarysek kreślono wiarę w istnienie purgatorium przedstawiając go jako „przebywanie u Chrystusa”, w bliżej nieokreślonym jasnym i cichym pomieszczeniu⁴⁸. Zmarli śpią oczekując na głos archanioła i dźwięk trąby, kiedy Pan zstąpi z nieba. Ci, którzy już przekroczyli bramy zaświatów, jako pierwsi zmartwychwstaną i udadzą się do nieba za swym Zbawicielem, za nimi dopiero żyjący świadkowie paruzji⁴⁹. Obraz Sądu Ostatecznego i powszechnego zmartwychwstania budowano w oparciu o motywy zaczerpnięte z *Apokalipsy* św. Jana i wątki literackie popularne w okresie dojrzałego średniowiecza. Modlące się mniszki miały więc wyobrazać sobie ogrom niezwykłych zjawisk towarzyszących nadejściu Sędziego. W owym dniu poruszone zostaną wówczas niebo i ziemia⁵⁰, który to wątek ulegnie dalszemu rozbudowaniu w opisach towarzyszących czytaniom adwentowym, a więc pozostających poza zakresem niniejszej analizy. Dzień paruzji miał zakończyć wszelką historię ludzką, wraz z rozliczeniem uczynków każdego człowieka miało nastąpić zamknięcie dziejów, które

⁴⁴ Podobnie wykład wiary w: IF 430, wklejka przednia, III kol.

⁴⁵ M. L u r k e r, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tł. K. R o m a n i u k. Poznań 1989, s. 208. Motyw obecny również w sztuce sepulkralnej również jako dziedzictwo kultury antycznej. Od najdawniejszych czasów śmierć tożsama ze snem jako utratą świadomości, nie wykluczającą stanu odpoczynku. M. R o Ź e k, *Idee i symbole sztuki chrześcijańskiej*, Kraków 2010, s. 164.

⁴⁶ M. Vovella, *Śmierć w cywilizacji Zachodu...*, s. 82.

⁴⁷ 2 Mch 12, 43-45. W kodeksie fragment cytowany dosłownie za Wulgatą: BUWr IF 430, wklejka przednia, III-IV kol.

⁴⁸ Antyfona: „Tuam deus deposcimus pietatem ut eis tribuere digneris lucidas et quietas mansiones”. BUWr IQ 233, f. 150v.

⁴⁹ „[...] ipse dominus in visu et in voce archangeli et in tuba dei descendit de celo et mortui qui in Christo sunt resurgent. Deinde nos qui vivimus qui reliquimur simul rapiemur cum illis nubibus christo in aera et sic semper cum domino erimus”. Tamże, III kol. Podobnie BUWr IQ 233, f. 154v. Podobnie w modlitewniku benedyktynek: „Si cum credimus quod ihc mortuus est et resurrexit ita et deus eosqui dormierunt per ihc xps adducet cum eo”. BUWr IO 103, 8v-9r.

⁵⁰ BUWr IQ 216, f. 6r.

również podlegały surowemu osądowi przed Boskim Obliczem⁵¹. Bóg sądził przy pomocy ognia⁵², a przed Jego wyrokiem nie było żadnej ucieczki. Z tego względu moment Sądu Ostatecznego określano w tekstach przeznaczonych do rozważań mniszek śląskich jako „strasliwy dzień gniewu”, „dzień nieszczęścia”, „dzień wielkiej katastrofy”⁵³. Nagromadzenie określeń tego wydarzenia wskazuje wyraźnie na lęk towarzyszący świadomości, że nastąpi ono nieuchronnie, w sposób niezapowiedziany, będzie przebiegało gwałtownie i nikt nie zdoła ująć jego skutkom. Owo *dies irae* tak powszechne w religijności późnego średniowiecza pełniło nie tylko funkcję obrazowania rzeczywistości nieznanych, a przecież z całą pewnością spodziewanych, ale dzięki liturgii stawało się swego rodzaju egzorcyzmem i codziennym wyznaniem potęgi Boga-Sędziego⁵⁴. Trudno zresztą dopatrzeć się w tym wyznaniu pełnej wykładni zmartwychwstania ciał i powrotu do stanu szczęśliwości ludzkości: wizja życia po paruzji pozostaje mglista. Autorzy rozmyślań wskazują jedynie, że będzie to życie wieczne w niebie⁵⁵, a więc czy bezcielesne? Raczej nie, skoro w innym miejscu tego samego tekstu znajdujemy wykładnię zmartwychwstania i spotkania człowieka z Chrystusem w ciele⁵⁶. Powyższe fragmenty wskazują najpewniej na pewną tęsknotę za rajem wyobrażonym, który musi znajdować się w zasięgu chrześcijanina dostępującego łaski zbawienia. Raj rozumiany jako miejsce niebiańskich rozkoszy, Miasto Boże wzorowane na apokaliptycznej Jerozolimie stawało się pożądaną siedzibą człowieka zaraz po śmierci, w rzeczywistości zarezerwowanym tylko dla świętych. Pozostali mieli przekraczać bramy Królestwa właśnie po dniu Sądu Ostatecznego, kiedy Chrystus jednych zaprosi do wejścia przez jedną z bram niebiańskich, a innych wyśle na potępienie wieczne⁵⁷. W tekście oficjum klarysek pojawiły

