

Stanisław Bylina, *Człowiek i zaświaty. Wizje kar pośmiertnych w Polsce średniowiecznej*, Polska Akademia Nauk. Instytut Historii, Warszawa 1992 ss. nlb 4, 220.

Omawiana praca poświęcona jest wierzeniom eschatologicznym głównie mieszkańców ziem polskich czasów średniowiecza. W siedmiu rozdziałach ukazuje Autor w porządku chronologicznym stosunek żywych do zmarłych, poglądy na rzeczy ostateczne, szczególną uwagę poświęcając miejscom kary, nagrody i oczekiwania na nią po śmierci. Otrzymaliśmy więc syntezę, która powstała w oparciu o szeroki i różnorodny materiał źródłowy (przekazy pisane, malowidła, znaleziska archeologiczne) i w której wyniki dotychczasowych, węższych dociekań nie są przyjmowane bezkrytycznie.

Rozdział I ukazuje słowiański świat zmarłych u progu chrześcijaństwa. Świat ten widziany był jako realistyczna kontynuacja życia ziemskiego, stąd też wzajemne wielorakie więzi między obu bytami. Autor podkreśla jednak, iż „słowiańska kraina zmarłych nie realizowała i nie odzwierciedlała ludzkich marzeń i nadziei, gdyż bez decydującego udziału żyjących niczego nie zapewniała i niczego nie oferowała duszom zaświatowym” (s. 30). W konsekwencji ułatwiło to recepcję chrześcijańskiej nauki, o czym mówi rozdział II. Obejmuje on rozważania nad miejscem, jakie eschatologia mogła zajmować w ewangelizacji Słowian. Autor stwierdza, że treści takie, choć obecne, nie były na ogół szczególnie eksponowane, a w szerszym zakresie uwzględniano je co najwyżej w nauczaniu indywidualnym.

Wobec niewielkiej liczby ubogich w informacje przekazów, próby rekonstrukcji tego, w co wierzyli duchowni na ziemiach polskich, a co za tym idzie, czego mogli nauczać, prowadzone być muszą z uwzględnieniem dalszych chronologicznie i terytorialnie analogii. Stąd też S. Bylina przywołuje zarówno zasady przyjęte w okresie reform karolińskich, jak i misję Ottona z Bambergu. Wydaje się, iż celowe byłoby przypomnienie także braku artykułu wiary o zmartwychwstaniu ciał na Sąd Ostateczny w *Credo*, zapisanym w inskrypcji odnalezionej w grobie bpa Maura. Nie do definitywnego rozstrzygnięcia jest

natomiast kwestia, czy brak ten oznacza wpływy dualizmu neomanichejskiego w ówczesnym środowisku katedralnym krakowskim¹, czy też pośrednie jedynie takie nawiązanie, które mogło być wynikiem głębokiej pogardy dla doczesności².

Rozdział III zapoznaje czytelnika z wczesnymi wyobrażeniami zaświatów. Także na ziemiach polskich wzorem były w tym względzie teksty patrystyczne. Jednym z tematów rozpowszechnionych i tutaj, którego popularność nie gasła, jak podkreśla Autor, do końca wieków średnich, było „piekło biskupów niedbałych i opieszających”. Genezy takich przedstawień upatrywać można w hasłach reformy Kościoła XI–XII w. (s. 53). Temat powyższy doczekał się późnej lecz godnej uwagi kontynuacji w obrazie Sądu Ostatecznego, które to dzieło prowincjonalnego malarstwa cechowego pierwszej ćwierci XVII w. było niegdyś własnością kościoła parafialnego w Małogoszczy³. Sceny ukazujące różnorakie aspekty wspomnianego aktu oddają w sposób wyjątkowo pełny zarówno literę Pisma, jak i potrydencką naukę Kościoła. Nie zabrakło tam więc i przestrogi głoszonej z ambony – „Ve mihi, si non evangelisavero” (1 Kor 9, 16)⁴.

