

KS. JAN KRACIK

DROGI I BEZDROŻA CHRYSTIANIZACJI W RODZIMYCH KULTACH PÓŹNEGO ŚREDNIOWIECZA

W związku z pracą Aleksandry Witkowskiej, *Kulty pątnicze piętnastowiecznego Krakowa. Z badań nad miejską kulturą religijną*. Lublin 1984, ss. 253, 4 mapy.

Od kilku już dziesiątków lat historycy wykorzystują z powodzeniem niedoceniane przedtem źródła hagiograficzne. Nieufność wobec tego, co opowiadają one o swych bohaterach, ustąpiła zainteresowaniu tym, co mogą powiedzieć o własnych twórcach. Towarzyszące żywotom miracula — relacje o pośmiertnych cudach, bardziej czy mniej legendarne, pozwoliły wnikać zwłaszcza w słabiej znany świat myślenia religijnego i duchowych postaw człowieka średniowiecza¹. Książka stanowi kolejną publikację Autorki, która właściwie jako jedyna w Polsce systematycznie bada od lat rodzime miracula.

Pracę zaopatrzoneo w liczne tabele, mapy, wykresy, dzięki czemu możemy oglądać, sprawdzać i porównywać najrozmaitsze parametry, związki i współzależności lub ich brak. Są tam wszystkie miejscowości i regiony, skąd pątnicy pochodzili, ilość pielgrzymek, jakie odbyli do poszczególnych miejsc kultu świętych, podróżując po 15, 30, 60 i więcej kilometrów, tak z miasta jak i ze wsi; średnie roczne (przeważnie latem), miesięczne (różnie), tygodniowe (najchętniej sobota—niedziela); struktura płci, wieku, stan cywilny, pochodzenie społeczne przybywających (prawie 10% szlachty, 5% duchowieństwa, 13% chłopów, 67% mieszczan). zawody tych ostatnich. Do tego: biedy ludzkie i rodzaje chorób, w jakie święci interweniowali, osoby ślubujące wota i pielgrzymki za innych (najczęściej rodzice), co przedstawiają woskowe wota, kto dziękuje (90%), kto prosi. Już w aneksie: oznaczenia i incipity zapisek, wykaz krakowskich kościołów, statystyka chorób.

Owe tabele i wykresy zajmują łącznie, bez wklejek z mapami,

¹ Por. M. H. Witkowska, *Zagadnienie mentalności religijnej w świetle „Miracula” z XIII/XIV wieku*, w: *Kościół w Polsce*, t. 1, pod red. J. Kłoczowskiego, Kraków 1966 s. 585—589.

stron 28, przypisy — 56, a nie licząc ogromnej bibliografii, spisów, skrótów itp., na tekst właściwy przypada s. 131, zatem 56% objętości książki. Rzecz więc, jak widać, erudycyjno-egzegetyczna i statystyczno-analityczna. W takich przypadkach recenzje pisywane bywają z pozycji ekspertów (i dla nich) lub czytelników (jak niniejsza), którzy chociaż mało kompetentni, mogą przecież omówić, rzec co nieco o odbiorze, poczynić refleksje na marginesie, pytać.

Praca powstała w wyniku przebadania 5 zbiorów, łącznie 776 zapisek o cudach, jakie miały się dokonać w latach 1430—1520 przy grobach krakowskich świętych, nie tylko kanonizowanych: Stanisława (42 zapisy z 48 lat), Prędoty (56 — z 11 lat), Jana Kantego (127 — z 43 lat), Szymona z Lipnicy (377 — z 38 lat), Stanisława Kazimierczyka (174 — z 3 lat). Narastanie zapisów było nierównomierne. Wieść o pierwszym uzdrowieniu ścierała do głośnego grobu tłumi. Ferwor trwał przeważnie dwa lata (64% ogółu przypadków), po czym zainteresowanie spadało (s. 139).

Tu zaczynają się pytania. — Czy miracula okresu początkowego entuzjazmu i ciekawości, stwarzając działającą na innych atmosferę oraz mniejsza ich reszta rozpuszczona w kilkunastu czy kilkudziesięciu latach świadczą o kulcie w sposób zróżnicowany wyłącznie ilościowo, a więc czy można sumować te zjawiska?