⁵¹ Antyfony: „Qui venturus es iudicare vivos et mortuos et seculum per ignem. Domine quando veneris iudicare terram ubi me abscondam a vultu ire tue”. T a m ż e, f. 3r. BUWr IQ 233, f. 152r.

⁵² BUWr IQ 216, ff. 3r, 6r.

⁵³ „[...] in die illa tremenda [...]” Responsorium: „Dies illa dies ire dies calamitatis et miserie dies magna et amara valde”. BUWr IQ 216, f. 6r.

⁵⁴ Ph. A r i è s, *Człowiek i śmierć*, s. 155.

⁵⁵ Oracja: „Partem beate resurrectionis optineant anime omnium fidelium defunctorum vitamque eternam habere mereantur in celis per te iesu criste salvator mundi. Qui in trinitate perfecta vivis et regnas deus per omnium secula seculorum”. BUWr IQ 233, f. 151r.

⁵⁶ Responsorium: „Credo quod redemptor meus vivit et in novissimo die de terra surrecturus sum et in carne mea videbo deum salvatorem meum”. T a m ż e, f. 151v. Podobnie: „Scio enim quod redemptor meus vivit et in novissimo die de terra surrecturus sum et rursus circum dabor pelle mea et in carne mea videbo deum”. T a m ż e, f. 154v.

⁵⁷ S. K o b i e l u s, *Człowiek i ogród rajski w kulturze religijnej średniowiecza*. Warszawa 1997, s. 153n.

się więc modlitwy zachęcające do wiary w szczęśliwość wieczną po zmarłych wstaniu ciał jako ostateczne przeznaczenie pobożnych chrześcijan⁵⁸. Podobnie modliły się benedyktynki legnickie, wzdychając do rajskiego pokoju z nadzieją na szybkie wyblaganie go dzięki łasce Chrystusa dla dusz poleconych zmarłych, a więc raczej bez oczekiwania na wyrok Sądu Ostatecznego⁵⁹. Przeplatające się wizje raju niebieskiego i perspektywy zmarłych wstania ciał łagodziły z pewnością oczekiwanie na straszliwy moment spotkania z Sędzią najpierw w dniu śmierci, a potem podczas paruzji na końcu czasów. Niemniej świadomość łatwości, z jaką mogło nadejść potępienie i konieczność przyjęcia wyroku skazującego na wieczny pobyt w piekle stanowiła w okresie tworzenia interesujących nas tekstów główne podłoże niepokoju nieustannie towarzyszącego człowiekowi w okresie dojrzałego średniowiecza

