

## ŚWIĘTE OBRAZY WŚRÓD GRZESZNYCH SARMATÓW

### ZE STUDIÓW NAD RECEPCJĄ KULTOWEGO DZIEDZICTWA

#### 1 Spór starszy od chrześcijaństwa

Przybywa rodzimej literatury poświęconej czczonym wizerunkom. Rośnie faktografia, lecz znacznie wolniej wiedza o przedmiocie. Pisze się bowiem przeważnie o pojedynczych sanktuariach, odpowiadając ciągle na jednakowe pytania: co, gdzie, od kiedy i na ile jest czczone. Reklamowe podteksty należą do zasiedziałych tradycji gatunku. Bywają też poważne prace, ale w nich z kolei zamiłowanie do mikrografii czy propagandy obraca się łatwo w upodobanie do statystyki. Ideał nie sięga zwykle wyżej niż próba określenia geografii oddziaływania i przedstawienie społecznej przynależności pątników. Poznać, znaczy jeszcze zbyt często — policzyć.

Rzesze nadciągające ongiś przed święty obraz nie stanowią dla historyka tego samego atutu, co dla kustosa sanktuarium. Pytania bowiem: skąd i jak często przychodzą, o co proszą, za co dziękują, a co zostawiają, nie mogą przesłaniać bardziej zasadniczych problemów. Te warto postawić, usiłując potem rozwiązać przynajmniej niektóre. Brak szczegółowych prac usprawiedliwi hipotetyczny charakter części sformułowań, które zweryfikuje czas. Sprawdziło się to już i sprawdza nieustannie w odniesieniu do, ciągle słabszego niż upragnione, przechodzenia ilości w jakość.

Dla religii określającej się „w duchu i prawdzie” sprawę podstawowej wagi stanowi nie tylko oficjalne, ale i funkcjonujące społecznie pojmowanie relacji między doktryną a pobożnością. Liczy się też wysoko gradacja oraz powiązania prawd i powinności. Istotna jest faktyczna motywacja aktów kultowych. Także rodzaje wpływu nauczających na nauczanych, ale i odwrotnie. Osmoza przekonań czy postaw elit i mas, zakłócenie równowagi, proporcji czy kolejność chrześcijańskiego alfabetu, niosą z sobą zawsze doniosłe konsekwencje. Przecież rozróżnienie między czczoną postacią a jej przedstawieniem, fundamentalne dla prawowiernej teologii, nie by-

ło aż tak ostre w masowym przeżywaniu. Czy zatem dostrzegano, a następnie hamowano lub tolerowano, skłonności do traktowania kultowych wizerunków niby sobowtórów? Skąd istotne w tym względzie różnice między Wschodem a Zachodem? Jaka jest w ogóle geneza kościelnego uznania odrzucanej wprawdzie zdecydowanie konodulii? Jakimi drogami Zachód dochodził z wolna do uznania sakralnej funkcji obrazu? W jaki sposób wizerunek religijny stawał się święty, jakie były gradacje owej sakralności? Jakie siły współgrały w kreowaniu nowego obiektu czci? Jak powstawała fama niezwykłości wizerunku, jakie kryteria decydowały o społecznym uznaniu? Czy sprawnie funkcjonował potrydencki dozór diecezjalny, odpowiedzialny za orzekanie obrazu za cudowny? Jakie dobra duchowe ów kult promował? A może jakieś przesłaniał? Czy dostrzegano organiczne zagrożenia tego nurtu pobożności, czy im przeciwdziałano? Jak dokonywał się proces wewnętrznej ewangelizacji utylitarnych oczekiwań związanych z pielgrzymkami?

Wobec miejsca, jakie sztuka figuralna zajęła w dziejach chrześcijaństwa, warto przyjrzeć się dokładniej znacznym a wielowiekowym rozbieżnościom między oficjalną a ludową teologią wizerunku sakralnego, a także ciągłemu oddziaływaniu na siebie obu tych pięter semiotycznych. Jak zatem współlistniały mimo dzielących je interpretacji? Skoro zaś poglądy elit i mas przenikały się niestannie, co oznacza upraszczanie jednych i nobilitacje drugich, nie starczy pytać wyłącznie o etapy dorastania popularnej religijności do odgórnych oczekiwań. Ludowa pobożność, a ta jest matką kultowego potraktowania wizerunku, nie może być traktowana w poznawczym założeniu jak wieczna, tępa i krnąbrna uczennica, przyjaźniąca się grzesznie z magią oraz zabobnem. Pobożność taka bowiem, nie we wszystkim zgodna z oficjalnym kultem i doktryną, obecna w każdej wielkiej religii, stanowi fenomen samoistny. Na ile? Na miarę selektywnego traktowania religii instytucjonalnej oraz czerpania z obcych dla niej źródeł. Religijność ludowa nie stanowiła ani prostego odbicia wiary Kościoła, ani nie była identyczna z przesądem. Poddawała się, ale i opierała korektom, wedle własnych praw rozwoju. Próby ich przełamania poprzez potrydenckie wzmaganie indoktrynacji, uniformizację rytów, kontrolę zewnętrzną, zakazywanie sfolkloryzowanych praktyk, dawały niekoniernie diametralnie różne rezultaty, niż wczesnośredniowieczna strategia asymilacji. Powrócono zresztą do niej wyraźniej w późniejszych fazach realizacyjnych Tridentinum. Bez względu bowiem na epokę adeptci przyswajali sobie o wiele łatwiej propagowane formy, niż zawarte w nich treści<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *La religion populaire dans l'occident chrétien. Aproches historiques*, ed. B. Plongeron, Paris 1976, passim; R. Pannet, *Le catholicisme populaire*, Paris 1974 s. 15—17; K. Beitzl, *Volks Glaube. Zeugnisse*

Utrzymując własną tożsamość określoną treścią wiary, chrześcijanie wznosili system myśli o Bogu i jego relacji do człowieka i świata, korzystając z zastanego dorobku duchowego. Grecy wnieśli wiele. Przystawał do chrześcijaństwa ich platonizm, gdy uznawał wyższość świata duchowego nad materialnym, także arystotelizm pytający o pierwszą przyczynę i cel kosmosu oraz stoicyzm dostrzegający w materii — ducha, skupiony na etyce. Przyjmując teorie, które mogły przybliżyć nową religię, odsuwano rozwiązania z nią niezgodne. W sferze kultu, przejmując niejedno w jego sprawie, odrzucono wprawdzie zdecydowanie jakiegokolwiek wizerunki. Wrogość młodego Kościoła wobec sztuki religijnej motywowana była *Dekalogiem* — „nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu [...], nie będziesz oddawał im pokłonu i nie będziesz im służył” (Wj 20, 4—5). Inne były jednak główne powody (zakaz biblijny wszak z czasem zreinterpretowano) odrzucenia wizerunków kultowych: były wszędzie, uobecniając panującą religię. Przed nimi też, w czasie prześladowań, zmuszano chrześcijan do zaparcia się wiary. Duchowe pojmowanie Boga przeciwstawiało go dziełom rąk ludzkich. Spirytualizm postaw oznaczał też negowanie zmysłowej estetyki starożytności, której sztuka miała wszak kultowe korzenie. Uważano, że nie da się schryścianizować organicznego przejawu kultury pogańskiej. W tej sytuacji sztuka chrześcijańska nie mogła się pojawić równocześnie z pismami kanonicznymi.

Konstytucje Apostolskie jednak wykluczały ze społeczności wierzących prostytutki, jak i tych, co rzeźbili lub malowali dla pogan bóstwa. Nawróconym artystom nie proponowano tworzenia wizerunku Chrystusa zamiast Jowisza, lecz przedstawienie się na robienie mebli lub malowanie ścian (Tertulian). Apologeci II w. odrzucali wszelkie religijne twory plastyczne, uważając je regularnie za siedzibę demonów. Chrześcijanie oddając Bogu, który jest duchem, cześć w duchu i prawdzie, nie potrzebują świątyni, ołtarzy, posągów. Prawdziwym obrazem Boga jest człowiek, a wierzący stanowią jego świątynię. Justyn Męczennik uważał, że plastyczne przedstawienie Boga znieważa go. Ireneusz zrównywał z poganami gnostyków, czczących niekiedy wizerunek Chrystusa. Didache, Klemens Rzymski, Ignacy z Antiochii, *List Barnaby*, *Pasterz*, *Hermasa*

*religiöser Volkskunst*, München 1983 s. 8; L. Schmidt, *Volks Glaube und Volksbrauch*, Berlin 1967, passim; R. Chartier, *Volkskultur und Gelehrtenkultur*, w: *Epochenschwelle und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte*, hrsg. H. Gumbrecht, Frankfurt 1985 s. 376—390; R. van Dülmen, *Volksfrömmigkeit und konfessionelles Christentum im 16. und 17. Jahrhundert*, w: *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte*, hrsg. W. Schieder, Göttingen 1986 s. 14—16.



także reprezentowały podobne pryncypialne stanowisko wobec zmaterializowanego kultu bogów<sup>2</sup>.

Abominacja nie sprzyja poznaniu i prezentacji przeciwnika. Kul-towe odniesienie pogan do plastycznego przedstawienia było znacznie bardziej zróżnicowane, niżby to wynikało z relacji *Biblii* czy *Ojców Kościoła*. Rzeźbiarze „przedstawili niewidzialną rzeczywistość w widzialnych dziełach dla tych, co nauczyli się odczytywać z posągów, jak z ksiąg, elementy poznania bogów. A nie w tym dziwnego, że całkiem prości ludzie traktują wizerunki bóstw jak drewno czy kamień, bowiem podobni są do tych, co nie znają liter alfabetu: widzą tylko statuetkę, malowaną deskę lub paski papirusu” — pisał w drugiej połowie III w. uczeń Plotyna, Porfirios, polemizując ze stanowiskiem chrześcijan<sup>3</sup>. Nie mógł przypuszczać, że kiedyś uznają oni wizerunek sakralny, a wraz z nim taką samą, dystansującą się od idololatrii, hermeneutykę.

Z kolei ówczesni pisarze kościelni, jak Laktancjusz czy Arnobiusz, nie wiedzieli, że po wiekach ich obiekcje odbiją się w krytyce praktyk ikonodulii kościelnej. Pytali tedy: jeśli bogowie są wszędzie obecni, to po cóż czcić ich podobizny? Jeśli przebywają w niebie, czemuż znosić oczy nie tam, lecz ku materialnym figurom, mnożąc zbędne pośrednictwa? Skoro zaś cześć ma się odnosić nie do kawałka marmuru, lecz do przedstawionego bóstwa, to czyżby ono zgodziło się tam zamieszkać? Minucjusz Feliks przypominał, że człowiek jest bardziej obrazem Boga, niż rzeźba. Zastanawiając się, jaką właściwie świątynię należałoby wznieść temu, którego nie ogarnie cały stworzony przezeń świat, wyznawał, iż lepiej już czcić go we własnym sercu. Łatwo przychodziło chrześcijańskim pisarzom krytykować ludowe formy religijności pogan. Upredzili ich w tym znacznie intelektualiści pogańscy, rozpoczynając w świecie grecko-rzymskim ikonoklazm. Sens umieszczenia wizerunków w świątyniach kwestionował Heraklit, a Sofokles i Eurypides przypominali, że bóstwo jest niepodobne do swoich przedstawień. Ksenofont ironizował, że wół, lew czy koń, gdyby tylko potrafiły rzeźbić, sporządziłyby bogów sobie podobnych.

Elitarne formacje tej czy innej kultury religijnej będą ciągle to zniżały się do mas, to znów usiływały je podciągać w górę, korygując dobrotliwie lub karząc za uproszczone pojmowanie boskich spraw. Nikłe sukcesy edukacyjne sprzyjać będą godzeniu się z ludową teologią, a nawet uleganiu jej wpływom. Wędrowni nauczy-

<sup>2</sup> G. Dumeige, *Nizäa II*, Mainz 1985 s. 21—25; T. Sternberg, *Fünf Thesen zur Kontroverse um die Erlaubtheit der Bilder in der frühen Kirche*, w: *Streit um das Bild. Das zweite Konzil von Nizäa (787) in ökumenischer Perspektive*, hrsg. J. Wohlmuth, Bonn 1989 s. 31—32.

<sup>3</sup> A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg i.Br. 1975 s. 20—21.

ciel pogański końca III w., Maksym z Tyru, rezygnując z przeciwstawiania transcendencji i empirii, wolał szukać uzasadnień dla przedstawiania bogów. Ci są wprawdzie niezależni od wizerunku, którego jednak większość ludzi potrzebuje, jako że nie są w stanie zdobyć się na czysto duchowe pojmowanie bóstwa. Te raczej przyswoją sobie wraz ze sztuką sakralną chrześcijanie. Nie teoretycy jednak wypracowywali odniesienie do kultowego wyobrażenia.

Aby widzialne wskazywało na święte, pogański twórca zaznaczał inność. Posąg kultowy miał pierwotnie niezwykle rozmiary, zniekształconą anatomię czy czleko-zwierzęcą postać. Wskazywało to na wyjęcie z obszaru zwyczajnego, ludzkiego i usytuowanie w sferze nadnaturalnej. Nawet w świecie doskonałej formy hellenistycznej posągu Zeusa czy Afrodyty także nie traktowano portretowo. Rzeźba kultowa nie miała odtwarzać, lecz ucieleśniać bóstwo; stąd rodzaj plastycznego uogólnienia, zamiast indywidualizacji rysów. Wizerunek stanowił reprezentację bóstwa. Traktowano go też nie jako podobiznę, lecz rozmaicie pojmowany przekątnik sakralnych mocy. Przedstawienie bowiem uobecniało prototyp, pośrednicząc między bóstwem a człowiekiem. Życie duchowe wierzącego czciciela Marduka, Izdy, Hery czy Junony obracało się wokół przeżywania powiązań prawzoru i kopii. Rodzaje owego utożsamienia wyrażały nie tyle dyskursywne wywody teologiczne, ile rytuał oddawanej czci pouczający, że bóstwo zostało tak czy inaczej zatrzymane w swym wyobrażeniu. Zmianę sfery znaczeniowej, przejście ze statusu wytworu ludzkiej ręki w inny świat, wyrażało uroczyste przyzwanie bóstwa, by ożywiło statuetkę czy w niej zamieszkało. Tak poświęcony wizerunek traktowano już z należyтым respektem. Obmywano, namaszczano, odziewano. Składano mu dary, szczególnie kwiaty, przynoszono nawet żywność. Formę uwielbienia stanowiło klęknięcie, pocałunki, głośkanie. Nie był już jednak martwy. Kotary i zasłony służyły ukazywaniu bóstwa. Wożono je lub obnoszono w procesjach, okadzano. Muzyka, światła, taniec, gesty towarzyszyły słowom. Bogata w środki wyrazu liturgia wypowiadała, ale też utrzymywała przeświadczenie o realnej obecności bóstwa w wizerunku, który z czasem coraz bardziej identyfikowany z przedstawioną postacią, nabierał samodzielnej mocy sakralnej.

Trójwymiarowość (obrazy pojawiały się rzadko) miała wyrażać aktywne panowanie nad przestrzenią. O randze kultowego wizerunku nie rozstrzygały walory artystyczne, lecz dawność oraz nadnaturalne pochodzenie i właściwości. Najbardziej czczone posągi legitymowała, a raczej nobilitowała legenda o pochodzeniu: spadały wprost z nieba, jak statua Artemidy w Efezie, wpływały nieoczekiwanie z wody, pojawiały się na drzewach. Inne mówiły, pociły się, krwawiły. Także poruszały się, uśmiechały lub roniły łzy. Obchodzenie się z posągami jak z żywym stanowiło

sprawę serio, nie zaś teatr (mimo sporej dozy teatralizacji) czy uwznioślony (pomimo elementów ludycznych) rodzaj zabawy lalką. Nawet jeśli, jak w Egipcie, rytuał obejmował poranne budzenie i wieczorne układanie bóstwa do snu. Obecność wizerunków-palladiów na murach Aten czy Rzymu stanowiła chroniącą siłę. Powstrzymanie niebezpieczeństwa lub dobre urodzaje wiązano chętnie z obnoszeniem figury wokół pól czy miasta, zdrowie — z przyniesionymi wyobrażeniami chorych rąk, nóg, głów. Zawiedzione oczekiwania czcicieli mogły się jednak czasem skończyć źle dla niedbałego czy słabego bożyszczka, zwłaszcza pomniejszego, którego posąg poddawano wówczas karze, np. chłosty. Przenoszenie się bóstw (niekiedy przywiązywano je, by temu zapobiec), obecność w różnych miejscach lub dobieranie nowych, napędzanie swych wyznawców w okresie świąt — nie stanowiły problemu dla archaicznej mentalności<sup>4</sup>.

Cały Orient wokół Izraela odnajdywał boską immanencję właśnie w przedstawieniu kultowym — kosztem transcendencji, oczywiście. Wizerunek ów stanowił mieszkanie, naczynie czy medium boga. Zmaterializowane wyobrażenie kusilo czcicieli Jahwe, który jak żaden bóg, był tak różny od świata i człowieka, a jednocześnie tak bliski. Prorocy musieli się ostro przeciwstawiać wpływowi kananejskim, przytaczając znane wszystkim wymagania *Dekalogu*. Język porównań i mowa symboli służyły lepiej częściowemu odsłaniu rzeczywistości zakrytej, niż jakakolwiek, zawsze niepodobna podobizna. Słowo, chociaż także nie ogarniało, nie zamykało przecież, jak wizerunek. Jako bardziej pojemne, miało więcej udźwignąć, przynosząc przesłanie ponad przepaścią dzielącą profanum od sacrum. To zaś, co czynili wyznawcy rzeźbionych bogów, napełniało prawowiernych Izraelitów, a za nimi kilka pokoleń chrześcijan, dogłębnym przekonaniem o słuszności obrazoburstwa.

## 2 Rachunek inkulturacji

Po konstantyńskim przełomie obalanie bóstw nie poprzestanie na duchowym etapie walki: wiarą, etyką, argumentem. Ręce dosięgną i zdemolują posągi bogów w świątyniach, pozbawiając te

<sup>4</sup> G. Lanczkowski, *Bilder*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd 6, Berlin 1980 s. 515—517; G. Dumeige, *dz. cyt.*, s. 32; A. Kirchgässner, *Die mächtige Zeichen. Ursprünge, Formen und Gesetze des Kultes*, Freiburg i.Br. 1959 s. 142—148; 393; F. Heller, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961 s. 108—111; B. Maier, *Die Auffassung der Kirchenväter von den Möglichkeiten und Grenzen einer christlichen Bildkunst*, „Una Sancta” Jh. 39: 1984 s. 98; E. von Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig 1899 s. 2.

siedziby demonów także zgromadzonych wewnątrz kosztowności. Nie będą przecież w stanie unicestwić w samych sprawcach potrzeby oglądania niewidzialnego. Ostatni poganie nie bez ironii patrzyli na szybkie postępy chrześcijańskiej sztuki sakralnej. Już na początku III w. ściany katakumb, baptysteriów i sarkofagów zaczęły coraz częściej zapełniać przedstawienia figuralne i symboliczne. Orantki, pasterze, ryby, Adam i Ewa, Daniel czy Jonasz w niebezpieczeństwie, nie mieli przecież skupiać uwagi na sobie, lecz jedynie opowiadać o Bogu niosącym wybawienie. Obiektów kultu nie stanowiły jeszcze nawet wizerunki Chrystusa, przedstawianego na początku IV w. jako cudotwórca, a wnet, w duchu kanonów cesarskich, jako pantokrator, niebiański prototyp władcy. Otaczali go Apostołowie, eksponowano rolę Piotra, opoki potężniejszego Kościoła. Mozaiki te, jak przedtem sztuka cmentarna, stanowiły katechizm wiary, skupiony na wydarzeniach biblijnych, chrystologii czy eklezjologii. W tej roli, dydaktycznej i zdobniczej, nie budziły większych zastrzeżeń kościelnych autorytetów<sup>5</sup>.

Usprawiedliwień i wyjaśnień potrzebować będzie dopiero kultowa funkcja wizerunku, zaznaczająca się wyraźniej w skali społecznej od V w. Pierwszeństwo należało do praktyki. Teoria i kościelne działania korygujące usiłowały nadażyć za masami. Romańsko-barbarzyński Zachód miał bez porównania słabsze tradycje ikonodulii, niż Grecy. Wierni interesowali się tu długo jeszcze bardziej relikwiami, niż obrazami, te więc nie stały się też tematem poważniejszej refleksji teologicznej. Gdy zanikało instytucjonalne pogaństwo, niejeden biskup sądził, że można już zmniejszać dawne rygory odgradzające kult od bałwochwalstwa. Nacisk oddolny był ogromny. Nowe praktyki zaczynały jednak dość często przypominać poprzednie: lud łatwo utożsamiał czczoną postać z jej przedstawieniem, które zaczynało szybko nabierać cech jakby samoistnych, przejawiając rozmaite sprzyjające prosiącym moce i odwracając zagrożenia. Apotropaiczny charakter wizerunku nie wyczerpywał oczywiście jego sakralnej funkcji. Uwaga chrześcijan przesuwała się jednak coraz wyraźniej z wychowawczo-estetycznej przydatności obrazu na jego związek z prototypem i czcicielami. Przeciwnicy tego kultu za jedyną drogę do Boga uznawali pogłębianie wewnętrznej mocy wiary. Obawiali się, że masy zaczynając od tego, co zewnętrzne i widzialne, często na tym poprzestaną, z rzadka zstępując w głąb sensu znaków. Bardziej radykalni zauważali, że skoro nie ma tożsamości między oryginałem a odwzorowaniem, to nie ma między nimi i innych rela-

<sup>5</sup> B. Maier, *dz. cyt.*, s. 95; G. Dumeige, *dz. cyt.*, s. 27—33; M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I—IV w.*, Warszawa 1979 s. 341—344, 356.

cji, tedy cześć wizerunku byłaby zawsze idololatrią. Inni — zastanawiali się, co zrobić z potężną wiarą ludu w świętość i moc cudowną obrazu.