Unikalnym zabytkiem przybliżającym modlitwę osobistą świeckich w Polsce wczesnopiastowskiej jest modlitewnik Gertrudy. S. Bylina zwraca uwagę na zawarte tam wątki zbawienia i potępienia. Podobnie jak niegdyś Karol Górski, skłonny jest traktować wyznania córki Mieszka II jako po części wynikające z jej stanu ducha, po części zaś oddające kulturę, która ją otaczała⁵. Wysunięta ostatnio hipoteza osłabia indywidualny wkład Gertrudy, tłumacząc jej egzaltację silnymi wówczas echem chiliizmu i eschatycznego nastawienia⁶.

¹ Ku temu skłaniała się Z. Kozłowska-Budkowa, rec.: A. Bochnak, *Grób biskupa Maura w krypcie św. Leonarda na Wawelu*, „Rocznik Krakowski” t. 30: 1938 s. 5–14, w: „Kwartalnik Historyczny” t. 53: 1939 z. 1 s. 87–88.

² W. Swoboda, *Maur*, w: *Słownik starożytności słowiańskich*, t. 3, Wrocław–Warszawa–Kraków 1967 s. 186–187.

³ Obecnie w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach.

⁴ *Corpus Inscriptionum Poloniae* (dalej cyt.: CIP), t. 1. *Województwo kieleckie*, pod red. J. Szymańskiego, z. 1. *Miasto Kielce i powiat kielecki*, wyd. B. Trelińska, Kielce 1975 nr 61; St. Michalczyk, *Sąd Ostateczny w Małogoszczy w aspekcie Pisma Św.*, „Biuletyn Historii Sztuki” (dalej cyt.: BHS) R. 23: 1961 nr 3 s. 297–299.

⁵ Por. Karol Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986 s. 36, który przypuszcza, że Gertruda pozostawała pod wrażeniem nauki o opętaniu.

⁶ Zob. H. Dobiosz, *Kerygma pokutna i przygotowanie do spowiedzi w Polsce do wydania Rytuału piotrkowskiego (1631)*, „Studia Liturgiczne”, pr. zb. pod red. J. J. Kopcia CP, t. 5, Lublin 1988 s. 274.

Autor przypomina, iż nauka chrześcijańska w pierwszych wiekach przyjmowana była najszerzej przez elity (s. 64). Obok przykładów religijnego zaangażowania świeckich trzeba jednak mieć na uwadze i przeciwnie fakty⁷. Coraz powszechniejsze ofiary na rzecz Kościoła, których istotnym, jeśli nie głównym, motywem była troska o zbawienie duszy, dokumentowano jako czyny nabożne wyższe nad inne ziemskie dokonania (s. 65). Wykładnia taka nie zawsze musiała pokrywać się z wcześniejszą nauką, która moralną stronę działalności człowieka stawiała ponad czynione przezeń darowizny⁸. Trudno bliżej określić, ile w świadomości świeckich ofiarodawców było miejsca na głoszone i do nich słowa świętych Jana Złotoustego i Bonifacego⁹. Nie widać jednak powodów, dla których, jak stwierdza S. Bylina, proste wzmianki *pro animae* pełniej objawiać mają zakres troski o byt pośmiertny ksządz i możnych niż inne dostarczane im wzory.

Dla rekonstrukcji ówczesnej dydaktyki kościelnej istotną wartość posiadają formuły maledykcyjne znane z niektórych dokumentów (s. 66–73). Stosowanie tych formuł łączyć wypada jednak przede wszystkim z oświadczeniem woli sprawcy. Tym samym materiał dyplomatyczny w dalece niepełny sposób orientuje w chronologii występowania zwyczaju, jego doniosłości oraz powszechności takich praktyk na ziemiach polskich. Zanik komminacji w dokumentach w ciągu XIII stulecia był wynikiem ogólniejszych przemian w praktyce kancelaryjnej¹⁰. Nie mniej istotna jest tu jednak obserwacja postępującego w ciągu XII i XIII w. wypierania ze świadomości elit subiektywnego postrzegania czasu i relatywności jego poczucia¹¹. Wzajemne

⁷ Zob. opinię K. Górskiego, *dz. cyt.*, s. 37.