2. Poszukiwanie pociechy

Tylko obecność Boga i Jego łaska mogły ocalić umierającego od strasznego losu potępionych. Wydaje się, że ta właśnie niepewność ostatecznego rozstrzygnięcia losów człowieka, stawała się dla niego źródłem prawdziwego lęku śmiertelnego, którego nie dawało się „oswoić” nawet starannym przygotowaniem do wydania ostatniego tchnienia zgodnie z prawidłami *artis moriendi*. Człowiek szukał więc sposobów na złagodzenie tego stanu. Odmawianie codziennych modlitw za zmarłych służyło kształtowaniu określonej postawy wobec rzeczywistości, w obliczu której chrześcijanin odczuwał bezsilność. Modląc się starał się wzbudzić w sobie uczucie zaufania do Boga, odwołując się do Jego miłosierdzia. Poszukiwał dla siebie pociechy zdolnej ocalić pożądane poczucie bezpieczeństwa. Wierzył, że przychyłność Niebieskiego Sędziego i Jego wola zapomnienia o grzechach i złych uczynkach umożliwi umierającemu osiągnięcie zbawienia, a nawet, zgodnie z doktryną Kościoła, pozwoli na ocalenie zmarłych, za których się modlono. Klasztor jako wspólnota modlących się mniszek rozumiany był wręcz jako instytucja zabezpieczająca polecone dusze przed potępieniem wiecznym. Wierzono, że poświęcone Bogu niewiasty, oddające się licznym praktykom pokutnym zdolne są wyblagać u Najwyższego Sędziego łagodny wyrok dla zmarłych⁶⁰.

⁵⁸ Analizowane wyżej: BUWr IQ 233, ff. 150v, 152r, 155v.

⁵⁹ „Tua redemptor xpc benignitas salvet animas fidelium tuorum quibus paradysi spiret aeternitas quibus tui virtus det serenitas”. BUWr IO 103, f. 11r.

⁶⁰ Takie pojmowanie zadań klasztoru jest dostatecznie poświadczane przez prawie wszystkie arengi dokumentów fundacyjnych klasztorów śląskich mniszek oraz liczne legaty innych świec-

W powszechnym przekonaniu, zakonnice przebywały nieustannie w pobliżu Boga, znały więc sposoby na przebląganie Jego gniewu. Mniszki zobowiązane więc były nie tylko do uczestnictwa w zamawianych mszach za dusze zmarłych, do odprawiania cyklicznych wigilii i modlitw wypominkowych, ale również oddawały się osobistym modłom za osoby powierzone ich pamięci. Nekrologi klasztorne postrzegane więc były jako wspólne dobro całej wspólnoty, ponieważ stanowiły skarbiec pamięci o zmarłych, za których należało się modlić najczęściej w rocznicę ich śmierci⁶¹. W ten sposób dusze tych osób traktowane były jako pełnoprawni członkowie wspólnoty klasztornej, a obcowanie z nimi nabierało charakteru aktu religijnego. Umieszczenie modlitw za zmarłych na wstępie do antyfonarza klarysek wrocławskich daje pewne wyobrażenie roli, jaką przypisywały one tej formie pobożności. Analizując kodeksy liturgiczne i modlitewniki śląskich wspólnot żeńskich w okresie średniowiecza daje się zauważyć pewien mocny akcent na przeblągalny charakter pokuty w intencji zmarłych właśnie w klasztorach klarysek⁶². Mniszki te obejmowały swoją modlitwą szerokie kręgi społeczne. W rękopisach liturgicznych pochodzących z klasztoru św. Klary we Wrocławiu znajdują się więc teksty oracji za wszystkich zmarłych⁶³, za zmarłych poleconych pamięci⁶⁴, za zmarłego w dniu pogrzebu lub w rocznicę pogrzebu⁶⁵, za zmar-

kich osób, w których wystawcy polecali modlitwom mniszek dusze swoich zmarłych w zamian oferując konwentowi bogate wyposażenie. Por. również wyniki badań dla obszaru północnych Niemiec: R. L u s i a r d i, *Stiftungsverhalten und Jenseitsvorstellungen im spätmittelalterlichen Stralsund*. W: *Stiftungen und Stiftungswirklichkeiten. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, red. W.E. W a g n e r. Berlin 2000, s. 97-109.

⁶¹ P. W i s z e w s k i, *Religijność średniowiecznych zakonnic na ziemiach polskich. Problem modeli i źródeł na przykładzie opactwa w Trzebnicy (XIII-XV w.)*. W: „*Animarum cultura*”. *Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu*. T. 1. *Struktury kościelno-publiczne*, red. H. M a n i k o w s k a, W. B r o j e r, Warszawa 2008, s. 369n.