Prawo akulturacji zmusiło do kompromisu. Teoretycy przemysłu swe założenia, by utrzymać komunikację z masami. Od V w. obraz będzie tedy coraz częściej nie tylko zdobił i uczył, ale i z uznaniem części hierarchii, ogniskował pobożność. Ale nie myśl teologiczna pilotowała kult obrazów, lecz przeciwnie — usiłowała nadać za żywiołem, uporządkować go i zreinterpretować, by utrzymać w granicach ortodoksji. Jeśli o tym zapomnimy, to popadniemy w złudzenie, mniemając że zwykły Bizantyńczyk czy w innej epoce człek znad Wisły, bijąc czołem przed ikoną lub niosąc wotum do tego koniecznego obrazu, pojmowali religijną rolę wizerunku akurat tak, jak Jan z Damaszku czy Sobór Trydencki. Nie wszystko przecież da się sprowadzić do różnicy poziomu elit i mas. Religijne odniesienie patrzącego do wizerunku miało się okazać sytuacją niezbyt podobną do innych. Stąd psychiczna recepcja obrazu i specyfika jego sugestywnej obecności okazały się tak trudne do intelektualnego opisanie, podejmowanego przez chwalców lub oskarżycieli. I wcale nie jest bardziej ważne, co o tym myślał Dionizy Areopagita, niż rzymski rzemieślnik w V w., wywieszając na warsztacie święty obraz, by go strzegł; niż przekupka z ochronnym medalionem św. lekarzy Kosmy i Damiana; niż krewna teźże, używająca dla zdrowia dzieci wody z obmycia sławnego wizerunku, co leczył i uwalniał od demonów<sup>6</sup>. Horyzonty duchowe małych chrześcijan także współkształtują wielką historię Kościoła.

Linia myśli usprawiedliwiającej przedstawienie kultowe w chrześcijaństwie sięgała najpierw po dorobek Platona, do jego idei, jak archetypów wszelkiego bytu. Prawda obrazu polega na zgodności odwzorowania z prototypem, a funkcja na przypominaniu tegoż. Skorzystano potem i z neoplatońskiej koncepcji boskiej kulminacji statycznego jak wizerunek wszechświata, przenikającej go aż po materię. To co boskie, miało być osiągalne drogą mistycznego zjednoczenia poprzez kontemplację, wstępującą wzwyż po stopniach bytu, poczynając od oglądu teźże materii. Plotyn

<sup>6</sup> Przekonanie o magicznym związku osoby z jej przedstawieniem długo ożywiało statuty. Dlatego jeszcze w okresie cesarstwa niejedni Rzymianin więził figurę wroga, by pomścić się na nim. T. Sternberg, dz. cyt., s. 36; J. Kollwitz, *Zur Frühgeschichte der Bilder-verehrung*, „Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte und Liturgie” Jh. 18: 1953 s. 9—11, 17; H. J. Klimkeit, *Heilige Schrift und heiliges Bild*, w: *Götterbild in Kunst und Schrift*, Bonn 1984 s. 1, 7; L. Febvre, *Iconographie et l'évangélisation chrétienne*, w: *Pour une histoire à part entière*, Paris 1962 s. 818.

bowiem przeciwstawiał się gnostyckiemu rozdzielaniu ducha i materii: poprzez materię obrazu dostrzegamy osobę. Taki fundament myślowy zapewniał pogańskim jeszcze wizerunkom, zwłaszcza tym, co miały spaść wprost z nieba, mocną podstawę teoretyczną. Wraz z obrazami przenikały do chrześcijan także pewne refleksje na ich temat.

Od Bazylego († 379) pochodzi zdanie, nie całkiem wszak oryginalne, powtarzane przez ikonofilów dalszych wieków, iż cześć okazywana wizerunkowi odnosi się do pierwowzoru. Areopagita pod koniec V w. ukuje formułę: wszystko, co widzialne jest obrazem niewidzialnego. I to już mówili inni. Wielką karierę zrobiło też przypisywane Bazylemu, a pochodzące faktycznie od Atanazego porównanie: kto czci obraz króla, czci jego samego, rozpoznawalnego dzięki podobieństwu stanowiącemu o jedności. Obie te wypowiedzi, uznane z czasem za fundamentalne w uzasadnianiu kultu obrazów, zostały sformułowane w innym celu: miały w trynitarnej polemice z arianami przybliżyć tajemnicę związku Ojca i Syna<sup>7</sup>. Kontrowersje chrystologiczne wiązały się bowiem ściśle ze sporem o obrazy. Ich zwolennicy powtarzali: skoro przez Wcielenie Bóg stał się w Chrystusie widzialny, to można go przedstawiać. Przeciwnicy zaś twierdzili, że martwe dzieło rąk nie ogarnie ani wyrazi tajemnicy Pana. Wymaganie sakramentu obecności spełnia jedynie Eucharystia. Na ile jednak ten rodzaj obecności rozszerzać można i na wizerunki, szukając w rzeczach materialnych prawie sakramentalnego pośrednictwa boskich mocy? — to było sedno kontrowersji i tu rozchodziły się stanowiska. Zaczynał się długi spór teologiczny i semiotyyczny.

Gdy intelektualiści oponowali przeciwko postawom mas wobec obrazów, a sami czciciele chcieli wiedzieć czemu akurat ten, a nie inny wizerunek bardziej słynie, pojawiły się legendy o acheiropitach, tj. nie ręką ludzką uczynionych obrazach, cudownych już w swym pochodzeniu. Najsłynniejszy — wykonał sam Chrystus, odbijając swą twarz na płótnie, gdy jej rysów nie potrafili uchwycić malarze przysłani przez króla Edessy Abgara V. Zastąpiła potem chusta Weroniki. W Memfis czczono tak samo powstałe odbicie Jezusa jako dziecka, w Rzymie — kolumnę biczowania, na której odcisnęło się ciało Pana. Nie było to proste przejęcie pogańskiej idei wizerunku, co spada wprost z nieba. Wcielenie oznaczało wszak i zstąpienie nieba na ziemię. Acheiropit był autentyczną kopią przedstawionej postaci, wierną jak odciśnięcie twarzy czy całego ciała. Dlatego, przylegając doń kiedyś dokładnie, miał i ma nadal udział w życiu oryginału. Jak? — tego dociękali teologowie. Lud interesował się głównie fascynu-

<sup>7</sup> G. Dumeige, dz. cyt., s. 34—41; E. von Dobschütz, dz. cyt., s. 21.

jąca konsekwencją owej jedności, czyli siłą niezwyklej przechodząca z prototypu na odwzorowanie. Klucza do zrozumienia intensywności kultu ikony Kościoła Wschodniego szukać należy nie tyle w subtelnych konstrukcjach ikonozoficznych, ile w ludowej wierze w cudowne pochodzenie, a zwłaszcza działanie wizerunku. Dla proszących ważniejsza będzie owa terapeutyczna moc promieniująca z kultowego obiektu, niż fakt czy są to relikwie, czy obraz. Ten, ukryty czasem za skorupą metalowej sukienki, redukującej kształty postaci do ledwo widocznej ręki i twarzy, stanie się nie raz archaiczną *res sacra*. Także wartość artystyczna (do dziś część czczonych w chrześcijaństwie wizerunków urąga uznawanej estetyce) nie miała zbyt wielkiego znaczenia dla famy obrazu<sup>8</sup>.

W miarę jak dystans między osobą a jej przedstawieniem skracał się, obraz stawał się mniej przypomnieniem, a bardziej sposobem obecności, rodzajem ożywionego sobowtóra. Będzie tedy leczył, ostrzegał, dawał polecenia we snach, reagował na wszystko, co go dotyczy, cierpiał, karał. Sam Atanazy opowiada o cudownym krucyfiksie z Bejrutu — gdy Żydzi powtarzając zadane Chrystusowi cierpienia przebili bok pasji, wypłynęła krew i woda, uzdrawiając wielu. Relacje o cudach, wraz z przekonaniem, że Bóg może uczynić niektóre wizerunki wybranymi narzędziami Swojej łaski, znalazły się — obok selektywnych cytatów biblijnych i patrystycznych — w apologii kultu obrazów, pisanej przez Jana z Damaszku, po rozpoczęciu w 726 r. kampanii obrazoburczej cesarza Leona III. Podobne komponenty argumentacji pojawiają się podczas obrad przywracającego ikonodulę soboru w Nicei<sup>9</sup>. Obrazów bronili konsekwentnie mnisi, dla których ikony i cuda przyciągające rzesze do klasztorów stanowiły źródło wpływów i znaczenia. Wspierała ich ludność terenów najbardziej zhel-lenizowanych, gdzie wizerunek stanowił centrum przeżycia kultowego jeszcze przed chrześcijaństwem. Biskupi na ogół zmieniali zdanie wraz z władcą. Papieże popierali ikonodulów. Ich zwycięstwo przypieczętował II Sobór Nicejski w 787 r. Uznano prawomocność czci dla obrazu, oddawanej ze względu na przedstawioną osobę; adoracja należy się Bogu samemu.

Akta soboru przetłumaczono w Rzymie na łacinę i przesłano Karolowi Wielkiemu. Władca Franków, zwoławszy synod do Frankfurtu w 794 r., odrzucił zarówno ikonoklazm, jak prawowierną ikonodulę (tzw. *Libri Carolini*). Stanowisko to wynikało nie tylko z fatalnego przekładu uchwał nicejskich (tłumaczenie zróż-

<sup>8</sup> E. von Dobschütz, dz. cyt. s. 61, 71, 102—130, 197—205, 268—281. S. Runciman, *Teologia bizantyńska*, Warszawa 1982 s. 69—80

<sup>9</sup> G. Dumeige, dz. cyt., s. 62—68, 71—104.

wnywało kult względny i bezpośredni), ale bardziej z aspiracji politycznych najpotężniejszego monarchy Zachodu. Chodziło o zaznaczenie niezależności od Bizancjum w sprawach religii. Były i kościelne powody. Młode chrześcijaństwo frankońskie, podejmujące misję na północy, potrzebowało, jak w pierwszych wiekach, wyraźnie rysowanych granic między bałwochwalstwem, a znakami nowej religii. We Frankfurcie aprobowano tylko dydaktyczny i dekoracyjny charakter wizerunków. To konserwatywne stanowisko przypominało stan patrystyki wschodniej III—V w., a także zdanie wyrażone przez Grzegorza Wielkiego, gdy biskup Marsylii w 600 r. nakazał usunąć wizerunki z kościołów, gdyż nie należy się do nich modlić. Papież uznał to wówczas za nieroztropną gorliwość: nie należy wprawdzie — rozstrzygał — dopuszczać do czci obrazów, ale nie trzeba przeszkadzać w posługiwaniu się nimi, gdyż są tym dla niepiśmiennych, czym księgi dla czytających (*quod legentibus scripturae, hoc idiotis praestat pictura cernentibus* — słynny *locus theologicus* średniowiecza).

*Libri Carolini* przyznawały wizerunkom jedynie charakter słabej namiastki osoby czy zdarzenia. Jako obiekty służące przypomnieniu nie mogą być czczone, lecz traktowane wyłącznie jak pomoc katechetyczna i ozdoba, bez której zbawić się też można. Gesty kultowe rezerwowano dla krzyża oraz relikwii, mocno czczonych na Zachodzie. Bardziej kompromisowe stanowisko względem kultu obrazów zajął, zwołany przez Ludwika Pobożnego w porozumieniu z papieżem, synod w Paryżu w 825 r. Rzymska teologia, odpowiadając bardziej pobożności ludowej, brała górę nad frankońską. Poszerzono drogę, którą zmierzać będzie coraz wyraźniej i Zachód, chociaż święte obrazy nie zyskają tu tego znaczenia, co na Wschodzie. Gdy z czasem wzrośnie ono wyraźnie, nie stanie na jego zapleczu tyle przemysłów teoretycznych, co w prawosławiu. Ślady archaicznych pozostałości własnego rozwoju cytelne będą długo. Lud zaczyna czcić coraz żarliwiej cudowne obrazy, mało dbając o zastrzeżenie, jakie wobec tych praktyk zgłaszały niektórzy biskupi, jak Agobard z Lionu, Klaudiusz z Tuluzy czy Jonasz z Orleanu, albo uczony Walafrid Strabo, przypominający, że wizerunek ma prowadzić do pogłębienia wiary, a nie być jej celem.

Kościół średniowieczny trzymał się niezmiennie podstawowego rozróżnienia między najwyższym kultem Boga, a względnym wizerunków, podkreślał ciągle ich wychowawcze walory, powtarzając adagium Grzegorza I. Nie czyniono jednak z obrazu obiektu poważniejszej refleksji teologicznej, nie sięgano też po grecką metafizykę ikony. Tomasz wyliczał zwięźle 3 cele wizerunku: pobudzać pobożność (ta bardziej rośnie z patrzenia, niż ze słuchania — refleks słabej indoktrynacji epoki), przypominać przykła-



dy świętych, pouczać maluczkich. Ci jednak mieli tu własny cel naczelny: oczekiwać cudów<sup>10</sup>.

### 3 Święty, czyli cudowny

Fama mirakulów przyciągała nieustannie tłumy do siedziby świętego, gdzie znajdowały się jego relikwie, a później obraz. Frankońska osmoza chrystianizmu i pogaństwa dała modelowe rozwiązania dla później chrzczonych ludów Zachodu. Kościelne zwalczanie konkurencyjnych praktyk musiało się łączyć z częściowym ich przyswojeniem. Inaczej nie dało się uruchomić komunikacji i oddziaływania. Wyrosną tedy w Galii drzewa, które swe niezwykle właściwości zawdzięczać będą już nie bogom, a poszczególnym świętym. Przy ich sanktuariach wytrysną cudowne źródelka. W bazylice świętego cudotwórcy, już nie u czarownika czy w świątyni Eskulapa, pobożni pielgrzymi oczekiwać będą, spędzając tam noc (incubatio), uzdrowienia. A na rany kłaść będą już nie amulety, lecz relikwie. Albo obłożą je bogobojnie miksturą fabrykowaną ze święconej oliwy i wody, pyłu z sarkofagu świętego, nitki z ołtarzowego obrusa lub liści czy kory drzewa rosnącego w pobliżu jego kościoła. Nie trzeba tego lykąć, starczy dotknięcie. Moc taumaturga promieniuje wszak korzystnie na wszystko, co znajdzie się w pobliżu. Skoro choroba, już od starożytności, pojmowana była często jako zjawisko nadnaturalne, kara boska lub dzieło demonów, to i wyzdrowienie, poprzedzone pielgrzymką, błaganiem, egzorcyzmem, stawać się będzie doznaniem ocenianym w podobnym porządku interwencji nadprzyrodzonej.

Wiara w terapeutyczne działanie świętego, wiązana z bardziej czy mniej usamodzielnionymi relikwiami lub wizerunkiem, uruchamiała nadzieje chorych i wdzięczność ocalonych. Otwierała serca i sakiewki, zatrudniała złotników i architektów, utrzymywała konwenty. Wieść o uzdrowieniu rozpuszczana przez powracających patników, głoszona z ambon, w przyszłości odbijana czcienką, ożywiała pragnienia i zachowania następnych, świeckich i duchownych. Teologom i władzom kościelnym przysługiwała nie zawsze wdzięczna rola sędziego i strażnika.

<sup>10</sup> H. J. Vogt, *Das bildfreundliche Konzil von Nizäa 787*. „Una Sancta” Jh. 41: 1986 s. 178—186; W. von Loewenich, *Bilder im Westen*, w: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd 6 s. 540—546; T. Sternberg, *dz. cyt.*, s. 34—35; G. Adriányi, *Rezeptionsprobleme bezüglich des zweiten Konzils von Nizäa in der karolingischen Zeit*, w: *Streit um das Bild*. s. 59—65; L. Kriss-Rettenbeck, *Bilder und Zeichen religiösen Volksglaubens*, München 1963 s. 9—10; G. Ladner, *Der Bilderstreit und die Kunst-Lehren der byzantinischen und abendländischen Theologie*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” Bd 50: 1931 s. 13—19.

Rozdzielanie wiary od wierzeń, ingerencji nadprzyrodzonej od praw natury, cudów od cudowności, dokonań nieba od sztuczek diabelskich, autentyku od falsyfikatu, okazać się miało trudne nawet dla teoretyków i prawodawców. Praktyka bowiem, czyli nacisk zwykłych ludzi i ich duchownych, traktujących razem religię na swój sposób, zmuszało do korygowania klarownych założeń czy norm pierwotnych. Nadmierna skłonność do wiary w cuda, pojęte jako akt magiczny, budziła obawy już u Ojców Kościoła. Automatyzm przyczynowo-skutkowy osłabiał bowiem suwerenność Boga, świętego czynił prawie czarodziejem, a uwagę doświadczającego miraculum skupiał na doczesnych korzyściach. Uzyskanie ich uzależniał nie od postawy duchowej, lecz od spełnienia określonej czynności. Dostrzegając niebezpieczeństwo sekularyzacji nadziei chrześcijańskiej, odrywanie kultu od etyki, utożsamienia świętego z taumaturgiem, Augustyn i Grzegorz Wielki, cytowani potem w średniowieczu przez teologów, przeciwdziałali niebezpiecznemu redukowaniu *sacrum* do *miraculum*. Przypominali, że cud może, lecz nie musi wskazywać na świętość, a świętość nie musi czynić cudów. Znaki mogą wszak czynić dobrozyny i zło, bo też i sprawcą tych niezwykłości nie zawsze jest Bóg. Diabeł, jak uczy *Biblia*, też ma tu pewne możliwości. Jego popelcznicy posługują się czarami czy oszustwem, a zło podsztywa się pod dobro. A niekiedy nawet Bóg zechce wybrać złego człowieka jako narzędzie cudu. Inaczej, chcąc komuś pomóc, zdany byłby tylko na pośrednictwo doskonałych, a tych wszak jest niewiele. Jednak czas obfitości cudów skończył się wraz z Apostołami. Były potrzebne na początku, dla wzrostu wiary, teraz ustały, gdy chrześcijaństwo zostało utwierdzone na okręgu ziemi. Inaczej pobożni szukaliby tylko dóbr doczesnych, nie doceniając wiecznych.

Koniec epoki cudów, znanych z *Nowego Testamentu*, miał wedle Grzegorza znaczenie historiozbowcze. Przekonanie to upowszechni się jako topos w literaturze średniowiecza, wnosząc w morze masowej łatwowierności szczyptę błogosławionego krytycyzmu, czyli opartego na autorytecie Grzegorza Wielkiego przekonania o ambiwalencji cudu, który sam nie wskazuje od razu i jednoznacznie na głównego sprawcę i cel. Pewne i czytelne są duchowe cuda miłości i oddania się Bogu. Cnota, świadcząc o mocy łaski Bożej w człowieku, dowodzi pewnie świętości, podobnie jak o Bogu — uczył Augustyn w swej teocentrycznej wizji rzeczywistości — służył Augustyn w swej teocentrycznej wizji rzeczywistości — służył Augustyn w swej teocentrycznej wizji rzeczywistości — służył Augustyn w swej teocentrycznej wizji rzeczywistości — służył Augustyn w swej teocentrycznej wizji rzeczywistości. A cudem jest wszystko, co budzi sakralne zdumienie i zainteresowanie religią. Ta psychologiczna koncepcja *miraculum* (Tomasz podkreślił jej fizyczną transcendencję) stała się bliższa pastoralnej praktyce, niż wnikliwe dociekanie charakteru niezwykłego wydarzenia. Silny nacisk oczekiwan

ze strony wiernych powodował, że nie były to jednak akcentowane przez Augustyna cuda duchowe (nawrócenie moralne, ewangeliczna reorientacja życia). Żywiołowy kult ludowy uzależniał popularność świętego, a konsekwentnie jego relikwii czy obrazu, nie od przymiotów charakteru, lecz spektakularnych dokonań. Już Grzegorz, poniekąd wbrew własnym zastrzeżeniom teologa, szerzył jako duszpasterz cześć świętych, upowszechniając w *Dialogach* rozliczne ich cuda.