Wśród 753 pielgrzymek, o których wiadomo skąd przybyły, na sam Kraków wraz z przyległym Kazimierzem i Kleparzem, przypada 446, czyli 59,2%. Poza tym „zdecydowanie przeważają miejscowości, z których wyruszono na pąć jednorazowo” (s. 124). Takie proporcje zmieniają wartość poczynionych zestawień stanowych i zawodowych. Fakt zaś, że można zostać pątnikiem udając się z Krakowa do Krakowa (bez tego niewiele pozostałoby do liczenia) uzasadniono tym, iż nie kilometry lecz intencja stanowi o pielgrzymkowym charakterze drogi, która może być sprowadzona do minimalnych nawet wymiarów, jak okrażenie grobu świętego lub udział w procesji do cudownego źródła (s. 124—128). Przy takim pojmowaniu pielgrzymki, przy którym obejdzie się ona i w ogóle bez pozamiejscowych, nie ma innych kultów, jak tylko „pątnicze”, przymiotnik zaś ten, jako wprowadzający w błąd, traci rację bytu.

Przewaga kobiet, niewielka przecież (7,5%), tłumaczona jest częściej niż u mężczyzn podejmowaniem peregrinacji wraz z chorymi dziećmi. Przekonuje to najzupełniej, a przypuszczenie o związku takiej feminizacji pątnictwa z procesem emancypacji kobiet w późnym średniowieczu, wydaje się równie prawdopodobne, co nie konieczne (s. 150—152).

Autorka zastrzega słusznie, że źródła są przypadkowe i fragmentaryczne (s. 39, 116, 119), lecz poddanie ich tak wszechstron-

nej obróbce statystycznej świadczy, że mimo to potraktowane zostały jako materiał reprezentatywny. Tylko bowiem wtedy ma sens praca na niewielkich liczbach, aż po enumerację pojedynczych przypadków i miejscowości. Podstawowe zatem pytanie brzmi: — Czy tak wielostronnie zestawiane kategorie czasu, przestrzeni oraz dane osobowe uzdrowionych muszą być miarodajne dla ustalenia ogólniejszych prawidłowości? Zatem czy fakt, że skądś pochodziło 2, a skądinąd 6 uleczonych świadczy o 3-krotnie większym nasileniu pielgrzymek? Nawet przy liczbach nieco wyższych (poza Krakowem dochodzą tylko do 16 za kilka — kilkanaście lat) nie da się udowodnić, że święty obdarzał względami wybrańców wedle proporcji przybywających z poszczególnych miejscowości.

Jeśli w rubryce „liczba pielgrzymek” przeczytamy (s. 117), że np. w latach 1430—1520 odbyto ich do grobu św. Stanisława 53, a w okresie 1482—1520 do grobu Szymona z Lipnicy 387, to wszelkie sumowanie czy dzielenie da wynik tak wieloznaczny, że znaczący zgola niewiele. Jest to bowiem jedno równanie z wielu niewiadomymi: — Jak się mają te liczby do ogólnej ilości przychodzących a nie wysłuchanych? Albo — do modlących się zgola bezinteresownie? (Nikt przecież nie przyjmie, że u św. Stanisława zjawiało się średnio 0,6 pielgrzyma rocznie!) Czy kryteria kwalifikujące doznane dobrodziejstwo do wpisu trwały bez zmian? Czy były takie same w środowisku katedralnym i bernardyńskim? U świętego dawno kanonizowanego i u dopiero co zmarłego kandydata na ołtarze? Przy różnym nasileniu i zasięgu propagandy poszczególnych kultów, gdy wierni nie dysponowali taką samą informacją o poszczególnych orędownikach, by móc wybierać, a często zapewne nawiedzali kolejno i po wielokroć blisko siebie położone loca sacra, chociaż uwieczniono ich w jednym. Analogiczne uwagi odnieść można naturalnie i do miracula Jana z Kęt, Prędoty i Stanisława Kazimierczyka. Czy zatem usilne dążenie do uzyskania matematycznej ścisłości, dając w niektórych dziedzinach wartości przybliżone lub orientacyjne, nie obróciło się w innych w dezinformację?