⁶² Zwraca uwagę na przykład brak tekstów oficjum za zmarłych w kodeksach cysterek trzebnickich poza psalterzem BUWr IF 440, gdzie od karty 157v rozpoczyna się tekst *vigiliarum mortuorum*. Rękopis ten jednak należy uznać za możliwą własność księżnej Jadwigi i jako taki traktować jako przykład jej osobistej pobożności. Poza tym część kodeksów zawierających brewiarze pozostaje niekompletna, z licznymi ubytkami zwłaszcza w początkowych fragmentach. Tak w przypadku: BUWr IQ 258, BUWr IF 465. Oficja brewiarzowe za zmarłych występują również tylko w jednym modlitewniku spośród czterech zachowanych rękopisów liturgicznych benedyktynek legnickich z okresu do końca XV wieku.

⁶³ BUWr IF 430, wklejka przednia, IV kol. BUWr IQ 233, f. 155v.

⁶⁴ BUWr IQ IQ 256, f. 134v. BUWr IQ 233, f. 155v.

⁶⁵ BUWr IQ 256, ff. 134r, 134v, 135r. BUWr IQ 233, f. 155v.

łych kapłanów⁶⁶. Podobnie za dusze wszystkich nieżyjących modliły się benedyktyнки legnickie. W modlitewniku należącym do jednej z nich odnajdujemy ponadto teksty bałagań o spokój wieczny dla rodziców⁶⁷.

Niektóre modlitwy pełniły również funkcje oracji wstawienniczych w intencjach samych modlących się oraz ich żyjących bliskich⁶⁸. Treść oficjum za zmarłych w kodeksach klarysek została pogłębiona o omówione wyżej obrazy biblijne, które z pewnością wzbudzały w mniszkach poczucie więzi z duszami oczekującymi na zbawienie, za które zanosiły swoje prośby do Boga. Dostrzegając konieczność wstawiennictwa za zmarłych, średniowieczne zakonnice rozumiały wartość tej modlitwy w kontekście ich własnych słabości i grzechów. W modlitewniku benedyktynek legnickich zachowały się teksty oracji, które miały chronić mniszkę przed potępieniem wiecznym. Pierwsza z nich nosi charakter formuły posiadającej moc ochronną i jest skierowana wprost do Boga⁶⁹. Kolejna to osiem wezwań św. Bernarda, którym przypisywano zdolność pokonania złego ducha, przeznaczonych zapewne na ostatnią chwilę życia⁷⁰ oraz tzw. ostatnia modlitwa św. Marii Magdaleny, otoczonej szczególnym kultem w klasztorach żeńskich nie tylko na Śląsku. Mniszki wierzyły w potęgę wstawiennictwa niewiasty, która ze stanu hańbiącej grzeszności osiągnęła świętość i oręduje w sposób szczególny za kobietami⁷¹. Umieszczenie tych suffragiów na końcu modlitewnika wskazuje na ich wyróżniające się miejsce wśród wszystkich tekstów: właścicielka książeczki chciała mieć tę modlitwę pod ręką, w razie nagłej potrzeby łatwo dostępną. Pragnęła mieć pewność, że w razie zgonu otrzyma szybką i skuteczną pomoc wzywanych świętych, ale jednocześnie zapewne sięgała do tych wezwań często, przywołując sobie na myśl nieuchronność śmierci i jej skutki. Postępowała więc zgodnie z formacją św. Benedykta, która wpajała konieczność pamię-

⁶⁶ BUWr IQ 256, f. 134r.

⁶⁷ BUWr IO 103, ff. 6r, 15r, 17r.

⁶⁸ „[...] te supplices exoramus ut pro quibus effundere preces decrevimus quosque vel presens adhuc seculum in carne retinet vel futurum iam exutos corpore suscepit intercedentibus omnibus sanctis tuis pietatis tue clemencia omnium delictorum suorum veniam consequamur”. BUWr IQ 233, f. 150v.

⁶⁹ Poprzedza ją tytuł i obietnica ochrony przed śmiercią wieczną, jej ciężarem i hańbą: „Deyne sele wirt auch nicht vorkomet czu deine ewigen tode auch zo bewaret eu d' libe got vor lastere und vor allen schandin”. BUWr IO 40, f. 147r.

⁷⁰ T a m z e, f. 149r.

⁷¹ „Dy ich demutiglich bete di hulffe deyner vorbetunge. O du selige sunderinne [...] O heilige maria hilf mir durch deyne allir heiligiste hulff”. T a m z e, f. 149r.

ci o własnej śmierci, korespondując również w ten sposób z duchem epoki, dla której dobra śmierć stawiała się najwyżej cenionym darem duchowym.