Niektórzy święci wczesnego średniowiecza mieli prosić Boga o cofnięcie im daru cudów, by zamiast zgiełku tłoczących się do nich chorych mogli się spokojnie oddać modlitwie. Tak wracał Grzegorzowy topos, a ostrzeżenia przed niebezpieczeństwem skupienia uwagi na materialnych profitach potwierdzało życie. Po zgonie bowiem taumaturga petenci, licząc na pośmiertny etap jego aktywności, oblegali jeszcze usilniej obdarzony relikwiami klasztor. Dezorganizowało to życie jego mieszkańców powodując, że ponoszone szkody duchowe bywały nie mniejsze niż kosze zebranych przez mnichów ofiar. Niejeden opat ratując dyscyplinę przeciwdziałał przekształcaniu świątyni w lecznicę, a świętego błagał, aby zaprzestał uzdrowień. Niektórzy żywociarze, usiłując kontynuować wskazania Augustyna i Grzegorza, ukazywali cuda duchowe, jako większe od fizycznych. Tak miało się upowszechniać wartościowanie odniesień do Numinosum. Cóż jednak znaczyły wysiłki hagiografów wobec braku formalnych kanonizacji, zależnych jedynie od uznania czcicieli. Lud nie podzielał nieufności intelektualistów wobec cudów, dotykających jak uleczone ciało. Takich oczekiwał, ich wielkością i liczbą mierzył, a frekwencją przy grobie orzekał świętość zmarłego. Stąd cześć tylu nieznanymi postaciami, których grób znaleziono przypadkowo, uzasadniając *inventio snem* czy *wizją*, w której święty sam wskazuje swe relikwie, co w sumie interpretowano jako pierwszy z cudów<sup>11</sup>.

Wobec wzmagającej się niekontrolowanej czci świętych synod w Kartaginie w 401 r. ustalił kryteria: wiarygodny żywot, lokalna tradycja, zbadane relikwie. O zatwierdzeniu kultu decyduje biskup. Sny i wizje nie starczą za probierz. O cudach nie wspomniano. Przemilczano je i w następnej, frankońskiej próbie przecięcia magicznie zorientowanej czci świętych. Kapitułarze karołińskie zaostrzyły kryteria z Kartaginy i podjęły dawne obiekcje

<sup>11</sup> E. Demm, *Zur Rolle des Wunders in der Heiligkeitskonzeption des Mittelalters*, „Archiv für Kulturgeschichte” Bd 57: 1975 s. 300—315; C. Lelong, *Życie codzienne w Galii Merowingów*, Warszawa 1967 s. 113—116; K. Schreiner, „Discrimen veri ac falsi”. *Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters*, „Archiv für Kulturgeschichte” Bd 48: 1966 s. 9, 20—21.

Augustyna czy Grzegorza: już Chrystus ostrzegał przed fałszywymi prorokami, a wiele rzekomych cudów dzieje się za sprawą diabła. Lepiej naśladować świętych, niż nosić w woreczkach ich relikwie — pisał Alkuin. Kult w duchu i prawdzie wyklucza cześć dla materialnych szczątków czy wizerunków (bp Klaudiusz z Turyonu, +827). Tak bowiem szatan przemycą do Kościoła zabobon i bałwochwalstwo, a zaufanie do rzeczy widzialnych wypiera wiarę w Boga i jego cześć (bp Agobard z Lionu, +840).

Wierni wiedzą jednak swoje. Nadal społecznie kanonizują zmarłych na podstawie wieści o efektownych cudach, a jeśli biskup wedle prawa chce włączyć się w ów proces, zestawiają dlań schematyczny żywot. Gdy hierarchia się ociąga, opowiadają o jego chorobie, jako karze zesłanej przez urażonego kandydata na ołtarze, a to za powątpiewanie o jego świętości, czyli mocy cudotwórczej. Skruszony i uzdrowiony przez tegoż świętego biskup zabiera się od razu do wydania aprobującego orzeczenia. Podobny cud kary spotkać może każdego za także niedowierzanie. Niepokój odpowiedzialnych budzi niefrasobliwe rozgłaszanie cudów, a także przypadki ich fabrykowania. Augustyn i Grzegorz skarżyli się na mnichów handlujących fałszywymi relikwiami. Grzegorz z Tours wspomina o opactwie St-Troud, gdzie uruchomiono przypisane świętemu źródelko przy pomocy ukrytego rurociągu. W VIII w. obwiniano mnichów o inscenizowanie cudów u grobu św. Maksymina. Redaktorzy średniowiecznych żywotów skarżą się, polemizując nierzadko (główny argument — cud kary) i oburzają na spotykaną, zarówno u wykształconych jak prostaczków, postawę powątpiewania w autentyczność poszczególnych relikwii, cudów i wizji, łączoną do tego z przeświadczeniem o interesownych zamiarach propagatorów. Rzecz znamienna, kościelne autorytety rzadko powściągały owe krytyki. Inni kryli swe zastrzeżenia czy brak zdania o prawdziwości przedstawionych wydarzeń za nierzadkim w X—XIII w. — *ut dicitur, religiose creditur, ut putatur*<sup>12</sup>.

Owo drobne *ut* przypomina o dystansie, ale i o kompromisie między ludowym kultem świętych (w ich relikwiach, potem wizerunkach), a jego pojmowaniem przez elity intelektu i kompetencji. Mediacyjną, jednoczącą i kontrolującą rolę wobec obu nurtów orzekania o świętości podjęło papieństwo. Wprowadzono rozbudowywane stopniowo formalne postępowanie kanonizacyjne, poczynając od wyniesienia na ołtarze biskupa Ulryka z Augsburga w 993 r. przez papieża Jana XV. Od Innocentego III kanonizacja stanowi już monopol Kurii Rzymskiej. Procedura skupiła się pierwotnie na kryterium cudu, i to nie w duchowym ujęciu augustyńsko-gre-

<sup>12</sup> K. Schreiner, *dz. cyt.*, s. 5—14, 22—25; E. Demm, *dz. cyt.*, s. 315—317, 322.



goriańskim, lecz w ludowej wersji, jako wydarzenia zewnętrznego. Z czasem pobożność i zasługi kandydata doszły bardziej do głosu jako sprawdzian świętości. Zostanie on dowartościowany i uznany za wymóg stały i niezbędny obok cudów za Aleksandra III (decyzję przejmą jako prawo kościelne *Dekretały* Grzegorza IX), gdy ten dowiedział się o szerzącym się w Szwecji kulcie zabitego pijanicy, przy którego grobie miały się dziać cuda. Długi spór o rolę cudu w koncepcji świętości kończył się w ten sposób znacznym sukcesem ludowej wykładni teologii. Można było bowiem kanonizację zarezerwować biskupom czy papieżowi, a także ustalić odgórnie jedynie cnotę i zasługę, jako wyróżniki świętości. Kultu nie dało się jednak zadekretować. Zależał od czcicieli, a ci kierowali się w nim własnymi racjami. Ostatecznie zaś nie bulla kanonizacyjna, lecz wierni decydowali kto będzie czczony, a kto zapomniany. Także żywotopisarze czy kaznodzieje będą się musieli liczyć z głodem hagioterapii. Uporawszy się tedy pokrótce z bezbarwnie szablonową *vita*, opisywali szeroko przed-, a szczególnie pośmiertne dokonania taumaturgiczne. I te górowały nad trudnymi czasem do zweryfikowania cnotami w niejednym procesie kanonizacyjnym (zwłaszcza gdy przy słabym udokumentowaniu życia czy rozbieżnych jego ocenach ogłaszano świętym głównie *per viam cultus*), zdecydowanie zaś w społecznym przyswojeniu postaci. To swoiste *sito*, które miało zatrzymywać i upowszechniać okazy świętości godne czci publicznej, trzymały w ręku nie tylko władze kościelne. Ścisłego stosowania przyjętych miar świętości pilnowali i kultowi rywale, tzn. opiekunowie ich sanktuariów. Zapewne z tych konkurencyjnych środowisk wywodzi się część zarzutów o podrabianiu cudów<sup>13</sup>.

Przydługi ten ekskurs z dziejów kanonizacji okaże się wielce przydatny w prezentowaniu funkcjonowania czczonego obrazu w jego barokowym apogeum. Postawy, problemy, rozwiązania będą, mimo specyfiki epoki, kontynuacją wielu precedensów.

#### 4 „Kaplani, co w sanktuarium robi złoto?”

Szerokie koncesje kościelne na rzecz pobożności masowej, popieranie pielgrzymek do grobów świętych i cudownych obrazów, budziło niepokój jednostek dostrzegających więcej skutków procesu folkloryzacji chrześcijaństwa, niż kustosze sanktuariów. Średniowieczna krytyka wobec konsekwencji wzmagającego się kultu obrazów wyrastała zarówno z troski o gubione wartości wewnętrzne

<sup>13</sup> E. Demm, *dz. cyt.*, s. 318, 323—327; K. Schreiner, *dz. cyt.*, s. 20—21.

(Bernard z Clairvaux), a więc spirytualizmu postaw (waldensi), jak i z obaw o stan religijności wiernych (Gerson) czy generalnego zakwestionowania społeczno-kościelnych nadużyć (Wiklif, husyci). Erazm i inni humaniści, kładąc nacisk na wartości moralne, obawiali się, że malowany obraz Chrystusa przesłoni ten słowny, z Ewangelią, prowadzący do naśladowania.

Wewnętrzny spór o miejsce wizerunku w kulcie religijnym niepodzielonego jeszcze chrześcijaństwa, czyli powracające pytanie o to, na ile widzialne ułatwia, na ile zaś ogranicza przechodzenie do niewidzialnego, jak materialne do duchowego, a ziemskie do niebieskiego, miał konsekwencje rozliczne. Wzmagająca się opcja na rzecz obrazu, a wcześniej relikwii, stwarzała nie tylko podstawowy dla duchownego życia problem przesuwania akcentów na peryferie pobożności. Słowo Boże i językowo martwą liturgię wypierały ze świadomości legendy oraz gorączkowe szukanie coraz to bardziej cudownego wizerunku. Zmaterializowane obiekty czci nie mogły też obrastać jedynie w duchowe ozdoby. Kościoły, wzbogacane przez darowizny, gromadziły spore ilości złota i srebra w postaci kielichów, paten, wieszanych nad grobami świętych gołębic, lamp przed obrazami, strojnych w drogie kamienie relikwiarzy, wotów, krzyży, kosztownych szat. Co wielkie i ważne, pałac to czy kościół, korona czy pastorał, tron czy relikwiarz — musiało w barbarzyńskim świecie ostentacji być drogie i błyszczeć. Religiję zakuto również w złote okowy wyznaczników rangi społecznej.

Uwielbienie i dziękczynienie wobec czczonej świętej postaci, więcej czy mniej utożsamianej z jej szczątkami czy konkretnym wyobrażeniem, a przeżywanej sensorytywnie, wyrażało się też w pragnieniu odziewania i strojenia relikwiarza czy wizerunku. Bezinteresowna chęć uhonorowania *in effigie* spotykała się z prastarą rzeką utylitarnie traktowanych ofiar. Potężny i archaiczny mechanizm myślenia wotywnego, akceptowany i podtrzymywany przez stróżów świętych miejsc, stanowił niewysychające źródło darów. Pytania o relację religii w duchu i prawdzie do rozbudowanej w epoce pokonstantyńskiej architektury i kościelnego rzemiosła artystycznego, zaczęły się pojawiać wyraźniej — chociaż sygnalizowali je już Ojcowie Kościoła — w związku ze średniowieczną fascynacją ideałami ubóstwa. „Cóż mam powiedzieć o rzeźbach i malowidłach poza tym, że bogactwo toruje drogę głupocie?” — zastanawiał się działający w Paryżu na przełomie XII i XIII w. filozof i teolog angielski Aleksander Necham. Starczyłyby — dodawał — dachy chroniące przed niepogodą.

Walcząc ze wszystkim, co uważał za odejście od pierwotnych założeń chrześcijaństwa Bernard z Clairvaux rezygnował z okazałości w cysterskich kościołach, wznoszonych bez wież, pozbawionych rzeźb figuralnych i wielkiego zdobnictwa. W skierowanej do Wil-

helma, opata St-Thierry, *Apologii* pisał, że niezwykle wyobrażenia przyciągające wzrok modlącego się wydają mu się jakby odtworzeniem starych obrzędów żydowskich. Ten zwolennik uwewnętrznienia chrześcijaństwa i etycznie ukierunkowanej pobożności pytał: „Kaplanie, co w sanktuarium robi złoto?” Gotów był tolerować pewne bogactwo wewnątrz kościelnych poza klasztorem. Biskupi bowiem „nie mogąc duchową krasą wzbudzić pobożności u ludzi oddanych sprawom ciała, czynią to przy pomocy piękna cielesnego”... Czegóż jednak, czyniąc to samo, oczekują zakonnicy: „Czy podziwu głupców, czy oddania prostaków ?(...) Sam bowiem widok tych kosztownych, lecz cudownych próżności pobudza ludzi bardziej do dawania datków, niż do modlitwy. I tak bogactwa pociągają za sobą bogactwa, i tak pieniądź przynosi pieniądź. Nie wiem bowiem, jak to się dzieje, że gdziekolwiek widzi się więcej skarbów, tam też szcudrzej płyną ofiary. Oczy poją się relikwiami oprawnymi w złoto, a sakiewki otwierają się. Wystawia się na pokaz bardzo piękny obraz jakiegoś świętego (...), biegną ludzie i całują, wzywa się ich do składania darów, i bardziej podziwiają piękno, niż czczą świętość (...) Ściany kościoła błyszczą złotem, a biedacy w nim gołym ciałem. Kościół kamienie przyobleka złotem, a synów swych porzuca nagich. Bogacza oko syci się tym, co biedakom zabrane”<sup>14</sup>.

W równie ostre tony przeciwko ściąganiu przez klasztory pieniędzy, merkantylizacji i estetyzowaniu kultu, tudzież przeciw objuczonym kosztownościami wizerunkom uderzy dopiero Reformacja. Natarcie to skupi się jednak bardziej na obsesyjnie atakowanym „bałwochwalstwie”, przy częstym sięganiu po stereotyp bogacenia się kleru, niż na tak ostrym jak u Bernarda dostrzeganiu związków między kościelną teauryzacją, a położeniem ubogich. W rzeczy samej, im więcej ofiarowano na ozdobę, tym mniej zostawało dla biednych. Dramatycznych sformułowań opata z Clairvaux, który nie wiedział jeszcze, co potrafi barok, nie unieważnia ani współczesne opracowania o rachitycznych przytułkach kościelnych, ani wyraźna niechęć potrydenckich kaznodziejów do refleksji nad alternatywnym charakterem związków między kultowymi a charytatywnymi celami społecznej hojności. Nie uczynią tego tym bardziej tony zamienialnych na chleb kruszców tyłu kościołów.

Chętnie sięgano po łatwe do obalenia: „Na cóż takie marnotrawstwo” (z racji ciągłego, niezgodnego przecież z Mt 26, 8, kojarzenia z Judaszem pod wpływem J 12, 5). Łatwo zapominano, że przywoływany przez wieki jako świadek ikonodulii Jan Chryzostom nie traktował obrazów jako obiektów kultu, a w rodzimej Antio-

<sup>14</sup> Cyt. za: *Myśliciele, kronikarze i artyści o sztuce. Od starożytności do 1500 r.*, cz. 1, t. 1, opr. J. Białostocki, Warszawa 1978 s. 216—217, 219—220.

chii i na patriarszej stolicy w Konstantynopolu przypominał niestrudzenie, że w pierw należy się troszczyć o biednych, a potem dopiero o zdobienie kościołów<sup>15</sup>. Czerpano długo z karolińsko-otońskich tradycji chrześcijaństwa kultowego, warunkowanego stanem rozwoju świadomości społecznej, uzasadniającego sakralną wystawność symboliką ziemskiego i niebieskiego Jeruzalem. Materialne precjoza miały przypominać o wartościach bezcennych, wiecznych, a obwieszanie obrazów walorami materialnymi — wyrażać pobożność. Kaznodzieje pokutni średniowiecza, przeciwnie, gromili luksus wlewający się ze świata i do świątyni. Wyraz zbędnego przepychu widział Savonarola także w bogato przybranych wizerunkach kościelnych.

Potrydencka formacja kościelna wyznaczy sztuce, i to kosztownej, znaczną rolę w religijnej perswazji masowej. Nie podejmie, oczywiście, polemiki z ewangelicznymi pryncypiami, przypominanymi m.in. przez Bernarda. Ilustrowano nawet te zasady przykładem Ambrożego i Augustyna, oddających naczynia liturgiczne na wykup niewolników i pomoc potrzebującym. Ukłon w stronę historii oznaczał jednak raczej szukanie alibi, niż sugerowanie wzorów do naśladowania<sup>16</sup>. Protokoły nakazanych przez Sobór wizytacji biskupich pełne są skwapliwie odnotowywanych utensyliów kościelnych, przetykanych tu i ówdzie naganą plebana, który zastawił kielich czy alienował wota. Rozdanie ich żebrakom zgorszyłoby wiernych, oburzyło konsystorz, a proslolinijnego duszpasterza naraziło na spore kłopoty z obu stron.

*Miracula* zarówno średniowieczne, jak nowożytnie, długo i mocno łączyły skuteczność prośby z dotrzymaniem obietnicy. Wprawdzie z czasem ów związek coraz rzadziej będzie ukazywany w mechanizmie cudu kary, a wotantom coraz częściej zdarzy się zamówić i wysłuchać mszy św., to przecież dydaktyzm puszcanych w obieg opisów długo propagować będzie dotrzymanie umowy sumienia, zawartej pod presją sytuacji. Dwa przykłady. Wiek XIII — chłop ze Skórnicy obiecał św. Stanisławowi krowę z cielęciami, przyrzekając je następnie swej biednej siostrze. Za zmianę decyzji oślepl, odzyskując potem wzrok, gdy powziął znów pierwotny zamiar. Kiedy udał się do grobu świętego sam, poczuł się źle, wrócił tedy, zabrał zwierzęta, zaprowadził do Krakowa, i znów był zdrow<sup>17</sup>. A teraz rok 1632. Płonie krakowski Kleparz. Kobieta, widząc że nie uratuje oszczędności, a było tego raptem 10 talarów,

<sup>15</sup> G. Dumeige, *dz. cyt.*, s. 47—54.

<sup>16</sup> J. Malanus, *De historia ss. imaginum et picturarum pro veterum earum usu contra abusum*, ed. J. N. Paquot, Lovanii 1771 s. 108—116.

<sup>17</sup> *Cuda świętego Stanisława*, wyd. Z. Perzanowski, „Analecta Cracoviensia” t. 11: 1979 s. 101—103.

„ofiaruje przeto on ubogi swój zbiorek” Matce Boskiej na Piasku. Grzebiąc w zgłiszczach znajduje swą sakiewkę i dotrzymuje słowa<sup>18</sup>. Przypadki skrajne, odległe od siebie w czasie, a przecież mieszczące się w pułapie propagowanych zachowań! Ta krowa i ta (przecież jedna z wielu) garstka srebra, nie zwrócone biedakom, świadczą że rozziw między rytualno-legalistycznym a ewangelicznym modelem religijności mógł być aż tak głęboki, że zmieściła się w nim zarówno sumienność bez sumienia, jak i niezbyt moralne moralizowanie.

Wota opisywane wraz z cudami, w puszcanych w obieg historiach poszczególnych sanktuariów, albo oglądane przy ołtarzu, stanowiły trafiający do wyobraźni dowód kultu i zachętę dla innych. Nawet przedstawiciel pustelniczego z imienia zakonu wymienia jaśnogórskie „bogate kanaki, drogie od kamieni manele, pierścienie, zapyony, korony prawie bez liczby”. Gdyby chcieć użyć wszystkich tych ozdób na raz — pisał nie bez dumy — nie tylko obraz, ale i ołtarz, by ich nie utrzymał<sup>19</sup>.

A teraz dla odmiany staropolski tekst technący *Ewangelią*. „Szpitale budować, dochodami dostatecznymi opatrzyć, lepiej jest, niżli mury stawiać, ponieważ co czynimy ubogim, to Panu Bogu czynimy. Kościół żywy lepszy jest, niżli ręką budowany, a bliźni nasi, ubóstwo, są Kościołem żywym. Tedyć nie mają być kościoły wielkim kosztem budowane, ale raczej szpitale dla ubogich”. Dalej idzie nawiązanie do rozmowy Chrystusa z Samarytanką o potrzebie chwaleń Boga w duchu i prawdzie. Słowa te napisał prawowierny katolik, krakowski lekarz, tyle że się z nimi, przynajmniej publicznie... nie zgadzał! Jest to bowiem teza, z którą autor komentarza do *Polityki* Arystotelesa, polemizuje<sup>20</sup>.

Dla równowagi — wyraz troski serdecznej, wysnutej już wprost z tegoż „w duchu i prawdzie”. Dbać należy o zdobienie kościoła wewnętrznego, nie tylko materialnego. Ale jakże mają to czynić wierni „w ochędostwie złota, srebra i pompy tego świata, co dawno miłościwy Pan wzgardził i nogami podeptał, a także wierni uczennicy jego?” Nie było to przecież zdanie bezpieczne, jako że wyszło spod pióra heretyka<sup>21</sup>.

Któryś autor typowego panegiryku obrazu kultowego zabierając się do prezentowania wotów, przypomniał sobie wprawdzie Chrystusową pochwałę wdowiego grosza (Łk 21, 1—4), wyznał wiarę w

<sup>18</sup> M. Grodziński, *Ogród fiołkowy karmelitański na Piasku przy Krakowie*, Kraków 1673 s. 54—55.

<sup>19</sup> J. D. Łobżyński, *Przenosiny triumfalne najcudowniejszego w Królestwie Polskim obrazu Bogarodzice Panny Maryjej na Jasnej Górze Częstochowskiej*, Kraków 1644 s. 67—68.