Gdy z zestawień wynika, że wśród pielgrzymującej do Szymona z Lipnicy szlachty przeważają warstwy średnie, związane z bernardyńskimi klasztorami, chłopcy pochodzą często ze wsi położonych w pobliżu bernardyńskich klasztorów, a duchowieństwo uczestniczy w pątnictwie liczniej, kiedy jest bezpośrednio zainteresowane rozwojem ośrodka kultu (s. 159—163) — wnioski takie, chociaż nie zaskakujące, wzbogacają historiografię. Gorzej, jeżeli liczby potraktuje się jak wydobyte z poprawnego materiału sondażowego. Oto wśród uzdrowionych mieszczan przeważają rajcy, bogaci kupcy i rzemieślnicy. Nie wiele jest biedoty i ludzi marginesu, jak żebracy

i prostytutki. Wniosek? — „Udział ich w pątnictwie krakowskim jest jeszcze nader skromny. W pełni zaznaczają swą obecność w pielgrzymkach dwóch następnych stuleci” (s. 168).

Wyobrazić sobie pustawe kościoły, gdzie przy czczonych relikwiach gromadzi się garść krakowskich notabli, zaś czeladź, włóczęgi i dziady wcale się nie kwapią? Że tak wynika ze źródła? — Czyż skryba wpisywał w rejestr jako cud żywy wynurzenie każdego pątnika, który przysiągł, iż uzyskał u świętego rzecz niebывałą? Ktoś taki stawał się głośną osobą, chciano go zapewne oglądać, poznawać — kto by nie chciał wystąpić w takiej roli? Czy więc dawano wiarę jednakowo ławnikowi jak hultajowi, skoro tylko oświadczył, że bolało go okrutnie, a właśnie przestało? Byłoby w tamtej epoce obojętne czy renomę świętemu robi szanowany cechmistrz czy postponowany przybłąda? Milczący i nieobecni to jednak nie to samo, a łańcuch liczb wytrzyma nie więcej niż jego najłabsze ogniwo, jakim są okoliczności zapisu!

Nie znaczy to przecież, by spoza cyfr i wykresów nie było widać ludzi. Przyjrzyjmy się zatem postawom tych pielgrzymów, jacy z rzeszy pątników ocalili w źródłach. Próba zgłębienia samej religijności ludowej na podstawie miracula zaczyna się od postawienia zasadniczego problemu: na ile źródła te poświadczają myślenie pątników, a w jakim stopniu wyrażają poglądy redagujących zapis skrybów? Obie płaszczyzny przekazu przecinają się bowiem ciągle i czasem trudno się rozróżnić co stanowi opis postaw wiernych, a co komentarz duchowieństwa. Sprawę komplikuje zamierzony dydaktyzm i przeznaczenie do propagowania kultu, czemu służyły owe relacje o cudach, wykorzystywane powszechnie na ambonach. Rejestracja gestów i zachowań wiernych spleta się z tym, czego chciano ich nauczyć. Nie wynika stąd jednak potrzeba zbytniego przeciwstawiania ludowej i elitarniej religijności, skoro „pan i jego poddani, pleban i miejska społeczność wiernych uczestniczyli w tej samej wspólnocie mentalnej, wyrażali swe doświadczenia i wyobrażenia religijne przez te same systemy przedstawień” (s. 172).

Przeznaczenie miracula dla masowego odbiorcy wymagało liczenia się z jego oczekiwaniami, dobierania i upraszczania kolportowanych tą drogą treści teologicznych. Współzależność nadawców i odbiorców stworzyła w procesie religijnej akulturacji niezastąpiony materiał duszpasterski w postaci owych zbiorów cudów. Ciągłe rozróżnianie między mocą Boga, właściwego sprawcy cudu, a wstawienniczą rolą świętego wyprasającego u miłosierniej Opatrzności ów znak wzmacniający wiarę i pobożność, świadczy oczywiście o usilnych staraniach duchowieństwa o to, by pojmowanie praktyk kultowych przez pielgrzymów zgodne było z kościelnym nauczaniem. Bóg okazuje się *mirabilis in sanctis suis*,

a świętość patrona uzdatnia go do skutecznych interwencji u Boga. Jednakże „ogromnie trudno ocenić istnienie w szerszych kręgach społecznych pełnej świadomości owych, ważnych z punktu widzenia doktryny, dystynkcji między istotą mocy Boga a mocą świętego” (s. 178).