W swoich modlitwach za zmarłych średniowieczne zakonnice odwoływały się do znanych sobie sposobów uzyskania skuteczności wstawiennictwa. Mniszki odwoływały się przede wszystkim do miłosierdzia Boga, który zna ludzkie słabości, ale którego naturą jest litość i uzalenie się nad człowiekiem⁷². Powołanie się na miłość Stworzyciela miało skłonić Go do wysłuchania modlitwy nawet w najtrudniejszych przypadkach. Modlitwa wstawiennicza stawała się koniecznością nawet, gdy za człowiekiem „podążały jego dobre uczynki”, jak przekonywał autor wykładu o konieczności pokuty za zmarłych w antyfonarzu klarysek wrocławskich⁷³. Tylko Bóg mógł odpuścić grzechy⁷⁴, mniszki prosiły więc o pomoc w uniknięciu potępienia i przejściu do królestwa szczęśliwości⁷⁵. Łaska Boga mogła ocalić duszę od pogrążenia się w śmierci⁷⁶, którą rozumiano jako pozostawienie w mrokach grobu. Wierzono, że sama obecność Boga rozpraszała zło czyhające na duszę konającego, a po jego śmierci przynosiła ulgę cierpiącemu za grzechy pokutnikowi⁷⁷.

W XIV-wiecznych tekstach modlitw benedyktynek pojawia się idea odwołania do zbawczej wartości Męki Chrystusa. Ten popularny w okresie dojrzałego średniowiecza motyw religijny funkcjonuje w oficjach za zmarłych w kontekście wiary w uwalniającą od cierpień moc Męki i Krwi Zbawiciela⁷⁸. W swoich

⁷² „Deus cui proprium est miserere semper et parcere [...]” BUWr IQ 256, f. 134r. „Deus cuius misericordie non est numerus [...]”. T a m ż e, f. 134v. „Deus indulgenciarum [...]”. T a m ż e, f. 135r. Ta sama modlitwa: BUWr IQ 233, f. 155v. „Deus tocius consolacionis et gracie [...]” BUWr IO 103, f. 2v. „Te deum invocamus spes una omnium pius es miserator hominum”. T a m ż e, f. 4r. „Deus bonitatis immente ac misericordie sempiternae [...]”. T a m ż e, f. 6v. „Deus omnipotentie ac multe misericordie cui omnia sunt possibilis et cui omnium nomina nota sunt in numeris et merita [...]”. Tamże, f. 9r.

⁷³ Autor cytuje za Wulgatą fragment Ap 14, 13. BUWr IF 430, wklejka przednia, IV kol.

⁷⁴ „Sancta ergo et salubris est cogitacio pro defunctis exorate ut a peccatis solvantur”. T a m ż e, III-IV kol.

⁷⁵ „Absolve domine animas ab omni vinculo delictorum omnium fidelium defunctorum. Et gracia tua illis succurente mereatur evadere iudicium ulicionis”. T a m ż e, IV kol. Oracja: „Tuam deus deprecimus pietatem ut eis tribuere digneris lucidas et quietas mansiones”. BUWr IQ 233, f. 150v.

⁷⁶ Antyfona: „Convertere domine et eripe animam meam quoniam non est in morte qui memor sit tui”. T a m ż e, f. 151r.

⁷⁷ Oracja: „Miserere mei deus et salva me. Deus in nomine tuo saluum me fac et in virtute tua libera me”. T a m ż e, f. 154r. „[...] esse digneris requies et refrigerium [...]”. BUWr IO 103, f. 4r.

⁷⁸ „Salva animas xpe domini queremus precioso sanguine”. Tamże, f. 5r. „Misereris et piissime deus qui misereris omnium et nichil odisti eorum que fecisti quique pro redemptione omnium iusti sanguinis xpi filii tui [...]”. T a m ż e, f. 10v.