<sup>20</sup> S. Petrycy, *Polityki Arystotelesowej, to jest Rządu Rzeczypospolitej ksiąg ośmiuro*, cz. 2, ks. 5, Kraków 1605 s. 195.

<sup>21</sup> Grzegorz z Żarnowca, *Postilla*, Kraków 1556 k. 610v.

wyższość duchowej niż materialnej wartości daru, co uczyniwszy, zaczął opisywać wota znaczniejsze, a to — jak orzekł — gwoli pouczenia chciwców, co to chętniej widzą własne ruchomości na ścianie lub w szkatule, niż na ołtarzu. A przecież potrzebuje ich nie księżę łakomstwo czy wymysł, jeno ozdoba domu Bożego i uszanowanie ołtarzy Pańskich. Tezę podparto typową analogią do świątyni jerozolimskiej oraz ostrzeżeniem przed karą Boską, jaka spadałaby na tego, kto śmiały odzierać obrazy, tak jak dotknęła ona Heliodora, sięgającego po skarby świątyni<sup>22</sup>. A nie była to jedynie przenośnia. Okrutne prawo karne, odmawiające prawa do życia za średnie nawet naruszenie własności, było szczególnie surowe wobec świętokradców. Nie tylko za profanację sakramentu, ale i za wota czy korale z obrazów, spadały głowy i skwierczały w ogniu ciała<sup>23</sup>.

U propagatora lub kustosza sanktuarium trudno szukać podobnej do Bernardowej odpowiedzi na pytanie, co w świątyni robi złoto. Mógł się na nią zdobyć, mając po temu bezinteresowny dystans, autorytet i powinność, biskup. Jeśli zechciał, jak Krzysztof Jan Szembek, biskup chełmiński, w kazaniu przy poświęceniu kościoła w Krasnymstawie w 1714 r., przypomnieć zapominaną skalę wartości. — Bóg „nie bierze tak dalece miary honoru swego z wielkości i magnificencji tych materialnych kościołów, lecz uważa czystość i żarliwość serca tych, którzy się modlą” w nich. „Co bowiem po kościołach w splendory i apparencyję przygotowanych, jeśli sami nie będziemy przybrani w cnoty?”<sup>24</sup>

## 5 Ikonoklazmu wersja nadwiślańska

„Obraz Boga wskazuje, lecz sam nie jest Bogiem, na ten patrząc chwał Pana sercem nieubogiem” — powtarzano w kościołach. „Ale cielesni ludzie wszystko cielesne, jak dzieci rozumieją i wykładają” — rozlegało się w zborach<sup>25</sup>. Stary spór o podstawowe dla kultury religijnej znaki wyraził się i w polemikach wyznaniowych polskiej Reformacji. Odwieczne przeciwstawienia: dusza — ciało, treść — forma, zewnętrzne — wewnętrzne, zastosowane do religij-

<sup>22</sup> W. Offiarowicz, *Historyja o cudownym Matki Bożej obrazie w Myślenicach*, Kraków 1642 k. Z—Z2v.

<sup>23</sup> A. Komoniewski, *Chronografia albo Dziejopis żywiecki*, wyd. S. Grodziskiej, I. Dwornicka, Żywiec 1987 s. 188, 230, 298, 565; J. Kracik, M. Rożek, *Hultaje, złoczyńcy, wszetecznice w dawnym Krakowie*, Kraków 1986 s. 101—106.

<sup>24</sup> K. J. Szembek, *Róże tajemnic niebieskich pasterską pracą kwitnące*, Brunsberga 1740 s. 61—62.

<sup>25</sup> J. Wujek, *Postilla catholica*, cz. 2, Kraków 1584 s. 221; Grzegorz z Żarnowca, *dz. cyt.*, k. 610v.

nych formuł, struktur, kultu owocowały tekstami rzucanymi gorączkowo na papier, sianymi z ambon, poruszającymi emocje. Polemika opierana na założeniach rozbieżnych, a przeciwstawne traktująca ekskluzywnie, nadużywająca toposów, nie wiodła do rozstrzygnięcia problemów<sup>26</sup>. Stawała się też szybko świadectwem nie dialogu, lecz zwady, operującej inwektywą i karykaturą, a prowadzącej do utwierdzenia się we własnych, bardziej skrajnych, niż na początku, poglądach. Prezentowana współwyznawcom wizja wroga czy uproszczona wersja jego poglądów i praktyk, ma przecież i walory poznawcze.

Polscy kalwiniści licząc się z cechami rodzimych tradycji nie nastawali zbyt ostro na usuwanie świętych obrazów. Dopiero w 1556 r. w różnowierczym katechizmie Stanisława Lutomirskiego pojawiła się drukowana krytyka „bałwochwalskich tablic”. Wkrótce Marcin Krowicki w swych tyradach przeciwko jasnogórskim pielgrzymkom, wotom i egzorcyzmom stworzył wzory argumentacji dla następnych pisarzy Reformacji. Artykuł IV *Zgody Sandomierskiej z 1570 r.*, „O bałwaniach abo o obrazach”, wypowiadał się w imieniu miłującego chwałę Boską chrześcijanina, któremu trudno zdzierżyć, „kiedy się nie tylko lud prosty, ale sami księża przed drewnem a kamieniem i słupy niemymi kłaniają, kadząc przed nimi, śpiewając”, a zaniedbując naukę Chrystusową. Katolickie argumenty za kultem wizerunków zebrano w druczku z 1568 r. *Upominanie krótkie chrześcijańskie ku zachowaniu i czczeniu obrazów świętych*. W 1570 r. Jakub Wujek podjął polemikę z tezami sandomierskimi. Synod piotrkowski w 1577 r. przyjął trydenckie uchwały, a więc i postanowienie o czci wizerunków i relikwii. Ukażała się wtedy, być może zamówiona przez episkopat, praca Hieronima Powodowskiego, odpierająca paszkwilanckie ataki na kult częstochozów, stanowiąca wzorzec apologii nie tylko tego obrazu<sup>27</sup>.

Sięgając do Biblii i najstarszych Ojców Kościoła kalwiniści przeciwstawiali prawdziwą religię wizerunkom, których „po murach, po ścianach, po ulicach nastawiali, przed którymi kłękają, padają, około których na kolanach obchodzą, u których po pogańsku woskowe ręce, nogi, ramiona, głowy, włosy i szmaty wieszają”, wyznając że obrazom zawdzięczają uzdrowienie<sup>28</sup>. Cóż z tego — wywo-

<sup>26</sup> S. Michalski, *Protestanci a sztuka. Spór o obrazy w Europie nowożytnej*, Warszawa 1989 s. 9, 300—307.

<sup>27</sup> M. Korolko, *Hieronima Powodowskiego „Odpowiedź krześcijańska na list... do mnichów częstochozowskich” na tle reformacyjnych polemik dotyczących Jasnej Góry*, „Studia Claromontana” t. 3: 1982 s. 68—80; J. Tazbir, *Świat panów Pasków. Eseje i studia*, Łódź 1986 s. 245—249.

<sup>28</sup> Grzegorz z Żarnowca, *dz. cyt.*, k. 588. Praktykę wyrwywania włosów z głowy i przyklepanie ich woskiem do cudownego obrazu zauważył na Jasnej Górze Stanisław Reszka w 1585 r. Owe szmaty, to zapewne znane z praktyk magicznych części odzieży chorego, wraz z

dził oponent — iż ks. Wujek pisze w *Postylli*: „Póki człowiek nie przyjdzie do Chrystusa, póty mu żadna rzecz nie pomoże”, skoro wnet nie pomnąc na to, każe się uciekać do „przyczynców”. Raził kalwinów rozbudowany i nazbyt materialny kult świętych — „zmarłym ludziom modlą się, śluby i ofiary oddawają im, przed obrazkami ich padają”, palą świece i kadzidła, „a głupstwa przymnażając ofiarują im złoto, srebro, pierścienie, perły, a iżby się ich do czynienia tegoż więcej przynęciło”. Jak kiedyś poganie do świątyni Eskulapa, tak „czynią i dzisiaj zawiedzeni chrześcijanie, którzy szkapy swoje ślepe, chrome św. Lenartowi i słupom niemym ofiarują, sami się też w chorobach swoich rozmaitych świętym poruczają i onych o zdrowie, jako jakich bogów proszą”<sup>29</sup>. Odrzucano archaizowaną genezę kultu obrazów (acheiropit Abgara z Edessy, wizerunek Chrystusa sprawiony jakoby przez kobietę uleczoną przezeń z krwotoku itd.) — „te plotki odpowiedzi nie są godne”. Łatwo kwestionowano niefrasobliwie rozgłaszane cuda — „tych przemy, bo są abo zmyślane dla wziętku (...) od księżej, abo od tych, którzy przy nich są dla zysku doczesnego, abo szatańskie są dla oszukania ludzkiego i stwierdzenia bałwochwalstwa”<sup>30</sup>.

Nawet reakcje na przypadki profanacji czy niszczenia obrazów nie znajdowały zrozumienia i zostały przeciwstawione niewrażliwości na bardziej podstawowe wartości moralne: „Nie takby płakali Krystusa umęczonego i zabitego, którego w członkach jego mordują i zabijają, jako jednego bałwana spalonego”. Grzegorz Wielki, co to obrazy „napirwszy księgami ludzi prostych ochrzcił i pod tym tytułem Kościołowi Bożemu wtrącił”, okazał się przynajmniej w tym dobry, iż postanowił, „aby w kościołach stawiane, wszakoż jednak nie chwalone były”. Bóg kazał nauczać nie przez wizerunki, a głoszenie słowa. Chrystus tedy rozesłał nauczycieli, nie malarzy. Bez obrazów nie byłoby religijnego prymitywizmu mas. Więcej o Bogu powie najmniejszy kwiat, niż „głuche i ślepe bałwany”<sup>31</sup>. Lubelski predykant pisał: „My przez pisma używamy bytności świętych, mając zaiste obrazy nie ciał ich, ale dusz”. Nie „obietujemy się na dróżki, do obrazów rytých i malowanych, bo to jest zabobon pogański”. Kwestionując wiązanie duchowych przeżyć i łask z określonym obiektem czy miejscem, dodawał: „Gdziekolwiek będziesz, módl się, jesteś Kościołem, nie szukajże miejsca”<sup>32</sup>.

którymi chciano się pozbyć samej choroby. — M. Korolko, *dz. cyt.*, s. 79.

<sup>29</sup> K. Kraiński, *Postylla Kościoła powszechnego apostołskiego*, B.m. 1611 k. 485.

<sup>30</sup> Grzegorz z Żarnowca, *dz. cyt.*, k. 610v; K. Kraiński, *dz. cyt.*, k. 59.

<sup>31</sup> Grzegorz z Żarnowca, *dz. cyt.*, k. 609, 611.

<sup>32</sup> K. Kraiński, *dz. cyt.*, k. 55, 485, 491.



Po stronie katolickiej starano się wykazać nie tylko wczesnochrześcijańskie, ale wręcz biblijne początki czci obrazów. Przywoływano tedy na świadków cheruby na arce, węża miedzianego, króla Abgara, św. Łukasza, jako malarza wielu sławnych wizerunków, różne antydatowane legendy, z których miało wynikać, „że i za czasów apostoelskich obrazy były”. Wyliczano cuda. Tłumaczono, że zakaz *Dekalogu* odnosił się do wizerunku bożków, a nie Chrystusa i świętych. Tak, Boga nie można namalować, ale Wcielanie zmieniło sytuację<sup>33</sup>. Obrazy wiszą w kościołach „nie iżby kto miał wierzyć, żeby w nich jakie Bóstwo albo moc jaka była, dla której by je ćcić miano, albo żebyśmy od nich czego żądać albo prosić mieli, albo żebyśmy jaką ufność albo nadzieję w obrazach pokładać mieli, jako kiedyś pogani czynili, którzy w bałwanach nadzieję swą pokładali. Ale iż ta cześć, która się im dzieje, ściągą się na oryginały, to jest na te, których one obrazy znamionują. Tak iż przez obrazy, które całujemy, przed którymi się kłaniamy albo kłękamy, albo czapkę zdejmujemy, samego Pana Chrystusa i święte jego (...) ćcimy i chwalamy”<sup>34</sup>.

Ten piękny, Wujkowy przekład części trydenckiego kanonu „O używaniu, czci i relikwiach świętych oraz o sakralnych obrazach” wpywszczeniał postanowienia powzięte na ostatniej sesji Soboru. Dekret sięgał do odległych sformułowań nicejskich, a jednocześnie przypominał duszpasterskie zadania. Ciągłe bowiem było daleko od obowiązującego katolików zawsze przekonania, że obraz nie stanowi mieszkania Boskiej mocy, do stosownego traktowania tegoż przez wiernych i duchowieństwo. Sformułowanie pochodzące prawdopodobnie od Gersona, który w kwestionowanej motywacji kultu obrazu (*aliqua in iis divinitas vel virtus*) widział zamię idololatrii, znalazło się w trydenckiej uchwale, zaproponowanej Soborowi przez kardynała Karola Gwizjusza. Za podstawę dyskusji posłużył tekst, przygotowany podczas dysputy w St-Germain-en-Laye w 1562 r., który miał służyć do obrony przeciwko obrazoburczym atakom kalwinów. Nie brakło tam, odrzuconego w dyskusji, głosu Klaudiusza d'Espence, który usiłując znaleźć kompromisową formułę, proponował trzymać wizerunki z dala od miejsc kultu, poprzestając na ich funkcji dydaktycznej. Wśród ojców Soboru także pojawiły się zdania nawołujące do zniesienia w Kościele sztuki figuralnej, co utraciłoby wiele zarzutów Reformacji. Aprobata stanowiska zwolenników obrazów, sformułowana w dekreście dyscyplinarnym, nie dogmatycznym, skupiła się wyraźnie na katechetyczno-wychowaw-

<sup>33</sup> J. Wujek, *dz. cyt.*, cz. 3 k. 219—222; F. Birkowski, *O świętych obrazach, jako mają być szanowane*, w: *Głos krwi b. Jozapfata Kunczewica*, Kraków 1629 s. 66—68; 77; J. A. Biesiekierski, *Krótką nauka o czci i poszanowaniu obrazów świętych*, Kraków 1624 k. B3v—C2.

<sup>34</sup> J. Wujek, *dz. cyt.*, k. 219—223.

czych celach wizerunku. Walory te miało wydobyć i upowszechnić nauczanie biskupie.

Obraz wszak przypomina nie tylko o darach otrzymanych od Chrystusa, ale i o Bożych cudach poprzez świętych (*Dei per sanctos miracula*). Stawia przed oczy ich przykłady, zachęca do naśladowania skłania do dziękowania za nich Bogu. Potwierdzając dawne koncesje, a pragnąc jednocześnie zrealizować jak najwięcej celów pastoralnych, biskupi zapewne zdawali sobie sprawę, że o ile w masowej pobożności łączenie cudu (a i to nie zawsze z pożądanym rozróżnieniem sprawy głównego i instrumentalnego) z wizerunkiem daleko wyprzedza ich program, o tyle cała reszta pozostaje w tyle, jako postulat historyczny już przecięt. Należało tedy — postanawiali — pouczać lud, że Bóstwa jako takiego nie da się przedstawić i zobaczyć oczyma. Kościelne władze miały dopilnować, by obraz nie dawał prostym wiernym okazji do błędnego pojmowania dogmatu. Ani też nie obrażał skromności. Napiętnowano towarzyszące czci świętych, ich relikwii i obrazów nadużycia, jako to zabobon i chciwość (zaiste, nie po równo rozdzielone między świeckich i duchownych), tudzież następujące po religijnych praktykach pątników zabawy i pijaństwo. Uroczystość ku czci świętego nie może się łączyć z tumultem i bezceństwem. Zakazano komukolwiek umieszczać w kościele niezwykle obrazy czy relikwie bez zgody biskupa. Jego też aprobacie, po zasięgnięciu opinii teologów i innych pobożnych osób, podlega ogłaszanie nowych cudów. To wyluczanie nadużyć i przeciwnie im postanowienia zawierały już wcześniejsze od trydenckich uchwały synodów w Rouen, Salzburgu i Moguncji. Synody potrydenckie częściej powtarzały soborowe uchwały, niż precyzowały, jakie wizerunki należy usunąć z kościołów. Niestosowności było sporo, lecz liczono się też z przywiązaniem do nich mas<sup>35</sup>.

*Praxis episcopalis* bpa Pawła Piaseckiego, drukowana aż 11 razy w latach 1611—1758 w Wenecji, Kolonii, Krakowie i Lwowie, zalecała podczas wizytacji parafii zwracać uwagę i na zgodne z Soborem traktowanie kultu świętych i obrazów. Należało sprawdzić, czy wizerunki przedstawiają świętych aprobowanych i pobudzają do pobożności, czy nie uprawia się przy nich zabobonów, nie rozgłasza nieaprobowanych cudów<sup>36</sup>. Krakowski synod bpa Marcina Szyszkowskiego z 1621 r. wyliczył ikonografię, dla jakiej nie ma miejsca w kościele: nadzy Adam i Ewa, skąpo odziana Maria Magdalena (a jest rzeczą najzupełniej pewną, że po nawróceniu ubie-

<sup>35</sup> Trid., sess. XXIV: De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum et sacris imaginibus; H. Jedin, *Das Tridentinum und die bildenden Künste*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” Bd 74: 1963 s. 323—339; M. Korolko, *dz. cyt.*, s. 72.

<sup>36</sup> P. Piasecki, *Praxis episcopalis*, Cracoviae 1627 s. 212.

rała się skromnie — stwierdzono), ilustracje do Ewangelii z tekstami pieśni niemieckich, Zwiastowanie z zstępującym z nieba małym Jezusem (jakby wyprzedzał Weielenie). Inne synody przypominały też co jakiś czas poszczególne wymagania trydenckie wobec czci wizerunków<sup>37</sup>. Polemiści i kaznodzieje ujmowali rzecz szerzej.

Wysoko stawiano dydaktyczny cel wizerunku, aby niepiśmienni „przynajmniej na ścianach czytali, czego na księgach czytać nie mogą”. Godzono się, że owa lektura ścienna oraz potrzeba odnoszenia czci do postaci wymagają przewodnika. Skoro tedy nie wolno „żednej chwały drewnu, złotu, kruszcowi lub innej materyjej oddawać”, trzeba uczyć prostych ludzi „o tych obrazach, bo oni prędko padną na to, iż Bóg ma ciało i postać człowieka, ani rozumieją co znaczą te znaki obrazów Boga w Trójcy”<sup>38</sup>. Zatem: zagrożenia zawarte w ludowej teologii wizerunku istnieją, ale zniweluje je nauczanie. A jeśli nie zdąży? Przecież łatwo to wyjaśnić: skoro „Bóg osądził, iż mu przystojno tak się pokazać i tak opisanym być od Pisma”, to czemu malarz nie miałby go tak przedstawić? „Nie, żebyśmy wierzyli, że takim jest, ale żebyśmy z metafor tych niektóre własności jego wyczerpnęli i zrozumie-li”<sup>39</sup>. Wolno zatem malować np. Ducha Świętego w postaci gołębiccy, „byle tylko ostrzeżono prostego człowieka, żeby nie rozumiał, iż taki jest Bóg w rzeczy samej”<sup>40</sup>. Żeby to starczyło oświadczyć mauluczki, iż „obrazy święte nie są u nas za bogi, ani im chwały boskiej nie oddajemy”, ani w nich nadziei nie pokładamy!<sup>41</sup>

Powtarzanie oficjalnego stanowiska było bez porównania łatwiejsze, niż zapanowanie nad żywiołem kultowym, którego impet potraktowano wkrótce jako siłę nośną rekatolizacji. Dotknięte wojnami, nędzą i chorobami miliony ludzi w Europie garnęły się do cudownych miejsc, przeciwstawiając jedno drugiemu i szukając skutecznieszego. Czy można się było spodziewać, że opiekunowie sanktuariów będą te ludzkie fale odpierać, zachęcając do gorliwej modlitwy raczej w rodzinnych farach? Że będą tonować u siebie wybujały kult, powtarzając ostre sformułowania trydenckie?<sup>42</sup> Po przeprowadzonej przez bpa Stanisława Karnkowskiego z polecenia nuncjusza wizytacji klasztoru na Jasnej Górze w 1577 r. nakazano — czy tylko profilaktycznie, a nie korygująco? — by paulini za-

<sup>37</sup> *Reformationes generales [...], Cracoviae 1621* s. 152—154; *Synodus dioecesisana chelmsensis, Zamoscii 1717* k. C2; *Synodus dioecesisana Varmiensis, Heilsberg 1726* s. 77—78.

<sup>38</sup> J. Wujek, *dz. cyt.*, k. 220; F. Birkowski, *dz. cyt.*, s. 67.

<sup>39</sup> F. Birkowski, *dz. cyt.*, s. 67.

<sup>40</sup> A. Borkowski, *Minister wytkniony a papież obroniony*, Kraków 1611 s. 38.

<sup>41</sup> J. A. Biesiekierski, *dz. cyt.*, k. B2.