Świadomość ta ma jednak podstawowe znaczenie dla oceny stopnia zbliżenia między religijnością postulowaną a przeżywaną. Praca pozwala na wyciągnięcie istotnych wniosków w tym względzie. Sama Autorka nie skłania się, jak wspomniano, do zbytniego przeciwstawiania formacji elitarnych i masowych. Założywszy, iż twórcy źródeł, mimo że zależni od ówczesnej myśli teologicznej, nie reprezentowali mentalności religijnej istotnie różnej od popularnej, A. Witkowska poprzedza np. rozważania poświęcone pojmowaniu Opatrzności i cudu przez redaktorów, pytaniem: „jakie miejsce w świecie providencjalizmu chrześcijańskiego wyznacza świętemu piętnastowieczna religijność ludowa?”, a o roli świętego powiada, iż „religijność ludowa będzie w nim widziała przede wszystkim możliwego pośrednika” (s. 175, 177). Owa terminologia sugerująca jednorodność kultury duchowej na dość dyskusyjnym odcinku, szybko ustępuje realiom. Niżej bowiem (s. 181) czytamy, że człowiek nie wtajemniczony w teologiczne subtelności często uważał owego pośrednika „wręcz za autora większości cudów”, oczekiwał odeń pomocy, „a niekiedy zapłaty za swe hojne dary i pobożne praktyki związane z kultem”, zaś w religijnej kulturze mas święci „są niewątpliwie bardziej obecni i bliżsi aniżeli osoba Boga”.

Chociaż nie można do końca utożsamiać — w sumie nie czyni tego i Autorka — orientacji nadawanej przez kler propagowanym kultom z tendencjami, jakie cechowały wiernych, to rzeczywiście rozbieżności owych było niewątpliwie mniej niż jednomyślności. Jakież bowiem znaczenie miały usiłowania duchowieństwa, zmierzające do teologicznego pogłębienia kultowej rzeki, jeśli o wiele bardziej poszerzano ją przyciągając pielgrzymów famą cudowności, propagując peryferyjne praktyki, tolerując a bardziej kreując to dość osobliwe chrześcijaństwo.

Jakie bowiem były oczekiwania towarzyszące wiernym przy nawiedzaniu grobów orędowników czy sprawców niezwykłych dobrodziejstw? — Poświadczane przez miracula krakowskie kultury związane były z typowymi interwencjami w przypadki chorobowe i losowe. Cierpiący na bóle głowy, epilepsję, wrzody, jaglicę, zagrożeni zarazą (uciekano się tu szczególnie do Szymona z Lipnicy, pozostałe dolegliwości leczyli wszyscy), pozywani przez sędziego, napastowani przez szatana, ogarnięci w podróży przez zbójców, a nawet „w potrzebie pomocy weterynaryjnej” — udawali się do świętego lub obiecywali odbyć pielgrzymkę. Święci

honorowani byli „w roli niezawodnych »agentów bezpieczeństwa«, a motywacje wszelkich praktyk kultowych sprowadzają się do zapewnienia ich pomocy w płaszczyźnie tak doczesnej, jak i wiecznej” (s. 196). Ta druga była dość znaczna w ujęciu skrybów podkreślających nierzadko ważność pośrednictwa świętych w zapewnieniu sobie szczęścia wiecznego, lecz raczej skromna od strony motywacji pątników, jeśli w korowodzie bied człowieczych na 896 przypadków tylko 10 dotyczy potrzeb wewnętrznych, duchowych (s. 186, 193). Więści o uzdrowieniach, od czasów Chrystusa po dzień dzisiejszy ożywiają ludzką nadzieję, choć nie koniecznie religijne zawierzenie, a „plemie, co znaku szuka” odradza się nieustannie.

Wśród przejawów troski o zbawienie na uwagę zasługują miracula dotyczące wskrzeszenia nieochrzczonych dzieci. Znanie i na Zachodzie praktyki rewitalizacyjne wyrażał ryt położenia na ołtarzu lub grobie przyniesionego do sanktuarium ciała dziecka po to, by na interwencję świętego Bóg przywrócił mu życie bodaj na moment potrzebny do udzielenia chrztu, by duszy zapewnić niebo, a ciału pochówek w poświęconej ziemi. Nawet i ta przejmująca praktyka miała prawdopodobnie i inny, mniej wzniosły motyw, jakim była „obawa surowej kary kościelnej, jakiej podlegali rodzice, którzy nie zadbali dość wcześnie o ochrzcenie noworodka” (s. 194—195).