modlitwach wstawienniczych mniszki przywoływały prawdę o ofierze, jaką Chrystus złożył za grzeszników sam będąc niewinnym. Ten bezcenny wykup uwalniał w modlących się wiarę w wybawienie od wiecznej śmierci⁷⁹. Mniszki chętnie przywoływały więc obraz Krzyża, narzędzia Męki, który zdawał się przejawiać szczególną moc tam, gdzie nie docierała żadna pomoc, a dusze nie mogły już wypracować dla siebie ani jednej zasługi. W ciemnościach otchłani czy też grobu, wedle popularnych wyobrażeń, Krzyż nie tylko przynosił ulgę cierpiącym, ale mógł uwolnić od kary⁸⁰. Podobną wartość miała tajemnica Ciała i Krwi⁸¹. Benedyktynki odmawiały zapewne przepisane modlitwy podczas przyjmowania sakramentu Eucharystii wierząc, że formuły wstawiennicze w takich okolicznościach zyskiwały na skuteczności i wypraszały łaskę zbawienia dla bliskich zmarłych. Zbawiciel uważany był za najskuteczniejszego Pośrednika przed Najwyższym Sędzią⁸² również z tytułu znajomości słabości ludzkiej natury, którą dzielił ze swoim stworzeniem przebywając na ziemi jako Słowo Wcielone⁸³. Jezus stawał się poprzez ten fakt bliższy grzesznemu człowiekowi niż odległy Bóg-Sędzia, którego sprawiedliwa ręka ciążyła nad umierającym. Podobnie bliska potrzebującym wsparcia w ostatniej chwili życia oraz przebywającym w czyśccu wydawała się Matka Zbawiciela, towarzysząca Mu w tajemnicach dzieciństwa i działalności publicznej⁸⁴. Mniszki modliły się więc do Niej z ufnością odwołując się do Jej Boskiego Macierzyństwa. Poszukiwały też wsparcia u aniołów i świętych zamieszkujących Niebieską Ojczyznę. W modlitwach zwracały się więc do dziewięciu chórów anielskich i zastępów wszystkich świętych⁸⁵, prosząc o wstawiennictwo tych, którzy już znajdują się przed obliczem Boga i mają do Niego większy przystęp.

⁷⁹ „Xpus dominus agnus innocens ductus est immolandus ad penam crucis ipse liberet animas eorum et animas omnium fidelium defunctorum pro quibus factus est hostia salutis”. T a m ż e, f. 9r.

⁸⁰ „Per vexillum sancte crucis tue domine et per passionem tuam cum qua mundum redemisti libera animas [...]”. T a m ż e, f. 16v.

⁸¹ „Xpe filii dei vivi per hoc sacrum misterium sacri corporis et sanguinis tui [...] libera animas patris mei et matris mee”. T a m ż e, f. 16v.

⁸² „Mediator ihesu xpiste patri pro eis assiste”. Fragment wierszowanej modlitwy. T a m ż e, f. 4v.

⁸³ „O dulcissime iesu xpe per sanctam passionem et crucem tuam et per piam humane fragilitatis consolationem et per sanctam divinitatem et humanitatem tuam libera animas patris mei et matris mee et animas omnium fidelium defunctorum a morte perpetua et dampnationis sententia et ab audicione mala et letifica eas in pace et perduc eas ad gloriam regni celestis”. T a m ż e, f. 15r.

⁸⁴ „Te pro eis exoret virgo mater maria”. T a m ż e, f. 4v. Podobnie modlitwa za zmarłych rodziców. T a m ż e, f. 17r.

⁸⁵ „Te implorent sanctorum ordines nonem angelorum. Te interpellet tuorum sacer totum electorum”. T a m ż e, f. 4v.

Powyższe formuły modlitewne występują głównie w modlitewnikach benedyktynek legnickich, które służyły do prywatnego odmawiania oficjum. Jest to zapewne główna przyczyna, dla której umieszczono w nich nieobecne w innych tekstach odwołania do świętych orędowników. Modlitwa prywatna ośmielała zapewne mniszki do pewnego spoufalenia z mieszkańcami Nieba. Możliwe również, iż wymagała dodatkowego wzmocnienia skuteczności wezwzań, skoro modlitwa podczas liturgii godzin uchodziła za bardziej owocną. Wiara w orędownictwo Jezusa-Zbawczej Ofiary i Maryi-Matki Zbawiciela staną się tymi elementami religijności średniowiecza, które znajdą swoją kontynuację i doznają pełnego rozkwitu dopiero w epoce przedtrydenckiej i później, jednak już na tych przykładach analizowanych wyżej oracji za zmarłych uwidaczniają się główne rysy pobożności dążącej do uspokojenia podstawowego lęku chrześcijanina przed karzącą ręką Najwyższego Sędziego. Znajdują one swoje potwierdzenie w sztuce sepulkralnej XIV i XV wieku. Popularne wyobrażenia *Viri dolorum* towarzyszące nabożeństwu wstawienniczemu za zmarłych w XV wieku stały się doskonałym tłem dla pobożności odwołującej się do mocy zbawczej Męki Jezusa i współcierpiącej z Nim Maryi⁸⁶. Pobożność ta zapuszczała swoje korzenie w powszechnej mentalności, przyczyniając się jednocześnie do coraz głębszej indywidualizacji postaw religijnych⁸⁷.