<sup>42</sup> L. Veit, L. Lenhart, *Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock*, Freiburg i.Br. 1956 s. 253—254.

równy z ambony, jak przy spowiedzi, często i starannie pouczali ludzi o katolickim pojmowaniu czci obrazów, a to dla uniknięcia bałwochwalstwa (ad evitandam idololatriam)<sup>43</sup>. Biorąc pod uwagę napływ ciągle nowych pątników, byłoby to kazanie nieustające!

Łatwiej było spierać się o prawomocność kultu obrazów, wyciągać ze składnicy słabo znanej historii podręczne argumenty, niż zaprzeczyć niezbyt zgodnemu z kościelnym nauczaniem traktowaniu obrazu kultowego przez większość katolików. Najłatwiej jednak było poruszyć ranione przez innowierców uczucia mas. Jezuita zorientowawszy się, jak wielka może być integracja wiernych wokół otoczonego famą cudów wizerunku, zwłaszcza Maryjnego, posłużyli się nim sprawnie jako instrumentem propagowania wiary, ale i znakiem kontrreformacji. Czyniły to i stare zakony, szczególnie dominikanie i bernardyni, wiążąc w upowszechnianych mirakulach niejedną konwersję ze świętym obrazem. Pilnie czczono wizerunki uszkodzone przez heretyków lub wykazywano, że nie pozwoliły się zniszczyć (eksploatowano tu i jasnogórskie blizny). Rozgłaszano dawne i nowe przypadki profanacji<sup>44</sup>.

Heretycy przecież krzyże „łamią, sieką palą i psują po drogach”, celują do nich z łuku, strzelają z rusznic. To nie wizerunkom, „ale samemu Chrystusowi w obrazach jego” dzieje się krzywda. Niszczą Boże Męki, „a sami się malować dają”. Pisano wręcz „o szturmie heretyków przeciwko obrazom katolickim”<sup>45</sup>. Zestawiano niejednolity stosunek innowierców do sztuki sakralnej i świeckiej, odwracając ostrze argumentu o szkodliwości obrazu. „A nasz heretykowie tak psu oczy przedali, że Chrystusa ukrzyżowanego obraz z łożnicy i izb wyrzucają, a na to miejsce Faunów i malowanych Kupidyneków, Wenerów i Fortun nad stołem nawieszają”. Usuną św. Katarzynę, Urszulę czy Agnieszkę, „a z piekła na to miejsce wabią boginie niewstydlive”. Nie wszyscy czytają wszeteczne księgi, bo nie umieją; na obrazy wszyscy patrzą. Obraz Bogarodzicy traci im bałwochwalstwem, Wenus — nie. „Słowo wymówione ginie, odlatywują próżne mowy, ale litera napisana trwa, sprośność malowana zostaje”<sup>46</sup>.

Potrydenckim relacjom o cudach towarzyszą czasem kontrreformacyjne i triumfalistyczne akcenty. Oto heretyk zatyka świętym

<sup>43</sup> *Monumenta historica dioeceseos Wladislaviensis*, t. 19, ed. S. Chodyński, Włocławek 1900 s. 11.

<sup>44</sup> H. Dünniger, *Wahres Abbild, Bildwallfahrt und Gnadenkopie, w: Wallfahrt kennt keine Grenzen*, hrsg. L. Kriss-Rettenbeck, München 1984 s. 274—277.

<sup>45</sup> J. Wujek, *dz. cyt.*, k. 215—216; M. Kromer, *Rozmowy dworzaniina z mnichem (1551—1554)*, wyd. J. Łoś, Kraków 1915 s. 21; T. Rościszewski, *Puklerz złoty na obronę obrazów katolickich*, Kraków 1639 s. 1.

<sup>46</sup> F. Birkowski, *dz. cyt.*, s. 75—77.



obrazem komin, żona zaś szwedzkiego oficera robi sobie posłanie na ołtarzu, skąd święty ją zresztą zrzuca (Świecie, Tczew 1624). Po opisie rewitalizacji — „zawstydz się z śmiercią wespół i ty, heretyctwo, a ty Polsko wiarę trzymaj według starych sposobów”; „niech się głupie śmieją heretycy”. U dominikanów we Wrocławiu obraz Matki Boskiej jaśnieje „między ciemnymi herezjami”, gdzie, podobnie jak w Głogowie, Raciborzu, Opolu, Cieszynie „kacerskie konfunduje błędy i niedowiarstwo”<sup>47</sup>.

## 6 „Opowiadając, że jest cudowny”

Obraz zaczynał swój byt kultowy z chwilą pojawienia się przynajmniej jednego czciciela. Nabyty w kramie, gdzie wisiał jako towar, czy zamówiony u malarza, zaczynał swój święty żywot przeważnie w domu, w towarzystwie liczego rodzeństwa przyrodniego, często o wiele starszego, pamiętającego pokolenia. Inny — czekał na przechodniów w kapliczce przydrożnej. Jeszcze inny, odpowiedniej klasy i rozmiarów, przeznaczony od początku do kościoła — górował nad ołtarzem, skupiając modlitwy i wota. Wróćmy do domowych. Bywało, że gospodarz ze swą rodziną upodobałi sobie wśród wielu wiszących pod powalę obrazów akurat jeden, modląc się przed nim chętnie. Pozostałe stawały się orszakiem wybrańca, który w miarę intensywności przeżyć duchowych ludzi nabierał nie tylko wysokiej wartości emocjonalnej, lecz stawał się istotą niemal osobową, której nie można zostawić bez opieki, jeśli tej nie da się zlecić spadkobiercom. Stąd nierzadkie przypadki przekazywania, zwłaszcza w testamentach, wizerunków do kościołów i klasztorów. Gromadziły się tam, a była to praktyka ogólnoeuropejska, całe kolekcje, marnej często wartości artystycznej, świętych obrazów<sup>48</sup>. Po jakimś czasie kończyły swój żywot na strychu lub w ognisku. Niejeden ofiarodawca spodziewał się, że ksiądz umieści jego dar na poczesnym miejscu — jak ów mieszczanin z Wieliczki na początku XVII w., który przyniósł do kościoła obraz „opowiadając, że jest cudowny”. Pleban oblicawszy umieścić go w ołtarzu, zawiesił na ścianie. Urażony donator zabrał wizerunek, a pewny jego mocy modlił się przed nim spokojnie, gdy gorzało miasto. Oczywiście,

<sup>47</sup> J. Fankidejski, *Obrazy cudowne i miejsca w dzisiejszej diecezji chełmińskiej*, Pelplin 1880 s. 107, 120; M. Grodziński, *dz. cyt.*, s. 29, 33; I. Kownacki, *Sparta polska niezwykczonemi taskowości piersiami mocna Panna Najśw. Maryja w cudownym obrazie [...] w kościele łuckim*, Zamość 1703 s. 110.

<sup>48</sup> Por. G. Labrot, *Images, tableaux et statuaire dans les testaments napolitains (XVII<sup>e</sup>—XVIII<sup>e</sup> siècle*, „Revue historique” a. 106: 1982, t. 268 s. 132, 151.

jego dom ocalał, a publicznie wslawiony obraz został ofiarowany dominikanom w Bochni, gdzie znalazł się w ołtarzu<sup>49</sup>.

Szansę zainteresowania obrazem duchownych, bo i ogółu wiernych, stanowiły niezwykle znaki. Sprzyjało to pilnemu wypatrywaniu takowych przez niejednego czciciela domowego wizerunku. W 1642 r. w Mstowie, przed takim obrazkiem kupionym w Częstochowie za 3 grosze, kobieta podniosła sparaliżowaną rękę. Na Jasnej Górze, nie zamierzając rozdawać celu pielgrzymek, nie przyjęto wizerunku. Paru zwolenników oprawiło go tedy w srebro, a obwieszony klejnotami oddało w 1647 r. do miejscowego kościoła, gdzie wnet został otoczony wotami<sup>50</sup>. Niezbyt pożądanym w kościele okazał się obraz Matki Bożej, który rodzina Komonieckich w Żywcu otrzymała po krewnym księdzu. Kapłanowi temu miał się ów obraz objawić we śnie, zapewniając wyzdrowienie, jeśli odmawiać będzie określoną modlitwę. Podczas ucieczki przed Szwedami na Orawę Komonieccy widywali na zabranym z sobą wizerunku krople potu, o których sądzono początkowo, że pochodzą z wilgoci. Później krewny waściciela „śniło się po dwa razy, przestrzegając, aby ten obraz do kościoła dano, bo jak nie będzie dany, dom ten zgore”. Wobec takiego szantazu odniesiono więc do fary ów skarb, zapewne nic nie przemilczając. Mimo to został zwyczajnie przybity „we framudze przy ołtarzu”, a po jakimś czasie usunięty do podrzędnego kościółka św. Marka. Kronikarz dał wyraz familijnym nadziejom, że mimo wszystko możliwa jest jeszcze kościelna kariera wizerunku: „O którym obrazie dlatego napisałem, że gdyby kiedy do pociechy objaśnienia przyszedł, wiedziano o nim tę rewelacją”. Po latach dopisał: „A ten obraz w ołtarzyk poboczny wstawiony jest roku 1708”<sup>51</sup>. Było to coś, choć dużo mniej niż publiczne „objaśnienie” nadzwyczajnych przymiotów. Nietypowe ujawnienie się niezwyklej mocy cudownej budziło większe zainteresowanie takim obrazem i u duchownych. Gwardian Bernardynów z Kalwarii wybrał się w okolice Pacanowa, by pozyskać głośny już obraz Chrystusa, który uniósł głowę, gdy gospodarz zamierzał obcować ze służącą. Wizerunek ofiarowany przez niedosłzłego grzesznika umieszczono w kalwaryjskiej kaplicy dla pustelnicy<sup>52</sup>.

Zdawano sobie sprawę, ile znaczy miraculum lub jego namiastka, jako okoliczność sprzyjająca kościelnym awansom wizerunków. W 1687 r. przy kościele krakowskich Bernardynów osiadło na dewocji bezdzietne małżeństwo Pietruskich. Ufundowali ambonę, dali pozłocić ołtarz, a klasztorowi ofiarowali 500 zł i obraz Matki Boskiej,

<sup>49</sup> T. Rościszewski, *dz. cyt.*, s. 19—20.

<sup>50</sup> P. H. Pruszczyk, *Morze łaski Bożej*, Kraków 1662 s. 36—38.

<sup>51</sup> A. Komoniecki, *dz. cyt.*, s. 198—199; por. s. 235—236.

<sup>52</sup> H. E. Wyczański, *Kalwaria Zebrzydowska. Historia klasztoru bernardynów i kalwaryjskich drózek*, Kalwaria 1987 s. 80.

przed którym modlili się od 12 lat, „zawsze myśląc sobie, żeby mu gdzie miejsce przystojne w którymkolwiek kościele” zapewnić. Nobilitacyjnej metryki wizerunku poszukali nie w jego właściwościach, lecz genezie. Gdy dzierżawili wioskę pod Częstochową w 1671 r., jakiś włóczęga prosił ich, by odnowili zniszczony obraz w przydrożnej kaplicy, a Bóg będzie im za to błogosławił. Każdy banalny szczegół zachowania wagabundy (że nie chciał nocować ani jeść, prosząc tylko o mleko, że spotkał ich znowu przy kaplicy itp.) utkwił im w pamięci i z czasem obrósł tajemniczymi znaczeniami<sup>53</sup>. Trudno jednak nie dostrzegać pozostałych, acz prozaicznych okoliczności zapewniania obrazowi miejsca. Także w klasztorze krakowskich Wizytek znalazł się, zapisany testamentem w 1689 r., wizerunek Maryjny „ze wszystką argenterią i klejnotami i firankami”. Ofiarodawczyni oddawała go siostram „wiedząc, że u nich będzie w wielkim uszanowaniu i staraniu; że też na duszę moją będą pamiętać w modlitwach przed tym obrazem”<sup>54</sup>.

Zainteresowanie duchowieństwa prywatnym wizerunkiem wzrastało w miarę zasięgu famy cudowności. Ta zaś znajdowała mniej wiary w przypadku mniejszej liczby świadków, ograniczonych do kręgu domowników, niż tam, gdzie obraz wisiał w miejscu publicznym. Nawet w karczmie! W 1671 r. oficjał krakowski pozwał bernardynów tarnowskich o przeniesienie z gospody do klasztoru wizerunku Matki Boskiej, samowolne wystawienie go ku czci publicznej i ogłoszenie za cudowny. Gwardian twierdził że prawdą jest tylko prywatne przejęcie obrazu<sup>55</sup>. Gdyby władze kościelne nie wkroczyły na czas, mogło dojść nawet do pewnej emulacji między kościołami gotowymi przyjąć pod swój dach wstawiony już wizerunek.

W 1670 r. w Krakowie „szynkiem się bawiąca” Jadwiga Rybicka oddała do bernardynów na Stradom obraz Pana Jezusa w cierniowej koronie. Przez kilka lat wizerunek wtórował selektywnie wrażliwemu sumieniu karczmarki. Raz spostrzegła że się mienił, gdy „przyswawolniejsze dziewczki pletły”. Tedy „wygnała je z izby, a klękawszy przed obrazem tymże poczęła płakać i wodą go święconą, i drugą z Częstochowy omywać, ocierać, ale nie przyszedł do siebie”. Innym razem, gdy jakaś kobieta kazała sobie podać kwartę piwa (nie wiadomo, co było przy mężczyznach), „zaraz się ów obraz poczał mienić i wargi twarzy Pańskiej jak węgiel szerniały”. Powtórzyło się to, kiedy jakiś piwosz zaczął mówić nieprzystojnie. Winnych Jadwiga wyprawiała zdecydowanie z lokalu. Nie kryła swych przeżyć, skoro pojawiły się oferty: „Przychodzą oj-

<sup>53</sup> ABK (Archiwum Bernardynów w Krakowie), I-a-1 s. 27—28.

<sup>54</sup> Archiwum Państwowe w Krakowie, KL 33 s. 141—143.

<sup>55</sup> Sąd zarządził sekwestr wizerunku. — AKM (Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie), AOf (Acta officialia) 158 s. 76—77.

cowie jezuita od św. Barbary raz i drugi (...) prosząc jej o ten obraz, aby go do nich oddała, obiecując jej posiłki duszne. Przychodzą i ojcowie reformaci z Wieliczki, o ten obraz prosząc; przychodzą i ojcowie augustianie od św. Katarzyny, na każdy tydzień obiecując jej Mszą św. jedną, i za żywota, i po śmierci, byle tylko ten obraz do nich oddała. Którym się ona wymówiła, że trudno ma przeciwko woli Bożej postąpić i gdzie indziej go dać, tylko tam, gdzie ma surowe napomnienie Boskie”. To zaś było wyraźne i nie posługiwało się ludzką namową interesowną. Oto w półśnie przybyła do karczmarki „osoba siwa, stateczna”, biało odziana, polecając oddać wizerunek bernardynom. Druga wizja kończyła się strofowaniem za opieszałość, przy trzeciej nawiedzający okazuje się tożsamy z Wizerunkiem, ubolewa, że jest zatrzymywany i zapowiada: „a choćbyś mnie gdzie indziej dała, tedy ja sam tam przejdę, gdzie pragnę. I to wymawiając, laską przy jej łóżku uderzył o ziemię, czym ona przestraszona daje znać i prosi, aby po ten obraz Pański ojcowie ze Stradomia przyszl”. Odtąd, zanim przybyli zakonnicy, „tak się jej ten obraz straszny widział, że i patrzeć nań nie mogła, i owszem, od strachu drżała”.

Fascinosum zamieniało się w tremendum. Inni w podobnej sytuacji mawiali, że czują się niegodni trzymać w domu cudownego obiektu. Do lęku trudniej się przyznać. Kustosz ze Stradomia „wziawszy wiadomość o tej woli Boskiej przez tę białogowę, wysłał dwóch spowiedników panieńskich po ten obraz, przestrzegając ich, aby go nieznacznie z tamtego domu, jako to szynkowego, dla rozgłoszenia ludzkiego, wzięli i w obrus obwinawszy tu przynieśli”. Bernardyni spisali zaprzysiężoną relację oberżystki, co ta „gdy tego potrzeba będzie, potwierdzić obiecała”. Nie okazało się to konieczne, gdyż obrazu nie poddano „kanonizacji”. Nie brakło jednak dość charakterystycznego epizodu parafialnego: „Taż Jadwiga miała potem i od ks. proboszcza św. Mikołaja, w którego farze mieszka, nie małą turbację, że tu ten obraz oddała; mówiąc jej, że tu byś była nań na każdy dzień patrzyła i cieszyła się z obecności jego, ale owa niczym inszym, tylko wolą Bożą składała się”<sup>56</sup>.

Powyższe migawki nie mogą zastąpić badań opartych na szerszej podstawie źródłowej. Większa ilość przypadków pozwoli na pełniejsze uchwycenie współzależności między aspiracjami oferujących obrazy do kościoła, a oczekiwaniami duchowieństwa. Na początek, oby kontynuowany, tych kilka sytuacji starczy dla wstępnego zorientowania w rodzajach interakcji. W podobnym trybie przyjrzymy się etapowi następnemu — uznawaniu wizerunku za cudowny. Wskazania prawa były tu dość ogólne, a praktyka niejednolita. Trudno twierdzić, że odnotowane w urzędowych źródłach przypad-

<sup>56</sup> ABK, I-a-1 s. 15—19.

ki potraktowania obrazów, które zaczęły sływać w diecezji krakowskiej, znajdują dokładny odpowiednik w zestawie rozstrzygnięć innych diecezji. Częstotliwość akcji władz duchownych zależała tu od miejscowych sytuacji oraz od potraktowania przez biskupów i ich konsystorze wyznaczonych im w Trydencie obowiązków. Lektura polskich ustaw synodalnych, listów biskupich, akt wizytacji, relacji do Rzymu o stanie diecezji, pozwala zauważyć, że tematyką zajmowano się rzadko i pobieżnie. Z uwagą zaś i dokładniej — w trybie interwencyjnym, gdy wieści o zasięgu oraz niejasnym charakterze nadzwyczajnych wydarzeń uruchamiały postępowanie dochodzeniowe. Przedstawienie tych sytuacji przybliży nie statystkę, lecz typologię (i tak zbyt często w historiografii zlicza się zjawiska słabo jeszcze rozpoznane, biorąc ich identyczność częściową za zupełną). Władze diecezjalne usiływały godzić raczej teologiczne i pastoralne. Na szale kościelnych decyzji znów kładziono dwa pojęcia cudu, ludowe i oficjalne. Warto przysłuchać się debatom komisji biskupich. Argumenty przygotowujące rozstrzygnięcia urzędowe odzwierciedlały stan myślenia teologicznego epoki.

## 7 „Ratujcie mię, obraz płacze!”

Te słowa wykrzyknął 3 maja 1641 r. wpadając na plebanię w Marcyporębie dziedzic pobliskiej Kopytówki, Stanisław Paszkowski. Błagał księży o przybycie do dworu, gdzie na obrazie Matki Boskiej pojawiły się łzy. Parę tygodni później komisja wyznaczona przez bpa Jakuba Zadzika przesłuchiwała świadków, a teologowie i malarze powołani jako biegli wyrażali opinie o wydarzeniach. Pojedyncza sprawa ilustruje szersze prawidłowości i stanowiska różnych środowisk wobec powtarzających się wieści, przywoływanych zresztą, o płaczących obrazach.

Pleban z wikarym przybyli od razu do Kopytówki i zastali tam już bernardynów z pobliskiej Kalwarii, którzy na widok księży szybko opuścili dwór. Proboszcz chciał obraz zabrać „i mieć w zamknięciu” do dyspozycji władz kościelnych, dziedzic obiecał oddać wizerunek, skoro tylko pokaże go bratu. Odmówiwszy litanię kapłani wyjechali. Wieczorem przybył gwardian kalwaryjski. Zanocewał w pokoju, gdzie był obraz; „do którego potym pan poszedł do izdebki i był tam ze dwie godzinie”. Szlachcic opowiadał później przed komisją, że otrzymawszy od zakonnika absolucję, leżał krzyżem przed obrazem, po czym wziawszy go w rece, „prawie zapomniawszy się szedłem, nie wiedząc kędy”. Okazało się, że prosto do klasztoru na Kalwarii. Bernardyni, mimo wezwania, nie stawili się przed biskupią komisją, ani nie przystali obrazu, bojąc się, że zostanie im odebrany. Teologowie krakowscy, zapoznawszy się z protokołem przesłuchania Paszkowskich, ich służby, szlachty z sąsiedz-

twa i księży, wydali opinie. Nie było wilgoci w pomieszczeniu, okoliczności nie wymagają suponowania oszustwa, zatem — a dzieje się to i w innych kościołach — łyzy są pochodzenia nadprzyrodzonego. Tak sądził Jan Morski, przeor dominikanów. Jego konfrater, kierujący studium w klasztorze, uważał że zjawisko może, ale nie musi mieć charakteru nadnaturalnego. Wydarzenie absorbowoło go jednak bardziej jako prognostyk. Wszak czytamy u Baroniusza — wywodził — iż pocąca się statua św. Pawła zapowiadała śmierć cesarza, a pot na relikwiarzu głowy św. Stanisława w katedrze wróżył ongiś tatarski najazd i zniszczenia. Ale gdyby coś groziło państwu — uspokajał teolog — to należałoby uwierzyć nadzwyczajnym znakom danym, jak bywa, wyżej postawionej osobie, nie prywatnie.