Stan utylitarnego traktowania podejmowanych praktyk pielgrzymkowych wyraża fakt, „że prawie nie ma w miracula śladów modlitwy bezinteresownej, świadczącej o głębszej pobożności” (s. 202). Ów „kupiecki charakter odniesień” do świętego wyrażał się także w składanych mu obietnicach, stanowiących swoisty kontrakt. Chęć zapewnienia ofiarowaniem daru szczególnej przychylności sacrum była „psychologicznym uzasadnieniem praktyk wotywnych, znanych w kręgach kultur antyczno-pogańskich, w wielkich religiach Wschodu i w tradycji judeo-chrześcijańskiej” (s. 204).

Odbywano więc do grobu świętego ślubowane pielgrzymki, zamawiano Msze, znoszono srebrne i woskowe znaki wotywnie wyobrażające uzdrowione części ciała. Bano się, by zamiedbanie obietnicy nie ściągnęło gniewu potężnego kontrahenta. Redaktorzy zapisek źródłowych często podkreślają słuszność kary, także cudownej, spadającej na niewdzięczników, podobnie jak w religiach pierwotnych, gdzie bóstwa „z przychylnych człowiekowi stają się jego prześladowcami”. Kara dosięgała i sceptyków, gdyż cud, który miał stanowić argument apologetyczny na rzecz wiary, świętości, opieki, sam stawał się tej wiary przedmiotem (s. 179). Zwracanie się o pomoc, o ile wynikało z rodzaju jakiegoś religijnego zawierzenia, miało przeciwieństwo w owym umawianiu się ze świętym na zasadzie do ut des, niby z równorzędnym partnerem „swe magi-

czne niejako dopełnienie” (s. 215). Na starą metrykę importowanego z Zachodu zwyczaju wskazuje wzmianka u Galla Anonima o wysłaniu przez Władysława Hermana złotego posążka dziecka do Saint-Gilles, by takim wotum uprosić czy wymóc u patrona płodności narodziny syna.

Wotum umieszczone w pobliżu świętego miało sprowadzić błogosławieństwo na przedstawioną osobę, głowę, rękę. Także bandaż czy kamień nerkowy pozostawiony w kręgu emanacji siły cudotwórczej, wyobrażał chorobę, która już nie może powrócić do człowieka. Ocieranie chorej części ciała o sarkofag lub relikwie odpowiadało obyczajom spotykanym w wielu starych kultach terapeutycznych, a wyrażało magiczne przeświadczenie o możliwości niechybnej przemiany wywołanej skutecznością ustalonego gestu. Jednym z nich było picie wody z cudownej sadzawki czy leczące zamurzenie w niej, a także sen uzdrawiający, w którym nawiązuje się kontakt z osobą świętego. Dokonywało się to poza sanktuarium, chociaż w swym celu nie różniło się od dawnych praktyk inkubacyjnych odbywanych w świątyniach. „W pewnym więc sensie praktyki wotywnie zatwierdzone przez Kościół mogły stanowić dla mas ekwiwalenty dawnych magicznych rytów. Tak jak one zapewnić miały protekcję przeciw złu i wrogości otaczającego świata, i przynieść całkiem doczesne korzyści” (s. 216).

Penetracja chrześcijaństwa w masy wiązała się niewątpliwie z ośrodkami pątniczymi, szerzącymi kulty rodzime. By jednak orzec na ile tworzyło to „proces pogłębiania się chrystianizacji kraju” (s. 112, 134), należy ciągle pytać o jakość owej chrystianizacji. Szukanie doraźnej pomocy, najczęściej zdrowotnej, „zapewniało mnożącym się u schyłku średniowiecza kultom lokalnym raczej bytu i sukces ich rozwoju. W konsekwencji odznaczało to także nasycenie religijności ludowej szczególnym utylityzmem i komercjalizmem” obecnym w upowszechnianych formach życia religijnego (s. 196).