Wnioski końcowe

Przedstawiona analiza tekstów modlitw i oficjów za zmarłych pochodzących z kodeksów liturgicznych i modlitewników śląskich zakonnic w okresie średniowiecza opierała się na źródłach, które powstały najprawdopodobniej poza wskazanymi środowiskami klasztorными, niemniej w większości na ich zamówienie i do stałego użytku konkretnych zakonnic. Liturgiczna formuła oficjum brewiarzowego oraz modlitwy ustnej zabraniała swobody środków dostępnych autorom rozważań o śmierci. Niemniej, pomimo pewnych sztywnych zasad tworzenia tekstu modlitwy, udało się wychwycić niektóre charakterystyczne dla epoki sposoby pojmowania zagadnienia śmierci i stosunku

⁸⁶ Wyobrażenia Pięciu Ran Chrystusa („Chrystus Pięciorański”) stanowiły jednak nie tylko pociechę dla lękających się śmierci, ale również jeśli grzesznik unikał pokuty mogły stać się narzędziem jego oskarżenia przed Bogiem. M. R o Ź e k, *Idee i symbole sztuki chrześcijańskiej*, s. 165.

⁸⁷ Por. A. S u t o w i c z, *Szesnastowieczny kult Męki Pańskiej w modlitewnikach Anny Fribelin jako wyraz przedtrydenckiej religijności klarysek wrocławskich*. W: „*Scriptura, diploma, sigillum*”. *Prace ofiarowane Profesorowi Kazimierzowi Bobowskiemu*, red. J. Z d r e n k a, J. K a r c z e w s k a. Zielona Góra 2009, passim.

człowieka średniowiecza do życia po śmierci. Wnioski z tej analizy należy traktować jako wiążące w odniesieniu do elity społecznej, jaką stanowiły mniszki śląskie i chociaż nie były one bezpośrednimi autorkami, ani może nawet inspiratorkami powstania interesujących nas źródeł, to jednak wolno nam założyć, że teksty te odzwierciedlały ich myślenie, wrażliwość religijną i miały głęboki wpływ na formację zakonną.

Powyższe rozważania ukazały więc kilka istotnych zjawisk mieszczących się w ramach kultury religijnej i sposobu rozumienia natury śmierci w okresie średniowiecza. W zasadzie wyniki tych przemyśleń stanowią pewien przyczynek potwierdzający tezę Arona Guriewicza, który zauważył, iż zabiegi osławiania człowieka ze śmiercią łagodziły lęk przed nią tylko w ograniczonym zakresie⁸⁸. Chociaż lęk ten utracił do pewnego stopnia charakter przeżycia czysto egzystencjalnego, miał się jednak stać impulsem do poprawy życia, pokuty i stałej pamięci o słabościach człowieka. W tym stosunku do przeżywania prawdy o przemijaniu jawi się niczym w soczewce cała struktura mentalna człowieka dojrzałego średniowiecza, który pozostawał zanurzony w oczekiwaniu na zgon i przejście do innego świata, a jednocześnie obawiał się tego przekroczenia progu zaświatów nie dlatego, że nie chciał opuścić znanej sobie rzeczywistości materialnej, ale z powodu lęku przed potępieniem. W tej perspektywie życie człowieka tu na ziemi napiętnowane było stałym lękiem o los pośmiertny. Teksty liturgiczne rzadko przekonywały wizją spokojnego snu zmarłych i tak samo niezbyt często zachęcały obrazami niebiańskiego raju, pełnego świętych i aniołów. Wobec prawdy o niedającej się uniknąć grzeszności natury ludzkiej oraz ogromnej niepewności skuteczności pokuty człowiek religijny stawał przed tragicznym dla siebie brakiem wpływu na kondycję swej duszy po śmierci. Wyrażna w tekstach śląskich mniszek idea Sądu Ostatecznego przeplatająca się z wizją rozliczenia za czynny tuż po śmierci odciskała zauważalne piętno na wrażliwości religijnej człowieka w XIV i XV wieku: pożądał on stanu szczęśliwości wiecznej, a jednocześnie uważał go za nieosiągalny i dostępny tylko świętym.