Franciszkanin Wirginiusz a Brixillo, Włoch, dodawał wraz ze współbratem, że Bóg nie zwykł czynić cudów bez potrzeby. A może stanowiła ją mała wiara okolicznej szlachty, która w rozmowach poprzedzających wypadki powątpiewała w cudowne łyzy na obrazach? Ale trudno uwierzyć, by Bóg czynił cuda nie dla ogółu, lecz dla pojedynczych osób. Zwykle dzieje się to publicznie, w kościołach — dodawał jeden z dwu jezuitów. Powołał się i na osobiste doświadczenie: oglądany na Kalwarii obraz nie poruszył, jak inne, jego uczuć pobożnych. Uważa więc, że krwawe łyzy zostały przez kogoś upozorowane. Gotów byłby przyjąć nadnaturalny sens zjawiska w znaczeniu prognostyku — podobny pot na wizerunku Maryjnym zapowiadał zarazę. Inny konsultant (Hieronim od św. Jacka, karmelita bosy, kaznodzieja katedralny) kwestionował taką hipotezę, przypominając że i tu łatwo o błąd: wszak niedawno pewien szlachcic w Sądeckim powołując się na swe sny ogłaszał nieskutecznie nieszczęścia dla kraju. O ile dobry cel wydarzenia w Kopytówce (cześć Matki Bożej) przemawiałaby za cudem, to przecież zeznania świadków opisujących wygląd łyż nie są zgodne. W ogóle zaś zbyt często w Polsce rozgłasza się jako cudowne obrazy, które nimi nie są, co gorszy heretyków i budzi podejrzenia, że i ten płacz czy pot, to ludzkie, czy diabelskie fałszerstwo.

Jezuita Piotr Mościcki wskazywał na przypadki zdemaskowania podobnych oszustw (Kraków, Rzym) i zastanawiał się, kto z domowników Paszkowskiego mógłby je popełnić. Może służba — suponował drugi karmelita — wszak państwo często o płaczących obrazach rozmawiali. A może, zastanawiał się prepozyt klasztoru Bożego Ciała, Marcin Kłęczynski, sprawczynią udawania (to zdarza się przecież, jak choćby z krwawiącym krzyżem spod Łysej Góry) była sama pani Paszkowska? Zeznała wszak, że jej matka, niekatoliczka, gotowa była się nawrócić, jeśli sama ujrzy płaczący obraz (co po „cudzie” byłaby uczyniła, gdyby nie odezwanie się podchmielonego wikarego chwaleącego innowierców, że się mniej pro-

cesują). Wezwany jako biegły Tomasz Dolabella uznał że plamy na obrazie to nie ślady łez, lecz pokostu weneckiego, zmieszanego z oliwą. Dla Jakuba Najmanowica, kanonika i profesora Akademii, ślady owych łez nie pionowe, lecz nieco ukośne, wymagałyby przyjęcia podwójnego cudu, czego Bóg nie zwykł czynić. Malarz Mateusz z Belgii uważał, iż rzekome łzy, to woda z sadzą lub krwią. Medyk Wawrzyniec Śmieszkwicz sądził, że użyto krwi zwierzęcej; i przypomniał niedawny przypadek w piwiarni krakowskiej, gdzie wilgoć wywołała pocenie się obrazu Matki Boskiej, który wzięty w sekwestr do kościoła Świętego Ducha, od 4 lat nie potwierdza swej cudowności.

Mimo prawie zgodnego negatywnego stanowiska komisarzy radzili biskupowi tradycyjne rozwiązanie: nie wystawiać obrazu do czci publicznej (co daje się porównać z kanonizacją świętych — wyjaśniał jezuita), umożliwiając jednak dostęp wiernym i czekając czy Bóg potwierdzi cudami charakter wizerunku<sup>57</sup>. W ten sposób teologowie zdejmowali ze swych ramion ciężar pytania: a nuż się mylą i przeciwstawiają Bogu samemu? Od zewnątrz zaś patrząc: stróżowie już uznanych obrazów cudownych stawiali nowemu kandydatowi do kultu wymaganie społecznej akceptacji: niech zyska popularność mimo zakazu propagowania.

O wiele łatwiej odbyły się 18 lat wcześniej narodziny cudownego obrazu (bardzo podobny do kalwaryjskiego) w Myślenicach. Przez kilka majowych dni 1633 r. w prywatnym domu pojawiał się na wizerunku pot „tłusty, lśniący, lepki”, to żółty, to białawy. Po tygodniu przeniesiono obraz do kościoła i zamknięto w skrzyni. Za 2 tygodnie badała go komisja kościelna, a w 2 miesiące był już ogłoszony za cudowny i, zdobny w klejnoty, umieszczony w wielkim ołtarzu. Podobnie niezbyt długo czekał na urzędowe uznanie płaczący obraz Matki Boskiej w Bochni<sup>58</sup>. Niejeden przecież taki kandydat-aresztant ulegał w podobnej sytuacji zapomnieniu, jak ów wizerunek Oblicza Pańskiego, który miał się krwawo pocić ok. 1717 r. w tychże Myślenicach, gdzie jeszcze 30 lat później spoczywał w kościelnej szafie, opieczętowany z polecenia konsystorza krakowskiego<sup>59</sup>.

Obraz z Kopytówki znalazł się w rękach zakonników, którzy posiadali w Polsce już 11 klasztorów znanych z cudownych wizerunków Maryjnych (m.in. Leżajsk, Łuków, Rzeszów, Sokal). Wizerunek,

<sup>57</sup> AKM, AEp (Acta episcopalia) 50 k. 345v—359v. Powołując się na to samo źródło H. E. Wyczawski (dz. cyt., s. 109) utrzymuje bezpodstawnie, iż wynik pracy komisji „był na ogół jednomyślny, że krwawych łez nie da się w sposób naturalny wytłumaczyć, a zatem trzeba uznać tu interwencję nadprzyrodzoną”.

<sup>58</sup> W. Offiarowicz, dz. cyt., k. E3—F2; T. Rościszewski, dz. cyt., s. 21, 29, 39—40.

<sup>59</sup> AKM, AV (Acta visitationis) 33 s. 39—40.

opieczętowany i zamknięty w skarbcu obok zakrystii, zgodnie z decyzją władz diecezjalnych, do czasu podjęcia innego postanowienia, zyskał tylko dzięki miejscu kwarantanny. Bernardyński teolog (także — w 1642 r. nie uznał za cud łez na obrazie w szpitalnym kościele Świętego Ducha w Lublinie) napisał apologię cudownej natury krwawych łez, współbracia postanowili wnieść sprawę na generalną kapitułę zakonu, informowali władze kościelne o nowych cudach, mimo schowania obrazu. Zaproszonemu na odpust w 1658 r. Mikołajowi Oborskiemu, administratorowi diecezji w czasie wakansu, pokazali cisnące się do zakrystii rzesze. Pobożny biskup zgodził się na wprowadzenie obrazu do kościoła. Coraz większe tłumy zaczęły się schodzić na święta i odpusty Maryjne. Poszedł w cień szerszony wcześniej kult przywiezionej z Loreto srebrnej figury MB Anielskiej, na drugi plan ustąpił kult pasyjny, dla którego Mikołaj Zebrzydowski fundował Kalwarię<sup>60</sup>. Polonizowany, ale coraz bardziej partykularny, swojski, skupiony wokół na miejscu wslawionych wizerunków, kult Maryjny, górował nad coraz większymi obszarami religijności.

Korygowanie czci obrazów przez władze kościelne było łatwiejsze, gdy przedwczesnym promotorem nieaprobowanego obrazu był nie klasztor, lecz ksiądz w pełni podległy biskupiej jurysdykcji. Przynajmniej, dopóki trudny do powstrzymania masowy kult nie wymusił zmiany decyzji. Przyszłe sanktuarium w Piekarach, podobnie jak w Kalwarii, nie startowało w historię pod znakiem kościelnych błogosławieństw. Pleban Jakub Roczkowski w 1659 r. przeniósł cieszący się czcią obraz Matki Boskiej z bocznego do głównego ołtarza. Z czasem zaczął opowiadać o światłach, jakie miał widzieć na przykościelnej górze. W 1675 r. odwiedzili Piekary jezuiti głoszący misję w Tarnowskich Górach. Mieszkańców zagrożonych zarazą zachęcali do ślubowania pielgrzymki do Piekar. W święta Maryjne pomagali proboszczowi w obsłudze coraz większej ilości pątników. Wreszcie sami zaczęli się starać u biskupa krakowskiego o inkorporowanie parafii z coraz słynniejszym obrazem do kolegium w Opolu. W 1677 r. wyznaczona przez bpa Andrzeja Trzebieckiego komisja (był w niej i prowincjał paulinów) znalazła w dostarczonej przez plebana księdze cudów 140 przypadków uzdrowień, a nawet wskrzeszeń. Wezwani świadkowie nie przyznawali się do jednego, ni drugiego. Chłopi, pilnując kościoła z widłami, nie pozwolili jednak komisarzom zabrać obrazu do Polski. Miracula uznano za fałszywe, księżom zabroniono ich rozgłaszać, obraz kazano zamknąć, wota wziąć pod klucz. Proboszcza za samowolę i oszustwo skazano na miesiąc więzienia w biskupim Lipowcu,

<sup>60</sup> H. E. Wyczawski, dz. cyt., s. 107—111; M. Bartynowski, *Stolice Matki Bożej w Koronie i Litwie*, w: *Księga pamiątkowa Mariańska*, t. 2 cz. 2, Lwów 1905 s. 58.



dziekana zaś za tolerowanie i popieranie tych praktyk skierowano na tygodniowe rekolekcje. Jezuiti oburzali się na niecnym komisarzu, których ofiarą padł niewinny ks. Roczkowski. Niektórzy gotowi byli uwierzyć tylko w to ostatnie, przenosząc zeń winy na Towarzystwo. Oskarżano też jezuitów o wyciszone propagowanie zamkniętego obrazu i fingowanie nowych cudów. Cesarz Leopold I zajął stanowisko przeciwne niż biskup krakowski, bowiem odpowiadało mu powstanie miejsca pątniczego w niezupełnie zrekolityzowanej okolicy, blisko Częstochowy i polskiej granicy. Wizerunek wrócił zatem na ołtarz główny bez kościelnego uznania za cudowny. Ugruntował przecież spektakularnie swą sławę, gdy w 1680 r. cesarz polecił go czasowo sprowadzić do Pragi, gdzie grasowała zaraza. Po różnych perypetiach znalazł się u jezuitów w Opolu, lecz jego kopia w Piekarach zyskała z czasem większą rangę. Miejsce okazało się ważniejsze<sup>61</sup>.

W poariańskim Rakowie obraz MB Większej, profanacyjnie skłuty nożem i odarty z koron przez plądrujących żołnierzy Rakoczego, znak współcierpiącej i opiekuńczej obecności Maryi, łatwo znalazł uznanie kościelne. Wygaszenie epidemii w 1669 r. związane z tą opieką, a po komisyjnym wysłuchaniu 102 świadków bp A. Trzebiński w 1670 r., uznał wizerunek za cudowny. Jeśli ktoś nie czekając na oficjalne orzeczenia rozgłaszał miracula, pomniejszał swe szanse. Czyniąc tak w 1678 r. pleban Dzierzkowic koło Urzędowa, tłumaczył się przed komisją, że obraz w filialnym Księżomierzu uznał za cudowny bp Mikołaj Szyszkowski. Nie był jednak w stanie okazać orzeczenia; obraz skonfiskowano i zajęto się zbadaniem popełnionych nadużyć<sup>62</sup>. W 1679 r. wizytator chwalać plebana w Zembrzycach koło Suchej za propagowanie czci przybranego w sukienki i liczne wota obrazu Matki Bożej, upominał by nie ogłaszać go za cudowny<sup>63</sup>. W 1683 r. do kaplicy dworskiej w Wysokiem koło Urzędowa zdążyły całe kompanie wraz z księżmi, którzy odprawiali msze przed obrazem Matki Boskiej. Krakowskie władze kościelne zakazały tych praktyk, a obraz i wota poleciły oddać do miejscowej parafii<sup>64</sup>. Zakwestionowały też w 1682 r., do czasu zbadania sprawy, obraz MB Bolesnej z kaplicy w Truskolasach (dek. Lelów). Tamtejszy kapelan, kanonik regularny, rozgła-

<sup>61</sup> AKM, AEp 65 k. 404—405v, 452—453; *Historia residentiae et templi Societatis Jesu Piekarii (1678—1716)*, Katowice 1932 s. 1—12; *Piekary. Pamiątka koronacji cudownego obrazu*, Piekary 1925 s. 21—26.

<sup>62</sup> Sprawę rozpatrywano ponownie w 1686 r. — AKM, AOf 149 s. 986—998; AEp 66 k. 363v—364, 372v; 69 k. 617v.

<sup>63</sup> AKM, AVCap 54 s. 13—14. Obraz odarty z argenterii w wyniku józefińskich konfiskat w 1785 r., stracił i w oczach wiernych aż tak, że w 1888 r. znajdował się zapomniany w dzwonnicy. — A. Fridrich, *Historie cudownych obrazów NMP w Polsce*, t. 2, Kraków 1904 s. 152.

<sup>64</sup> AKM, AEp 68 k. 512—513.

szał bowiem niesprawdzone cuda, tolerując i promując niestosowne praktyki. Sprawa znalazła się w Rzymie, zapewne w wyniku apelacji zakonników (ksiądz diecezjalny miał mniejsze możliwości obrony swych racji wobec biskupa) i była rozpatrywana ponownie w 1686 r.<sup>65</sup>.

W latach 1723—25 krakowskie władze duchowne zajmowały się sprawą niezwykłego obrazu Matki Boskiej w filialnych Łączkach Jagiellońskich (par. Łęki, dek. Strzyżów). Oto obraz przeniósł się sam ze ściany na ołtarz, zapalały się przed nim samoczynnie lampy i świece. Wydarzenia rozgłosił, wraz ze snami i objawieniami, zakrystianin, nie odznaczający się nadmierną pobożnością, ni innymi cnotami. Nie dano mu wiary. Wkrótce obwieścił, iż miał widzenie aniołów wynoszących krzyż z kościoła, który w rzeczy samej nocą znalazł się w polu. Odrzucono i te rewelacje. Komisje widząc jednak tłumy wiernych przed obrazem, uznały to za wyraz łask i nadzwyczajnych dobrodziejstw Boskich. Te jednak nie mogą być uznane za ewidentnie nadprzyrodzone, bowiem zeznania świadków są zbyt afektowane, tudzież nieco rozbieżne. W sumie — nie starczyło tego, by obraz uznać za cudowny, a że podejrzane okoliczności mogłyby zwodzić lud, tedy tak księżom, jak i kościelnemu zabroniono rozgłaszania cudów, zaś obraz polecono oddać w depozyt do kolegiaty kieleckiej<sup>66</sup>. Zmiana środowiska oznaczała dla podejrzanego malowidła zwykle początek zapomnienia. Skonfiskowany w 1720 r. przez krakowskie władze kościelne obraz *Ecce Homo* z Ciężkowic (dek. Biecz) umieszczony został w kościele Mariackim, a następnie w oratorium mansjonarzy katedralnych. Parafianom udało się go odzyskać w 1795 r.<sup>67</sup>. Płaczący wizerunek Chrystusa we dworze w Domaszowie (par. Samogoszcz, dek. Stężyca) także nie znalazł uznania powołanej w 1737 r. komisji. Orzekłszy, że owe łzy pochodzą z wilgotnej ściany, obraz zasekwestrowano<sup>68</sup>.

Wymowne rozstrzygnięcie zastosował sąd kardynała Jana Lipskiego w 1740 r. wobec obrazu Matki Boskiej w Siedlcach (dek. Bobowa). Pleban domagał się odpieczętowania obrazu, uznania za cudowny i dopuszczenia do kultu. Instygator twierdził, że zeznania świadków potwierdziły łaski, nie cuda. Salomonowa decyzja brzmiała: cudów rzeczywiście nie udowodniono, ale że kult jest dawny, wiernych przybywających tu po łaski i pociechy dużo, a niestosowności i oszustwa nie stwierdzono, tedy można obraz wystawiać do

<sup>65</sup> AKM, AEp 67 k. 264v—265; 68 k. 604v; 69 k. 518—519; AOf 157 s. 51—52.

<sup>66</sup> AKM, AEp 79 k. 151—152.

<sup>67</sup> AKM, AOf 205 k. 261v—262; M. Sopata, *Ciężkowice. Pan Jezus Miłosierny*, TST („Tarnowskie Studia Teologiczne”) t. 9: 1983 s. 103—105.

<sup>68</sup> AKM, AEp 82 s. 982—983, 1152—1153.

zczi publicznej, bez ogłaszania go za cudowny<sup>69</sup>. Podjęciu podobnego postanowienia w Łączkach przeszkodziły machinacje kościelne. Rozstrzygnięcie Lipskiego zapowiadało jednak przyszłość. Wizytatorzy w XVIII w. coraz częściej pisać będą o czczonych obrazach, a takie znajdowały się co kilka parafii: imago ut dicitur gratiosa. Dodawali często, że wynika to zarówno z ludzkich opinii, jak liczby przywieszonych wotów. Coraz rzadziej będzie się komisyjnie dochodzić cudowności obrazu, coraz częściej o pozycji ośrodka kultowego — samych tylko Maryjnych szacuje się w Polsce na ok. 1100 — decydować będzie zasięg oddziaływania oraz ustalona tradycją ranga lokalnego, regionalnego czy krajowego *palladium*. Czyż zresztą w gruncie rzeczy kiedykolwiek było inaczej? Orzeczenia sankcjonowały kult, nagły i mocny, nie zaś go kreowały, chociaż wspierały lub usiłowały hamować.

## 8 Moc sakralizującej legendy

Kłopoty świętych obrazów z władzą kościelną okazywały się tedy często przejściowe. Większość wizerunków wchodziła w sferę kultu publicznego bez komisyjnych badań, stopniowo, bez krwawych łez i potu, „od zawsze”. Wspierała je przecież w tej drodze nobilitująca legenda, wyróżniająca z setek podobnych egzemplarzy. Dotyczyła niezwyklego pochodzenia czy zachowania, które zwróciło uwagę, wykazując przejście w inną sferę bytowania, czy ujawnienie tego faktu. Wśród powtarzających się w różnych odmianach toposów inicjalnych zacząć wypada od znalezienia. Dość archaiczne postawy, niemal jak przy wczesnośredniowiecznym *inventio reliquii*, wyzwalało nieoczekiwane natknięcie się na obrazek zawieszony na drzewie, wyłowienie wizerunku z wody czy wyoranie go z ziemi. Niecodzienna okoliczność skłaniała do uznania jej za nadnaturalną, co wynikało zapewne nie tyle z naiwności, co z chęci uczestniczenia w przygodzie duchowej, jakiej scenariusze znano z opowiadań uzasadniających istniejące już czczone wizerunki. Podchwytywano tedy wędrowne motywy i po zmieszaniu z miejscowymi realiami budowano nową fabułę. Przekaz ustny i pieśń upowszechniały ją nie czekając na biskupie decyzje czy *imprimatur*. Śpiewający odbywali więc medytację nad cudownymi początkami: „Misternie z drzewa wyróżnięty // Nie wiedzieć skąd obraz wzięty // Od kogo i gdzie zrobiony // Od Boga jest ogłoszony // Rzeką Drwęcą w górę płynie // Do ładu ani zawinie” — kilka razy, tam i z powrotem, aż zatrzyma się w miejscu gdzie ma stanąć kościół (Łęki)<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> AKM, AEp 85 s. 922—925.

<sup>70</sup> J. Fankidejski, *dz. cyt.*, s. 33, 81.

Kiedy znaleziony wizerunek zyska pełne uznanie społeczne, łącznie z zatwierdzeniem przez zwierzchność kościelną, drukowana apoteoza chętnie sięgnie po precedensy, jako tło. Opowieść np. o tym, jak to w 1515 r. „upodobało się Panu objawić obraz mały kamienny”, z ziemi wyorany, poprzedzony zostanie wskazaniem przypadków urabiających przekonanie o nieprzypadkowym charakterze analogicznych znalezisk: obraz wyłowiony z morza przez kupca ratuje go przed zatonięciem; szlachcicowi hiszpańskiemu w XV w. Matka Boska poleca we śnie szukać jej wizerunku łamiąc skały, wewnątrz góry. Wzmianka o Gidlach w apologii cudownego obrazu z 1639 r. poprzedzona została tymże hiszpańskim przykładem, ale i opatrzona uogólnieniem, jakie miało podnieść hurtem rangę podobnej legitymizacji czczonych obrazów. Trudno o tekst bardziej inspirujący dalszych odkrywców: „Wiele podobnych obrazów, tak na pustych miejscach lasem i chrostem zarosłych, tak na wysokich górach, tak w głębokościach morskich znajdowano, które wielkimi cudami słyną”<sup>71</sup>.