Za formalno-prawną, hurtową a powierzchowną chrystianizację, a raczej jej proklamację przy pomocy władców, za kompromisowe namiastki, tanią reklamę i sztuczne przyspieszanie wzrostu, historia wystawiła chrześcijaństwu lichwiarski rachunek, od którego procenty płaci ono do dziś. Wielkie a trudne wartości ideowe można upowszechniać usiłując przede wszystkim wychować do nich odbiorców albo też rozcieńczając te treści, dostosowywać je do oczekiwań, by szybko uzyskać masowe efekty, zostawiając pogłębianie wiary na później. Teoretyczny ów model rzadko realizowany jest w formach tak alternatywnych, a pragnienie zwiększenia ilości z jakością jest wspólne propagatorom wszystkich idei i czasów. W praktyce przeważa któraś orientacja, z reguły druga. Chyba że głosicielom wystarczyłoby poprzestanie na elitarny

wspólnocie uczniów czy zwolenników. Akulturacja nie odbywa się bez wysokich kosztów własnych.

Rozbudzone pragnienia terapeutyczne przeniosły się z czasem na kult obrazów, gdy te zdominowały relikwie jako obiekty czci. Żywotność postaw duchowych średniowiecznych pątników można obserwować w księgach cudów prowadzonych przy czczonych wizerunkach XVII—XIX w. Prawdy nie pierwszorzędną i peryferyjne praktyki przesłoniły sporo istotnych treści. Jednocześnie w okresie potrydenckim, a zwłaszcza od XVIII w., nie bez wpływu oświeceniowego krytycyzmu, dostrzec można rosnącą ostrożność Kościoła wobec ludowego głodu cudowności zaspokajanego w miejscach pielgrzymek i prywatnych objawień.

Dlatego dokonywanie się w XV w. „procesu głębszego przenikania chrześcijaństwa w społeczeństwo polskie” skłania tym bardziej „do refleksji nad swoistym synkretyzmem religijnym, wyrażającym się u schyłku średniowiecza w trwałym spojeniu dawnych postaw zabobonnych i myślenia magicznego z upowszechniającymi się w masach treściami wzorca chrześcijańskiego” (s. 37). Nie oznacza to prostego przeciwstawienia pogańskiego dziedzictwa i chrześcijańskich norm. Dziś zarzuca się już model czystego chrześcijaństwa, jakie szczepione na pogańskim gruncie świeciło długo przyćmionym blaskiem tylko z powodu zmagania ze starymi pozostałościami. Misjonarze przynosili bowiem chrystianizowanym ludom bieżącą wersję historyczną chrystianizmu, komponentów magicznych nie wyłączając. Oczekiwanie zaś „także łask często bardzo materialnych, podobnych, o jakie chętnie prosili swoich bogów wierzący poganie” oraz przekonanie, że to dobroczynne działanie zapewni fizyczny kontakt z relikwiami, ujawniło się nie dopiero gdzieś w mrokach duchowych merowińskiej Galii, lecz już wśród chrześcijan nawiedzających groby męczenników w IV wieku². Dostrzega się też coraz powszechniej — świadczy o tym cała omawiana książka — „fakt przetrwania w świecie chrześcijańskim aż do późnej epoki rytuałów, zachowań religijnych i wierzeń odziedziczonych po czasach przedchrześcijańskich”³.

Historycy, którzy negują teorię przeżytków pogaństwa (J. C. Schmitt), a czyste chrześcijaństwo uznają za model imaginacyjny (Ph. Ariès), zrzekają się również przejętej niegdyś od duchownych misji oddzielania pszenicy od kłakolu (N. Davis)⁴. Wymazują też

² M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I—IV w.*, Warszawa 1979 s. 303.

³ J. Delumeau, *Kilka uwag o dziejach chrystianizacji*, „Znak”, R. 31: 1979 nr 297 s. 154, 157.

⁴ J. C. Schmitt, *Religion populaire et culture folklorique*, „Annales. Économies — Sociétés — Civilisations”, a. 31: 1976 s. 946; Ph. Ariès, *Religion populaire et réformes religieuses*, „La Maison-Dieu”,