Pewnym sposobem na złagodzenie lęku przed sądem i karą stała się nadzieja na Boskie miłosierdzie. Oczekiwano na łaskę już w chwili śmierci, ponieważ wówczas ważyło się przeznaczenie duszy i miejsce jej oczekiwania na Sąd Ostateczny i zmartwychwstanie ciała. Wypraszano ją jednak również na dzień paruzji, uważając, że jeszcze wówczas można uzyskać przebaczenie grzechów i osiągnąć szczęście wieczne. Warto jednak podkreślić, że pomimo

⁸⁸ A. Guriewicz, *Jednostka w dziejach Europy (Średniowiecze)*, s. 106.

poprawności liturgicznej analizowanych tekstów, wyraźnie dominuje w nich wizja życia w niebiańskim raju i oglądanie Boga w zaświatach jako bardziej atrakcyjna i zachęcająca do pobożności niż obraz zmartwychwstania ciał i powrotu na ziemię. Ten rys eschatologii popularny w szerokich kręgach społecznych Wieków Średnich wydaje się uzasadniony akcentowaniem w interesujących nas źródłach koniecznością znalezienia się duszy w zaświatach tuż po śmierci. W tym kontekście interesujące wydają się modlitwy za zmarłych zanoszone nie tylko w dniu śmierci, pogrzebu, ale również w rocznicę zgonu i kolejne wspomnienia śmierci. Mniszki wierzyły, że ich modły mogą wyprosić zmianę wyroku Boskiego wobec poleconych osób. O sile tej wiary, obecnej w całym społeczeństwie średniowiecznym, świadczą liczne praktyki zamawiania w klasztorach nabożeństw wstawieniowych. W ten sposób traktowano konsekrowane kobiety jako pewne pośredniczki, które posiadały większą moc wysłuchania ich modlitw, wiedziały, do jakich świętych kierować suffragia i jakich formuł modlitewnych używać. Ujawnia się więc głębokie przekonanie mniszek o potędze sakramentu Eucharystii, rozważań Męki Pańskiej i powoływania się na zbawczą moc cierpienia Chrystusa i Jego Matki. Znajdzie ono swoje odzwierciedlenie i ulegnie dalszemu rozwojowi w epoce następnej, kiedy znane wątki umieszczone zostaną w tekstach tworzonych już przez konkretne zakonnice, pod wpływem indywidualnych przeżyć religijnych.

Summary

The author makes an analysis of several liturgical texts deriving from the libraries of Silesian nuns. There are two breviaries and an antiphonary that belonged to the Poor Clares in Wrocław and Głogów and two books of prayers from the Benedictine cloister in Legnica. We can find there very interesting examples of 14th and 15th century prayers for the dead. Four of them contain breviary office recited during “vigilia mortuorum” devotion. They are based on the Book of Job. Besides we can find a few loose prayers. Analyzing these medieval sources we can try to search how medieval nuns used to treat the phenomenon of death, if and what kind of fear they experienced and at last how they tried to cope with. Although the texts are liturgical ones they contain themes important to form human religious sensitivity and so they played an important role in medieval nun communities.

The exploration of the given sources has revealed that the Silesian nuns believed in the God judgment which a man experiences after his death. As

every man was seen as sinful and very weak no one knew what kind of verdict would be declared. The picture of the sleeping dead was not very popular among religious circles during the matured Middle Ages. In the liturgical sources we find an attractive vision of the paradise and deep descriptions of torments in the hell. A person could be never sure to enter the Kingdom of Heaven. That was the basic fear of people in this period and they tried to help themselves by special prayers. The nuns were supposed to recite the officium for recommended souls continually. In the prayers they asked God and His saints to forgive the sins and transgressions. That seemed the only hope for the dead. Even the best practice of “good dying”, so popular in the literature and art of this period, and life-lasting expiation could not help the dead and those living who expected their death so effectively like prayers. The benedictine prayer books contain a devotion to the Christ Passion as a helpful religious practice. We can also find some loose prayers to angels, saints, especially Mary Magdalene.