W zagrożeniach osobistych czy zbiorowych, po nieskutecznym wędrowaniu do istniejących sanktuariów, ciągle wierzone, że jest gdzieś ten obraz jeszcze nie odszukany, jak lek nieznan, który pomoże. W 1624 r. w Krasnobrodzie choremu od 24 lat, wożonemu bez rezultatu do Leżajska, Częstochowy, Sokala, objawia się Matka Boska na sośnie, żąda wystawienia figury i uzdrawia<sup>72</sup>. Gdy podczas zarazy w 1708 r. były trynitarz Jaczewicz urządzał w Górach Świtokrzyskich nielegalny ośrodek kultowy wokół przyniesionego obrazu Matki Boskiej, to dla uzyskania niezbędnej renomy wizerunku odwołał się do tych naglebszych marzeń i atawizmów: obraz odkopał 500 mil stąd, a jeszcze głębiej szukając może odnaleźć drzewo Krzyża i głowę Jana Chrzciciela<sup>73</sup>.

Bez względu na to jakie proporcje wyrażały stan cudów rzeczywistych, domniemanych i autentycznie zmyślonych — nie do historyka należą rozstrzygnięcia, na jakie nie potrafili się często zdobyć i teologowie z powołanych *ad casum* komisji biskupich — coraz częstsze wieści o pojawianiu się kolejnych cudownych wizerunków sprzyjały nie tylko pobożności. Atmosfera sensacji gnała wiernych na nowe miejsca pątnicze, odrywając od własnej fary i obowiązków. Krakowski synod bpa Jerzego Radziwiłła z 1593 r. wspomina o istnieniu rozmaitych miejsc ustronnych (*loca soli-*

<sup>71</sup> T. Rościszewski, *dz. cyt.*, s. 17; A. Zagajowski, *Skarb wielki województwa sieradzkiego na roli gidelskiej znaleziony*, Kraków 1724 k. C—C3v.

<sup>72</sup> M. Bartynowski, *dz. cyt.*, s. 59.

<sup>73</sup> J. Kracik, *Praktyki religijno-magiczne na Górze Witostawskiej w czasie epidemii 1708 roku*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” t. 22: 1975, z. 4 s. 151.



taria), dokąd wierni udają się chętnie, nie wiedzieć jaką powodowani pobożnością. Polecono posłać wizytatorów do zbadania owych dzikich sanktuariów, by nie służyły bałwochwalczym praktykom<sup>74</sup>. Duchowni niewiele tu mogli i umieli (część parafii nieobsadzona, część obsadzona przez wagabundów, a diecezja nie miała jeszcze nakazanego przez Trydent seminarium) — włączali się w nowe kultury raczej jako uczestnicy i profitenci, niż moderatory. Dał temu wyraz w 1600 r. poemat satyryczny rajcy lubelskiego Sebastiana Klonowica, *Worek Judaszów*. Zajął się tam autor mniej chlubnymi mechanizmami społecznymi szerzących się praktyk, atakując przeciw konformistycznie raczej plotki. Oto i fałszywy kwestarz

Prosi chytry nieborak na jakiego świętka  
 Chocia z tamtej jałmużny nie da mu i szczątka.  
 Czasem zmyśli na błoniu i w boru zjawienie  
 I ślubuje prostakom za pewne zbawienie.  
 „Widziałem, pry, pod lasem miłą Matkę Bożą”  
 (A baby się, słuchając onych baśni trwożą).  
 „Wielka światłość wynika w choinowym borku  
 Na pieńku nowociętym, na cudnym pagorku”.  
 Więc on niezbędny oszust twierdzi za rzecz istą,  
 Że widział własnym okiem Dziewicę Przczystą,  
 Która mu rozkazała chwałę Bożą mnożyć  
 I tam na onym miejscu kościółek założyć.

Opowieści poruszają serca, ściągają ludzi, otwierają sakiewki. Miejsce zaczyna przyciągać nie tylko wiernych:

Więc też chudzi kleszkowie i książkowie prości  
 Widząc, że tak przybywa do zjawienia gości:  
 Opuszczają więc pod czas i kościół swój stary  
 Przenoszą się na odpust do lasa od wary.  
 Udają się za chlebem, za ofiarą głupią:  
 Kury, jajca, szelągi, kukle, świeczki łupią.  
 Pomagają prostakom po staremu błędzić,  
 Nie umieją ubogich ludków dobrze rządzić.

Zapowiedziawszy, iż tacy mistrzowie i uczniowie, jako ślepi przewodnicy ślepych, wpadną w ten sam dół, autor zauważa u opiekunów sanktuariów zbyt skore utożsamianie wiary w nowe objawienia i cuda z katolicyzmem („kto im gani te brednie, here tykiem zową”). Nim biskup dowie się o wydarzeniach, promotorzy obłowią się dobrze. Niechże więc władze kościelne hamują na czas chciwców, bo „dla nich cierpi Kościół Boży przymowiska”,

nie mnoży się pobożność, „tylko się lud bestwi, który nowych cudów zawsze pragnie”. Podejmuje dla nich niepotrzebne koszty i trudy, zaniedbuje dobytek i pracę w polu, biegając na święte miejsca<sup>75</sup>.

Czy po stu latach, gdy wiek XVII stykał się z XVIII, słowa lubelskiego rajcy, nasycone mocniej bólem niż sarkazmem, miały się już z realiami społecznymi? Odpowiedź, jak widać z dotychczasowych wywodów, pozostanie złożona i otwarta. Nie można, oczywiście zredukować niezwykłych początków czci tyłu wizerunków do fabrykacji cudów i interesowności. Nie można ich przecież wykluczać, zwłaszcza tej ostatniej. I to bez sprowadzania wszystkiego do zachłanności jednostek czy grup. Zauważona już przez św. Bernarda (żeby nie sięgać do Ewangelii) logika środków bogatych wołała o akumulację. Środki zainwestowane w propagowanie i oprawę wizerunku — małą jak srebrna sukienka i wielką jak kościół z klasztorem — przyciągały wiernych. Sama sława cudowności obrazka wiszącego na sośnie starczała tylko do czasu. Zresztą czy można było pozostawiać napływające rzesze samopas? Nieprzystrojony obraz w małej kapliczce, choćby go ogłosić wielce cudownym, prezentował się petentom mniej ciekawie, niż strojny wizerunek w bazylice. Słowa cichły kiedyś, ostentacja oprawy i argumenty wotów przemawiały nieustannie. Przyciągały wzrok. Dla uszu i serca była wspomniana legenda. Nie tylko o znalezieniu. Także o właściwościach, bez których nie było zainteresowania, czyli frekwencji. Bez tej zaś nie można było zacząć czy dokończyć budowy lub utrzymać sanktuarium. Gdy ich przybywało, rosła emulgacja, a z nią użyteczność toposu miejsca: obraz nie tylko ten, ale i tu. Powróci więc, jakby przeniesiony z Galii merowińskiej, motyw kary, co to przynagła niedbałego czy nie do końca przekonanego znalazcę, by spełnił misję (schował obraz do skrzyni, oslepił — Gidle), co w sercach przyszłych patników splezy ukryte cienie niepewności.

Obrazy święte miawały przeciw indywidualne upodobania i nie wszystkie polecały zanieść się do kościoła. Niektóre żądały własnego. Sławniejsze mogły sobie na to pozwolić. Nie zawsze bowiem udawało się ludzką fascynację wprowadzić wraz z obrazem do fary. Sprzeciw miejscowych, poparcie dziedzica, włączenie się zakonu stawały na przeszkodzie. Około 1727 r. parafianie limanowscy, zaniedbując kościół, udawali się z ofiarami i wotami (to prawie jak u Klonowica) do Piety w kaplicy dworskiej w pobliskiej Mordarce. W trakcie półwiekowego sporu o figurkę, wygranego przez Limanową, nie brakło wieści o samoczynnym przenieszeniu się Matki Boskiej do Mordarki. Posążek gidelski, procesyj-

<sup>75</sup> S. Klonowic, *Worek Judaszów*, opr. K. Budzyk, Wrocław 1960 s. 46—48.

<sup>74</sup> AKM. AOf 111 s. 1272.

nie wprowadzony do fary, uchodzi mimo zamknięcia w tabernakulum, by znaleźć się na roli, gdzie ma stanąć kościół<sup>76</sup>. Wspomniany obraz Pana Jezusa u krakowskiej karczmarki zapowiedział, że oddany gdzie indziej, „tam przejdzie, gdzie pragnie”.

Archaiczne postawy wobec wizerunku, niemal animistycznie ożywionego, niezależnego od praw natury, samodzielnego w wyborze miejsca, a przecież zdanego i na ludzi (w protestanckiej okolicy nie grozi jednak opieszalym chorobą, lecz wręcz żebrze o opiekę), określanego nieosobowo, jak budzące lęk niesamowite stworzenie, którego lepiej się pozbyć — ilustruje doskonale naznaczony czeczizmami siedemnastowieczny opis poczynąń figury św. Mikołaja w Pierścu na Śląsku Cieszyńskim. Oto gdy w 1616 r. pali się pół wsi i kościół, „cudownym sposobem z tegoż ognia z kościoła wyłoz obroz św. Mikołaja” i „postawił się na drugą stronę za przkopę, kgdzie był wielki goj ciernio”. Gromada uchwaliła przenieść świętego do kościoła w Rudzicy, lecz „przyszło to na rano zaś do tego ciernio, tam to stało a płakało”. Gdy statua odniesiona do Grojca ponownie wróciła, uznano to „za cuda Boże” i urządzono odstawić posąg aż do Krakowa. Wytrwałe *sacrum* i stamtąd trafiło z powrotem na to samo upatrzone miejsce. Mimo ubóstwa mieszkańców trzeba było budować kaplicę, „którą wyzwiastował ten św. Mikołaj”<sup>77</sup>.

Świadomość mirakularna połowy XVII w., odbita choćby u Pruszcza, sięga przy opisach poszczególnych wizerunków albo po legendę inicjalną, albo po niezwykle stałe właściwości. A więc krzyż, co płynął Wisłą nie dał się pochwylić nikomu, tylko dominikanom, zaś krucyfiks w kościele Mariackim nie da się poprawić żadnemu artyście, bowiem po dotknięciu pasji „wlepiają mu się palce, jakby w ciało żyjące”. Modlitwa przed nim, podobnie jak w Kościanie, zapewnia skruchę i poprawę. W Warszawie postrzelony przez Szwedów Chrystus na krzyżu krwawił w 1627 r., w Gdańsku — odwrócił twarz, gdy predykant lżył wiarę katolicką<sup>78</sup>.

Tylko znaczniejsze wizerunki Maryjne w Europie mogły się przyznać do pędzla św. Łukasza. W Polsce na rękę ewangelisty powoływano się w Częstochowie, Chełmie, Krakowie (dominikanie i kancnicy regularni), także w Wilnie, Trokach, Smoleńsku. Franciszkanie w Nowym Sączu dołączali do tej kolekcji mandylion

<sup>76</sup> P. Bednarczyk, *Limanowa. Matka Boża Bolesna*, TST t. 9: 1983 s. 195—197; A. Zagajowski, *dz. cyt.*, k. Ev—E2v; por. przyp. 103.

<sup>77</sup> Archiwum parafii Pierściec k. Skoczowa, [Relacja], Inventarium 1804 s. 4.

<sup>78</sup> P. H. Pruszcz, *dz. cyt.*, s. 1—3.

Oblicza Pańskiego<sup>79</sup>. Mniej znanym obrazom musiała starczyć nobilitacja przy pomocy rodzimej legendy. Choćby w formie nierozbudowanego odsyłacza do społecznie funkcjonujących toposów: obraz przyniosła nie ziemską siłą, same świece się przed nim zapalały, na klonie się Matka Boska objawiła „i płakała. I wzięli ją do kościoła”. Najważniejsze, że chroni od burz, pożarów, gradów — „u nas to strasznie wierzem w tom Matke Boskom”. Bo osłania. Nasza, nas, do dziś<sup>80</sup>.

Miarą rozluźnienia związku obrazu z przedstawioną postacią są nie tylko geograficzne określenia Matki Boskiej. Niejedyn człek w potrzebie „obiecuje się do tego obrazu”, czy prosi „oddając się w opiekę obrazowi Najświętszej Maryjej Rychwalskiej”. Mieszkaniec Kaliskiego, przebywając blisko Krakowa, traci synka. Nie przystaje na propozycję pozostałych dzieci, by go ofiarować Matce Boskiej Studziańskiej, bo daleko i ślub trudno byłoby wypełnić: „Najświętsza Panno Piaskowa, bliżej ty nam teraz jesteś, tobie go ofiarujemy”. Bo też tylko konkretny obraz może pomóc. Koduje to nawet podświadomość: „widział przez sen ten obraz, i z podziwieniem pytał się, coby za obraz był, odpowiedziano mu, że Myślenicki; wtym ocknąwszy się, zaraz ofiarował się do niego”<sup>81</sup>.

Obrazy postrzegane jako usamodzielnione sobowtóry postaci, żywe, tęskniące do kultowego awansu, miały nie tylko własną w tym względzie politykę, ale i dążących do podobnych celów konkurentów. Rywalizacja ośrodków kultu nie obeszła się i bez takiej projekcji. Oto w 1574 r. w koście Mariackim cierpiąca na padaczkę kobieta leży krzyżem przed ołtarzem Najśw. Sakramentu prosząc Matkę Boską i Pana Jezusa o zdrowie. Słyszy głos: „Nie tu, ale na Piasku zdrowie znajdziesz przed ołtarzem” Panny Maryi. Komuś jadącemu do Poznania, gdzie u karmelitów słyneły cudowne hostie, umiera w drodze syn. „Ofiarował go na różne miejsca, a gdy pociechy nigdzie nie znajdował, wspomnił sobie na św. Antoniego Łagiewnickiego. Któremu gdy syna ofiarował trzeciego dnia po śmierci, za przyczyną św. Antoniego żywego odebrał”<sup>82</sup>. Gwardian franciszkanów w Nowym Sączu też chce od-

<sup>79</sup> B. Sikorski, *Zbiór historii, łask i cudów obrazu Przemienienia Pańskiego*, Kraków 1767 s. 1—6.

<sup>80</sup> L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1986 s. 218; M. Zowczak, *Interpretacje przeszłości w legendach. Przyczynek do historii lokalnej w świadomości mieszkańców wsi*, „Etnografia Polska” t. 26: 1982 s. 183—184, 191, 194.

<sup>81</sup> A. Komonicki, *dz. cyt.*, s. 200, 208; M. Grodziński, *dz. cyt.*, s. 162; W. Offiarowicz, *dz. cyt.*, k. K3v. Slv.

<sup>82</sup> M. Grodziński, *dz. cyt.*, s. 35; M. Kołowski, *Mistyczne miasto. Św. Antoni Padewski na Górze Łagiewnickiej*, Warszawa 1754 s. 58.

zyskać zdrowie. Ślubuje zatem pielgrzymkę na Jasną Górę oraz odprawienie mszy przed miejscowym obrazem Oblicza Chrystusowego. Podczas drzemki słyszy głos: „obiecałeś się do obrazu Panny Maryjej w Częstochowie i Oblicza Pańskiego w kościele swoim, a błogosławionej Kunegundy czemuś zapomniał?”<sup>83</sup> Rozterka, nie analfabety przecież, przebijająca się przez sen, ilustruje zasięg i ciągłość myślenia o kultach świętych w kategoriach rywalizacji. Tak się przecież jawiły w społecznej praktyce; już w XIII w. pani Kwietusza, której choroba wykrzywiła usta, musiała przez 3 dni prosić o uzdrowienie św. Stanisława, a to dlatego, że udała się z tym w pierw do św. Floriana<sup>84</sup>.

Duchowni spisując cuda przy miejscowym obrazie, w ciągłej trosce o podnoszenie jego rangi, skwapliwie odnotowywali nieskuteczność nie tylko pobytów u medyków, ale i w innych sanktuariach. Topos ów na dalszą metę mógł się przecież okazać obojętny. Skoro bowiem jakaś pątniczka „chodziła na miejsca święte, na których obrazy Najśw. Maryi Panny sławne cudami zostają, jako do Podkamienia etc, ale uwolniona nie była”, a stało się to dopiero w Berdyczowie, to i ci, których zapisano w mirakulach Podkamienia etc, także mogli się uprzednio bezskutecznie starać o zdrowie w Berdyczowie samym<sup>85</sup>. Pełniejsza kwerenda w morzu literatury sanktuaryjnej pozwoliłaby nawet na wymowne zestawienie: kto, kiedy i jakim miejscem pielgrzymkowym wytyka brak efektów. Można przyjąć zakład, że nie będą to kościoły należące do zakonu tegoż autora. Owszem, będą w przypadku hurtowego wysławiania, boć „co kościół dominikański, to najpotężniejsza forteca, do której w inkursyjach tak dusznych jako i cielesnych inwazorów, najpewniejszy przy cudownych obrazach Najświętszej Maryi asekurament”. Chwalba własnego sanktuarium była zgola w stanie ujawnić, iż gradacje mocy poszczególnych wizerunków respektowane bywają nawet w czeluściach piekielnych. Po bezskutecznym egzorcyzmowaniu opętanego w Częstochowie, diabły oświadczają bowiem, że jedynie przed obrazem Piaskowym uda ich się wypędzić, a to dlatego, „ponieważ byli ślachta i przedniejszemi książętami czartów”<sup>86</sup>. Plebejscy wyrobnicy ognia i siaraki ustępowali z duszy już w ostatnich ośrodkach.

Istniały jednak kopie sławnych obrazów, zwłaszcza częstochowskiego, które także rosły w rangę. Czy w świadomości wiernych nie utożsamia się na tyle z macierzystym, że zastąpią go zupeł-

nie, przejmując wraz z mocą także pozycję? Odpowiedź musiała przyjść z tej strony, po której budziły się podobne niepokoje. I przyszła. Drukowane w latach 1681—1789 aż 10 razy po polsku, łacinie i niemiecku *Odrobiny stołu królewskiego abo historia o cudownym obrazie Najśw. Panny Marii Częstochowskiej* Ambrożego Nieszporkowica, dawała odpowiedź autorytatywną i upowszechnianą. Wyliczywszy 13 takowych kopii, w Polsce i za granicą, paulin orzekł iż obrazy owe zachowują tylko część mocy skondensowanej w wizerunku na Jasnej Górze. A do tego są to właściwości zawężone do jakiejś specjalności. I tak: obraz w Sokalu pomaga w odzyskiwaniu wzroku, w Oporowie — przy wskrzeszaniu zmarłych. W Mstowie — w skutecznym egzorcyzmowaniu, w Opolu — w przywracaniu płodności kobiet, w Topolowie koło Torunia — w chronieniu od ognia i powodzi, w śląskim Głogówku — w nawracaniu heretyków. Już Leona X prosili kameduli, by wystąpił przeciw przekonaniom, że określony obraz może powodować leczenie określonej choroby<sup>87</sup>.

Święte obrazy pełniły także funkcje swoistych barometrów moralności i sejsmografów losu. Reagowały mianowicie na stan obyczajów zbiorowych czy indywidualnych (wspomniane przypadki zmiany wyglądu i odwracania głowy od grzesznika), tudzież pozwalały ze swego zachowania odczytać nadciągające zagrożenia. Publicznie czczony obraz nie pocił się czy płakał dla okazania swej cudownej mocy, którą już wszak udowodnił zyskując urzędowe uznanie tejże. Było to zatem ostrzeżenie, „że i my wkrótce płakać będziemy, jeśli się nie upamiętamy”. Przypominano wydarzenia wielkiej czy lokalnej historii, wojny, zarazę, ogień, poprzedzone wszak również (im dawniej, tym niechybniej) niezwykłym zachowaniem świętych wizerunków. Z ambon nawoływano do pokuty, ludzie trwożnie oczekiwali nadciągających dni<sup>88</sup>.

W Krakowie obserwowano szczególnie zachowanie obrazu Matki Boskiej na Piasku. W 1634 r. rozeszła się wieść, że obraz się mieni. Domyślano się bliskich nieszczęść dla kraju, wielu się spowiadało. Inni utrzymywali, że zjawisko ma naturalne przyczyny (cienie, farby). Malarze, zajmujący się sporządzaniem kopii wizerunku, nie potwierdzili opinii sceptyków. Wiadomość obiegła szybko okolicę, napłynęło mnóstwo ludzi, „aż kościelne drzwi łamali”. Trwali nie rozchodząc się, dopóki Panna Maryja „cie-

<sup>83</sup> M. I. Frankowic, *Wizerunek świętej doskonałości w błogosławionej Kunegundzie*, Kraków 1718 s. 375.

<sup>84</sup> *Cuda świętego Stanisława*, s. 103—105.

<sup>85</sup> G. Trzeźniewski, *Ozdoba i obrona ukraińskich krajów, przedcudowna w berdyczowskim obrazie Maria*, Berdyczów 1767 k. Hhv.

<sup>86</sup> I. Kownacki, *dz. cyt.*, s. 123; M. Grodziński, *dz. cyt.*, s. 118.

<sup>87</sup> A. J. Zakrzewski, *Miracula Ambrożego Nieszporkowica jako przykład kształtowania masowej kultury w okresie staropolskim*, „Rocznik Muzeum Okręgowego w Częstochowie”. Historia, z. 1: 1985 s. 55, 62; H. Jedin, *dz. cyt.*, s. 327.