stawiany ongiś znak równości między tym, co ludowe i prymitywne (R. Manselli, M. Mollat), dostrzegając wyraźniej współzależność oficjalnej doktryny i form ludowych, elit i mas (J. Le Goff, F. Graus, R. Pannet), nawzajem zapożyczających u siebie tematy i przedstawienia (G. Duby, A. J. Gurevič)⁵. Ujawniając zespoły praktyk wspólnych ogółowi religii (A. Vauchez) czy stapania się magiczności chrześcijańskiej i pogańskiej w jedną strukturę, gdzie prastare wierzenia przenikają się zarówno w nauczaniu jak przeżywaniu (K. Thomas) — przestano uważać taką religijność za przedmiot wstydu, rehabilitując ją jako formację nieuniknioną w epoce preindustrialnej⁶. Zaiste, przedmiotem badań może być tylko odbyta przez chrześcijaństwo droga przez wieki, nie zaś jej nie zrealizowane warianty, choćby optymalne. Socjologowie badający dziś bogaty w synkretyzmy katolicyzm Ameryki Łacińskiej, podobnie jak historycy chrystianizacji Europy, starają się poznawać religijność istniejącą, a nie postulowaną⁷. Jedni i drudzy, nie inaczej zresztą niż teologowie doceniający coraz bardziej popularny wymiar chrześcijaństwa, dostrzegają autentyczność nie tylko w elitach.

1975 nr 122 s. 97; N. Davis, *Some Tasks and Themes in the Study of popular Religion*, w: Ch. Trinkaus, *The Pursuit of Holiness*, Leyde 1974 s. 307.

⁵ R. Manselli, *La Religion populaire au Moyen Age*, Montréal 1975 s. 87; M. Mollat, *Les Formes populaires de la piété au Moyen Age*, w: *Actes du 99ème Congrès National des Sociétés Savantes*, Paris 1977 s. 23; J. Le Goff, *Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne*, w: *Niveaux de culture et groupes sociaux*, ed. L. Bergeron. Paris 1967 s. 21—32; F. Graus, *Volk, Herrscher und Heilige im Reich der Merovinger*, Prag 1965 s. 269—270; R. Pannet, *Le Catholicisme populaire*, Paris 1974 s. 15; G. Duby, *Fondements d'un nouvel humanisme, 1280—1440*, Genève 1966 s. 89—91; B. Geremek, *Człowiek i grzech. Trzy książki o kulturze średniowiecznej*, „Znak” R. 35: 1983 nr 338 s. 80; zob. E. Demm, *Zur Rolle des Wunders in der Heiligkeitkonzeption des Mittelalters*, „Archiv für Kulturgeschichte”, Bd 57: 1975 s. 304—327; K. Fuchs, *Das Bild des Heiligen im Märchen: Leben, Wirken und Nachwirkungen des hl. Martin von Tours. Versuch einer sozial- und kulturkritischen Analyse*, ibidem, Bd 53: 1971 s. 1—15; por. E. Delaruelle, *La piété populaire au Moyen Age*, Torino 1975 s. 25—26, 82, 150, 241—244, 294, 323, 420, 537 — występujące tu tradycyjne określenie religijności ludowej jako prymitywnej, naiwnej, powierzchownej, przenikniętej magią, cudownościami i zabobonem kwestionuje J. C. Schmitt, *dz. cyt.*, s. 942—944.

⁶ A. Vauchez, *La spiritualité du Moyen Age occidental VIII^e—XII^e siècles*, Paris 1975 s. 23—32, 146—151; K. Thomas, *Religion and the decline of magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*, London 1971 s. 76, 498, 640—665.

⁷ J. Delumeau, *La peur en Occident (XIV^e—XVIII^e siècles)*, Paris 1978, passim; H. Prien, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen 1978 s. 167; W. Bühlmann, *Weltkirche. Neue Dimensionen. Model für das Jahr 2001*, Graz 1984 s. 22—34.

Pomimo wszystkich utylitaryzmów, folkloryzacji, synkretyzmów, gamionych lub wysławianych, istnieje przecież dostrzegalny w ciągu wieków proces samooczyszczania, pogłębiania, ewangelizacji do wewnątrz. Wysiłki te, mimo przeważających tendencji kompromisowych, widać i w zaznaczonych w księżce staraniach podejmowanych przez duchowieństwo przy interpretowaniu mocy sprawczej cudu i orientowaniu modlitwy w stronę Boga. Czy takie proporcje między uległością wobec oczekiwań, a ich ewangelicznym kształtowaniem należy rozszerzyć poza loca sacra? Czy zatem miracula dają obraz typowych dla epoki postaw religijnych?