<sup>88</sup> T. Rościszewski, *dz. cyt.*, s. 21—23, 26; J. A. Biesiekierski, *dz. cyt.*, k. B4—C.

mniejszej nie zrzuciła żałoby z twarzy". W 1655 r., gdy Szwedzi opanowali Wielkopolskę, krakowianie patrząc na swój obraz-palladium dojrżeli, iż twarz Maryi „jakby nagle przerażona”, to blednie, to ćmi się. Mało tego. Zobaczyli rzecz „straszna i nieznośna”: wielkie krople potu. I zrozumiano, „że coś nazbyt wielkiego usilnie odpraszała” z trudem ogromnym. Każdy patrzył, a „przy drzeniu i lękaniu się omdlewał na sercu”. Czyżby już odwracała twarz i opuszczała swoich? Z bladej oblicza jednak wynikało, „iż ostatni już Polszcze pogrzeb gotowano”<sup>89</sup>.

Narastający dystans między etyką a kultem, czyli główne zagrożenie wszelkiej religijności, przenosiło się z zachowań ludzkich na przypisywane obrazom. Nie dotyczyło to tylko prostych pielgrzymów, skoro duchowni kwalifikowali takie miracula do druku. Tradycyjnie nie wiązano ich prawie wcale ze stanem duchowym penitenta, jego nawróceniem czy trwaniem w grzechu, skupiając się na prastarym *do ut des* — dobrodziejstwo doczesne za obiecanie nawiedzenia sanktuarium, przeważnie nie z pustymi rękami. Wota i sukienki błyszczały przyciągająco bez względu na walory moralne ofiarodawcy; nawet gdy

Z cudzą żoną mieszkając, jeden u nas wdowiec  
Sprawił piękny na obraz w kościele pokrowiec<sup>90</sup>.

Żeby to choć czasem z myślą o większości przybyszów powiedziano wychowawczo: nie uzyskał zdrowia, ale zrozumiał sens cierpienia! Dla reklamowych celów zaniebawiano łatwo kształtowanie postaw chrześcijańskich, ba, nie zawsze unikano nawet moralnie ujemnego wydzwiku miraculum. Za stosowane uznano poszukanie argumentu nawet w zbiorowej tragedii: w 1665 r. poszedł na dno rozlanej Wisły przeładowany ludźmi prom. Piaskowi karmelici nie omieszkali zdyskontować wołania do Matki Boskiej dwu ocalałych na 128 utoniętych<sup>91</sup>. Wizerunkowe dokonania łatwo zawieszały odpowiedzialność proszącego. Oto w Bochni maż ciężko zraniwszy żonę nożem powiada: „ażem do klasztoru uciec musiał. Tam rekligowawszy się, padłem krzyżem przed obrazem Najśw. Panny z płaczem się modląc, aby mi sromotną śmiercią zginać nie dopuściła. Żonę swoją do tegoż obrazu ofiarowałem” (1637)<sup>92</sup>. Oficer wyzwany na pojedynek (1661) przełamuje swe moralne opory, gdyż adwersarz to luteranin, oddaje się Bogu i kładzie przeciwnika trupem. Grozi mu za to rozstrzelanie. Poleca się Matce Boskiej, kajdany same opadają, ucieka z wię-

<sup>89</sup> M. Grodziński, *dz. cyt.*, s. 61, 81—83.

<sup>90</sup> W. Potocki, *Dzieła*, t. 2, opr. L. Kukulski, Warszawa 1987 s. 371.

<sup>91</sup> M. Grodziński, *dz. cyt.*, s. 116.

<sup>92</sup> T. Rościszewski, *dz. cyt.*, s. 30.

zienia. Szlachcic z kompanią nawiedza przed pojedynkiem cudowny wizerunek, a zbójnicy domagający się od plebana pieniędzy, w kościele nie tylko nie odzierają obrazu, lecz i modlą się przed nim<sup>93</sup>.

Matka Boska z cudownego obrazu ratuje nie tylko tych, co targnęli się na cudze życie, byle się do niej zwrócili. Poszkodowani wskutek własnego pijaństwa też mogą na nią liczyć. Szlachcic z Sandomierza po pijanemu wybija koniowi oczy. Po modłach przed świętym obrazem zwierzę widzi (1650). Chłop nabywszy szkapę czcił transakcję w gospodzie, z czego skorzystał złodziej. Poszkodowany biegnie do pobliskiego sanktuarium, błaga, odzyskuje własność (1673). Nie zabrakło też historii krzepiącej samopoczucie zaniedbujących rodziny dewotek. Oto jedna z nich (1632) biega tak chętnie na różaniec do dominikanów, że nawet redaktor zapisu miraculum przyznał, iż „trochę omieszkiwała domu”. Gdy maż miał tego dosyć i kiedyś chwycił w pasji za siekiere, od razu zdrętwiała mu ręka. Wezwał tedy pomocy MB Różańcowej, połowicy zalecił dalsze chadzanie na pacierze, sam też obiecał je odmawiać, a wóczas ręka została uzdrowiona. Trudno też uznać za nazbyt budujące puszczenie w obieg opisu cudu wymuszonego na świętym szantażem. Oto w Łagiewnikach umiera pielgrzym. Wskreszenie poprzedziła następująca apostrofa szlachcianki: „O Antoni święty! Cóż to są za cuda twoje? Tu ludzie do zdrowia przychodzą, a ten w kościele twoim śmierć znalazł. Ożyw go, Antoni święty, bo nie będę wierzyła, żeś cudowny!”<sup>94</sup>

## 9 „Ten klęczy” — „nie powinienes przed obrazami klękać”

Kultowe wizerunki odegrały sporą rolę w procesie unarodowienia i folkloryzacji katolicyzmu. Potwierdzenia odrębności własnej nacji czy osady szukano i w religii, poddając uniwersalne kulty regionalizacji, uprawiając w swojskość. Lokalnymi kultami wspierano partykularne aspiracje. Teatralizacja obrzędu sprzyjała współprzenikaniu *sacrum* i *profanum*, zbliżała wzajemnie postawy adoracyjne i ludyczne. Predykant Kraiński, przytakujać jezuitom ganiacemu przedstawianie nazbyt stroinej Marii Magdaleny pod krzyżem, dodawał, iż trzeba by usunąć z kościoła i obra-

<sup>93</sup> I. Kownacki, *dz. cyt.*, s. 139—140; M. Matuszewicz, *Pamiętniki kasztelana brzesko-litewskiego, 1714—1765*, t. 2, wyd. A. Pawiński, Warszawa 1876 s. 310. S. Szczotka, *Zywot zbójnicki Józefa Baczyńskiego zwanego Skawickim*, „Lud” t. 34: 1936 s. 12.

<sup>94</sup> T. Rościszewski, *dz. cyt.*, s. 30; M. Grodziński, *dz. cyt.*, s. 76, 160; P. H. Pruszczyk, *dz. cyt.*, s. 31; M. Kołowski, *dz. cyt.*, s. 59.



zy Panny Maryi, którą, choć była uboga, malują w kosztownych szatach. Także apostołów i innych świętych kreowanych „światno, buczno, czasem po kozacku z czupryną, czasem boso abo w chodakach”. Opisał przy tym procesję w Krakowie w 1600 r., gdzie przed monstrancją niesiono posąg Panny Maryi, który „raczej boginią pogańską Wenere kształtował i pokazywał, albowiem ubrany był on bałwan w letnik altenbasowy” oraz płaszczyk rysiem podszyty, z rozpuszczonymi włosami, wieńcem i koroną, „w trzewiczkach chędogich; a stał na wezglowiu złotogłowym na stole, który sześć nieśli (...) Przed którym trąbiono w szalamaże i na kolana klękano. Na które tak sprosne bałwochwalstwo niektórzy baczniejsi narzekali i ono ganili”, przyklejając nawet paszkwil na kościele dominikanów, skąd zapewne figura pochodziła<sup>95</sup>.

Alians polskości i katolicyzmu, zespolonych w walce z innowierczymi najeźdźcami, gdy już pokonywano własnych, owocujący ksenofobią, nietolerancją i politycznym mesjanizmem, szuka ośrodków krystalizacji także w czczonych obrazach. Dziełko Pruszcza dostarcza tu znamiennych przykładów. Oto w krakowskim kościele Wszystkich Świętych znajduje się obraz Maryjny, „który cudami słynie”. Przyniesiono go w 1646 r. z Węgier, gdzie rozpanoszył się luteranizm i kalwinizm. Dlatego Matka Boska „odstąpiła ich i do naszej się ojczyzny przeniosła”. Wśród wielu jej rezydencji wyróżnia się Jasna Góra. Tamtejszy obraz także opuścił Wschód, gdzie „bałwochwalstwo i odszczepieństwo”. I nie pozwolił się wywieźć na Śląsk czy Morawy, „bo tam brzydka herezja”, nie dostał się i w ręce Szwedów, bowiem Panna Maryja „sama w swym obrazie chce przy swoich Polakach” zostawać<sup>96</sup>.

Jednym z wcześniejszych pomników kiepskiej a znacjonalizowanej mariologii, wręcz antycypującej twórczość saskich czasów, do tego maksymalnie zredukowanej do sakramentalizowanego wizerunku, jest m.in. dziełko świeżo przyjętego do paulinów ekszejzuty Jana Łobżyńskiego z 1644 r.<sup>97</sup> — Autor wyniósł „arcycudowny” obraz częstochowski ponad wszystkie inne, jako że w nim „przytomność Boskiej mocy osobliwym sposobem niżli w innych przemieszkiwa” (o czym nie wiadano w Trydencie, ucząc o obrazach zgoła czegoś przeciwnego). Orzekł też, że jeśli Bóg ma inne światy, to Maryja i tam jest czczona, „i tam Królowa równo z Bogiem dziedziczy”. Blizny na malowidle przyrównał do tych Zmarłychwstałego, a cel, dla którego żadna farba nie jest ich w stanie zakryć, to „w nas żarliwość wzbudzać przeciwko tym obrazo-

<sup>95</sup> K. Kraiński, *dz. cyt.*, k. 239, 668v.

<sup>96</sup> P. H. Pruszcza, *dz. cyt.*, s. 14.

<sup>97</sup> Zob. przyp. 19.

burcom”. Uonorowawszy w ten sposób naukę chrześcijańską paulin stwierdził, że Grecy odpadli od Kościoła, gdyż przestali czcić Matkę Boską i wyzbyli się jej obrazu<sup>98</sup>. Naród wybrany i Polacy, Jerozolima i Jasna Góra, wydarzenia biblijne i ojczyste, dowolnie traktowane wątki teologiczne i megalomania narodowa, tworzyły i szerzyły myślową zawiesinę. Górne tony sarmackiego zadufania komentowała najdobitniej, bo kontrastowo, wszędzie obecna, wieloznaczna rzeczywistość pielgrzymkowo-odpustowa:

Widziałem na podsieniu, w jednym wielkim mieście,  
 Obraz młodej i pięknej podobien niewieście,  
 Znać, że któraś święcica, ołtarz srebrem lity,  
 Obraz wszytek w klejnotach, w drogie aksamity,  
 W kobierce świeże z kramu i w wielkie dywany,  
 Z srogą pompą obite okoliczne ściany.  
 Cma ludzi, co ich rynek przestrony osięże,  
 Ten klęczy, choć z daleka, drugi krzyżem lęże,  
 Kapłani, którzy tam on obraz przyprowadzą,  
 Ci nabożnie śpiewają, drudzy zapach kadzą;  
 Wszyscy w złocistych kapach, świec, jak gwiazd, tak  
 wiele,

Na przemiany rozlicznej muzyka kapele,  
 Skrzypce, wijole, sztorty, instrumenty grały,  
 Trąby zaś, surmy, kotły odgłos przejmowały,  
 A potem, skoro obraz osadzą w kościele,  
 Nastąpiła dobra myśl, pijatyka, trele<sup>99</sup>.

W XVIII w. w miejscach pielgrzymowania do ołtarzy i konfesonatów garnęły się ogromne rzesze. A przecież w tym samym czasie raczej wzmagało się poniewieranie godności własnej i cudzej. W życiu prywatnym i publicznym w niektórych dziedzinach *Dekalog* łamano szczególnie jaskrawo. Rósł ucisk chłopów, klęski żywiołowe i wojny szerzyły pauperyzację. Upadało szkolnictwo. W uszy analfabetów w coraz dłuższych kazaniach sęczyło się coraz mniej *Ewangelii*. „Prawo się łamało, rozpusta wyradzała się w dzikość, a na koronacjach tłumy (...) Sejmy nie dochodziły, a panowie koronowali obrazy”<sup>100</sup>. Nazbyt generalizująca ocena można stonować, myśląc o tym co religijnie autentyczne i wartościowe w przeżyciach uczestników tyłu uroczystości. Trudno jednak za-

<sup>98</sup> Tamże, s. 7, 47, 62, 82, 87; E. J. Osiadły, *Znaczenie Jasnej Góry w religijności i kulturze polskiej według nauki o Jana Dionizego Łobżyńskiego (1593—1654)*, „Studia Claromontana” t. 3: 1982 s. 111, 115, 119.

<sup>99</sup> W. Potocki, *dz. cyt.*, s. 364—365.

<sup>100</sup> J. Bartoszewicz, *Szkice z dziejów saskich*, w: *Dzieła*, t. 7, Kraków 1880 s. 207.

przeczyć, iż proces rozchodzenia się nabożeństw i moralności w epoce saskiej zahamowaniu nie uległ. Co świątelsi biskupi zaczęli przeciw temperować wybujałą a spektakularną religijność gestu, usiłując zawrócić ją ku wartościom bardziej ewangelicznym. Biskup poznański Teodor Czartoryski w 1739 r. stwierdziwszy, że „wielkie się często po wsiach i miasteczkach, nie bez wzgorszenia, dzieją nieporządku względem nowych i nie dobrze roztrząśnionych cudów”, tudzież podejrzanych o czary i opętanie, przypominał, „aby nowych cudów publikować, ani obrazów, które za cudowne udawają do uszanowania pospolitego, zwłaszcza z lampami lub innym światłem wystawiać nikt się pod klątwą nie ważył bez jego uprzedniej aprobaty<sup>101</sup>. W opracowaniu biskupa łuckiego Stanisława Witwickiego o obowiązkach chrześcijańskich znalazło się też ostrzeżenie: „Patrzajże katoliku, gdy w kościele Bożym widzisz różne wyobrażenia, abys im nie oddawał tej czci, co samemu Bogu. Nie powinienes przed obrazami klękać i na oblicze padać, bo to tylko samemu Bogu należy ten honor i pokłon. Powinienes jednak obraz szanować, żeć na pamięć przywozdi Boga”<sup>102</sup>.

W powizytacyjnych zarządzeniach dla diecezji płockiej bp Michał Poniatowski nakazywał przypominać prawowierną naukę Kościoła o czci obrazów w kazaniach wygłaszanych we wszystkich kościołach, także zakonnych, w dniu Wszystkich Świętych, w miejscach zaś pątnicznych — w każde święto, na które przybywa większa ilość pielgrzymów. Przesłano księżom wzór takiego kazania (należało go odczytać lub uwzględnić we własnym wystąpieniu). Tekst opierał się na dekrete trydenckim, przypominał też jego nicejskie korzenie. Polemizując z zarzutami przeciwników wiary, „że my katolicy nadzieję naszą w obrazach samych mamy, że nie do Boga albo Matki jego, ale do obrazów, jak np. częstochowskiego etc, albo których inszych uciekamy się, co nigdy nie jest” — ukrył w tym sugestywnie życzenie, by właśnie tak nie było. „Zaczynam niechaj wie każdy katolik, że zapatrując się na obrazy Zbawiciela przypomina sobie tajemnicę Odkupienia naszego i inne artykuły, przypomina dobrodziejstwa i łaski, które od niego odbiera, przypomina cuda świętych Bożych i pomoc od onychże, za które Bogu dziękuje”<sup>103</sup>.

<sup>101</sup> T. Czartoryski, *Epistola pastoralis*, Varsaviae 1739 k. H.

<sup>102</sup> S. Witwicki, *Zbiór powinności chrześcijańskiej duchownego i świeckiego stanu*, cz. 2, Wilno 1756 s. 72.

<sup>103</sup> M. J. Poniatowski, *Rozporządzenia i pisma pasterskie*, t. 3, Warszawa, 1785 s. 101—105. „Mamy cud ustawiczny” Najśw. Sakramentu, „za któren nigdy dostatecznie dzięków Najwyższemu wyrazić nie potrafimy” — pisał prymas Poniatowski w 1786 r. do oficjała łukowskiego, piętnując jako bałwochwalstwo przypadek prymitywnego kultu

W ilu sanktuariach trzymano się pilnie owych wskazań? Korygujące a wyważone słowa kościelnej zwierzchności można było przełknąć. Uderzać zaś na innych krytyków zewnętrznej a kosztownej pobożności, broniąc jej na równi z rzeczywistymi świętościami. Przeciwnikom wystawnych koronacji obrazów, zatroskanym o potrzeby społeczne i pusty skarb, zarzucano niedostatek czci dla NMP, oziębłość w wierze, czy wręcz uleganie wpływom innowierczych. Deklaratywny, bogaty w emocje a oszczędzający intelektu, nazbyt zmateralizowany kult, skupiony na doczesnym i wiecznym ubezpieczeniu jednostki, zbyt często brał rozbrat z *Dekalogiem*. Zaniedbywanie obowiązków żołnierskich i skłócenie wzajemne nie przeszkadzało konfederatom barskim w żarliwej czci dla wizerunków Maryjnych<sup>104</sup>. Głosy oświeconych chrześcijan, biskupów, księży czy laików, przywołujące polskiego katolika do źródeł, były raczej wołaniem na puszcy. Stanowią przeciw światłociemności elit i zapowiedź odległej przyszłości.

Peryferyjne i centralne wartości miały wracać na własne miejsce, co względne — otwierać przejrzyste perspektywę na absolutne, a wiara zdominować wierzenia. I nie był to program ani nowy, ani nie wymagający już przypomnienia w obu następnych stuleciach.

KS. JAN KRACIK

### Heilige Bilder unter den sündigen Sarmaten Zur Rezeption des kultischen Erbes

Die spontane Entwicklung der Bilderverehrung in der barocken Frömmigkeit ist besser von seinen Erscheinungsformen, der Geographie und der Statistik als von der Qualität der menschlichen Haltungen her bekannt. In dem Aufsatz werden die Unterschiedlichkeiten, aber auch die gegenseitige Durchdringung der offiziellen und der Volkstheologie behandelt. Die polnischen Synoden erinnerten an die Beschlüsse des Tridentinums hinsichtlich der Sakralkunst, die Theologen und Prediger (z.B. Jakub Wujek, Fabian Birkowski) verteidigten die Bilderverehrung

przydrożnej figury w parafii Wojcieszków („Jakiś bałamut zapewne zmyślił zjawienie się przy błotach za wsią” — informował pleban. Dziedzie postawił posąg, proboszcz go podciął. Mimo to lud, nawet kosztowną Mszą niedzielnej, garnął się tam, zostawiając „chleby kawałkami, grosze, kije i różne gałgany”, co ksiądz palił. Posesor znów przywrócił figurę, stawiając przy niej straż, skarbone i kosz na chleb). — Poniatowski do ks. Święcickiego, 8 II 1786, AKM, Producta 17.

<sup>104</sup> J. Susza, *Koronacja cudownego obrazu NMP w chełmskiej katedrze obrządku greckiego*, Berdyczów 1780 k. F5v; K. Górski, *Problematyka historyczna kultu Maryjnego*, NP t. 13: 1961 s. 245.



gegen die Calvinisten, wie Grzegorz von Żarnowiec oder Krzysztof Kraiński. Wie in der Antike im Osten, wie im Spätmittelalter im Westen, so auch im 17.—18. Jh. entschieden über den kultischen Rang eines Bildes nicht die Intellektuellen und Theoretiker, sondern die gläubigen Massen und deren Seelsorger.

Bei der Behandlung der Bilderverehrung in Polen wurde vor allem die Typologie beachtet. Es wurden verschiedene Arten von initialen und späteren Mirakeln besprochen sowie der Prozess der Anerkennung übernatürlicher Eigenschaften des Bildes dargestellt. Eine beträchtliche Rolle gegenüber den neuen und mehr verbreiteten Kulturen haben die sie verifizierenden Diözesanbehörden gespielt. Nach der Vernehmung der Zeugen wurden von ihnen die Wunder anerkannt bzw. in Frage gestellt; im letzteren Falle wurde die öffentliche Verehrung des jeweiligen Bildes untersagt. Hielt der Kult doch an, gab die kirchliche Behörde nach und — ohne über die Echtheit der Wunder zu urteilen — bewilligte ihn. Häufig wurde er durch die Geistlichkeit — insbesondere durch die Klöster — gefördert. Man beachtete die geistigen, emotionellen, ja die therapeutischen Erwartungen der Gläubigen. Davon hingen nämlich auch die Möglichkeiten der weiteren pastoralen Einwirkung, die Entwicklung und Unterhaltung des jeweiligen Heiligtums. Zur Zeit der katholischen Aufklärung erinnerten die Bischöfe (z.B. Teodor Czartoryski in Posen, Stanisław Witwicki in Luzk, Michał Poniatowski in Plozk) an die Notwendigkeit, von den Kanzeln die Gläubigen eindringlicher über die richtige Auffassung der Bilderverehrung zu unterweisen, damit diese von utilitären Haltungen zur Nachahmung der Heiligen und zur Lobpreisung Gottes übergehen können.

*Übersetzt von Juliusz Zychowicz*