Człowiek słuchał także we własnej farze o skuteczności pomocy świętych, do których zwracał się zapewne niewiele inaczej niż w ich sanktuariach. Ustalenia Autorki są tu niezwykle cenne. Czy odnoszą się jednak bez reszty i do ogółu wiernych? Na jakie obszary religijności można je rozciągać? Czy modlący się człowiek był ciągle taki, jakim go uchwyciły wykazy cudów?

Z ambon opowiadano co tydzień nie tylko o niezwykłościach pośmiertnych dokonań świętego, ale jeśli już o nim, to i o życiu, które legitymowało się też cnotami. Ich wersja nadawała się wprawdzie bardziej do podziwiania niż naśladowania, lecz i tak zwracało to uwagę na istotne elementy życia religijnego, jak bezinteresowność w relacjach z Bogiem i bliźnimi czy moralny heroizm. Coniędzielne i świąteczne nauczanie, nawet jeśli byłby nim powtarzany pacierz, dekalog, ogłoszenia, gest liturgiczny, pieśń, wizerunek — formowały elementarne pojęcia i postawy religijne bez porównania mocniej niż doraźny udział w pielgrzymce. Mimo ubóstwa formacji teologicznej duszpasterza, podstawowa, parafialna wykładnia chrześcijaństwa, wyrażona w słowach i rytach, była w stanie podtrzymać zdrowsze proporcje pobożności niż te, jakie dokumentują miracula. W świadomości parafian Bóg był chyba bardziej suwerenny niż w pątniczym przeżyciu, święty nie tak samodzielny, a często przywoływana wieczność daleko ważniejsza od nędz doczesności. Może więc owego kupiectwa, interesowności i magii było w sumię nieco mniej niżby to wynikało ze specyfiki miracula?

Pątnicy nie stanowili przecież wylosowanej próby ogółu wiernych. Byli nie koniecznie bardziej religijni od otoczenia, za to pobożni trochę inaczej: właśnie mniej więcej tak topornie, jak to uwieczniono spisując ich opowieści. Bardziej niż inni miesza li wiarę z wierzeniami, pobożność z ciekawością, zawierzenie z oczekiwaniem korzyści. Biegli do świętego czasem zapewne już po wypróbowaniu zakazanych praktyk zabobonnych, usiłowali go niemal przekupić, by postawić na swoim. Dlaczego oni mieli by reprezentować i tych, którzy pozostawali na miejscu, a ze swoimi miszczęciami kłękali w farnym kościele przed gotyckim kru-

cyfiksem i potrafili pojąć, choćby nieliczni, niechby czasem, nawet cokolwiek z tajemnicy krzyża i wspiać się od łaknienia zdrowia czy poczucia fatalizmu w tak trudne „bądź wola Twoja”? Miracula dokumentują myślenie i zachowania ludzi, którzy w swym zagrożeniu szukali pomocy, jak w tej sytuacji umieli. Czy znaczy to, że magiczno-merkantylne nastawienie charakteryzowało ich życie religijne w ogóle?

Ważenie racji za i przeciw jest tu ciągle sporem o imponderabilia i nie doprowadzi dalej niż zestawianie stopni prawdopodobieństwa. Zajęcie takie należy jednak do zadań historyka wszędzie tam, gdzie wyniki jego badań dotyczą wycinka słabo dotąd rozpoznanej dziedziny co łatwo skłania go do bardziej czy mniej zamierzonych uogólnień. Wolno Autorce zajmować się głównie pątnikami, przeliczać ich i grupować, a tła szukać bardziej poprzez najnowsza historiografię zachodnią niż pozostałe źródła rodzime; wolno i czytelnikowi podumać nad tym, czego zabrakło w źródłach, jakie zostały uwzględnione.

Średniowieczną teologią, kazaniami, kronikarstwem, uchwałami synodów, statutami bractw, testamentami, liturgią, pieśnią, obyczajem, dokumentami nadań i fundacji — zajmują się inni kompetentni. W efekcie powstają cenne rozprawy wydobywające z mroku nieznanne fragmenty przeszłości. Są to elementy mozaiki, która jednak w nauce nie powstaje poprzez sumowanie kamieni, choćby milowych. Wszelkie tematy opracowywane w oparciu o jeden typ źródeł wypadają w wyniku narzucenia sobie tak srogiej diety, raczej nie wszechstronnie.