⁸ Zob. V. H. Elbern, *Magia i wiara w złotnictwie wczesnego średniowiecza*, BHS R. 38: 1976 nr 3 s. 195–217 oraz R. Michałowski, *Princeps fundator. Studium z dziejów kultury politycznej w Polsce X–XIII wieku*, Warszawa 1989 s. 8–40, 90–94, którą to pracę uwzględniła S. Bylina.

⁹ Ze wskazaniem właściwej wartości ofiary występowało niekiedy w nowszych czasach; W. Kowalski, *Przydatność inskrypcji na argenteriach sakralnych z północnej Małopolski do badań nad kulturą staropolską*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” R. 1989 nr 2 s. 347–353. Typową dla epoki postawę prezentuje jednak proboszcz, który kazał ozdobić ufundowany przez siebie w 1776 r. dzwon inskrypcją „Krole złoto lecz kapłan kładzie na ofiarę prosty metal, Przyjm go Jezu a skróć karę”; T. Gąpczyński, *Dzwony w Wielkim Księstwie Poznańskim*, „Przegląd Kościelny” t. 2: 1902 s. 207–208.

¹⁰ Zob. *Dyplomatyka wieków średnich*, opr. K. Małeczyński, M. Bieleńska, A. Gąsiorowski, Warszawa 1971 s. 95–96 oraz passim; K. Małeczyński, *Zarys dyplomatyki polskiej wieków średnich. Część I*, Wrocław 1951 s. 75–78.

¹¹ Zob. A. Gieysztor, *Uwagi o czasie i świadomości dziejów w Polsce*

współistnienie różnych sposobów pojmowania czasu zdaje się też tłumaczyć dominację Sądu Ostatecznego nad sądem indywidualnym po śmierci człowieka, jak również nieprecyzyjność niektórych takich formuł penalnych (s. 69–72). Wolno sądzić, iż czas odczuwany subiektywnie, ograniczony konkretnym miejscem czy wydarzeniem, o wiele silniej wiązał je z biblijną Apokalipsą, którą czas linearny odsuwał na dalszą perspektywę. W tym miejscu podkreślić też należy dobrze poświadczoną na ziemiach polskich w powyższych stuleciach wiarę indywidualnego chrześcijanina w jego osobiste zbawienie¹².

Autor dowodzi, iż dziedziczny począwszy od chrześcijańskiego antyku, zespół wizji pośmiertnych losów tak jednostki, jak i ludzkości trwał w zbiorowej wyobraźni, w której trudno byłoby szukać wewnętrzznego porządku. Stan taki istniał i w następnych stuleciach. Wobec braku, jak dotąd, szerszych systematycznych analiz zasygnalizować wypada jedynie dalsze powszechne występowanie obok siebie dwu nurtów – wielkiej i małej eschatologii. Tak więc z jednej strony nagrobkowe teksty, co najmniej od ostatniej tercji XVI w., wyrażają przekonanie o pobycie duszy w niebie, z drugiej zaś – równoległe – niepokój co do wyroku w dniu Sądu Ostatecznego. Po średniowieczu przejęły czasy nowożytne również tendencję do przypisywania piekła grozy, jaką niosła ziemską rzeczywistość¹³. W królestwie Lucyfera, któremu poświęcony jest rozdział IV omawianej pracy, m. in. męki odwzorowywać miały kary spotykające przestępców¹⁴.

Wiarę w upiory – wampiry (s. 96–97) dokumentują wyraźnie przekazy znacznie bliższe wiekom średnim niż współczesny nam folklor, który przywołuje tu Autor. Stosunkowo najdokładniej znany jest przypadek pewnego szewca z Wrocławia, który 20 września 1591 r. zginął śmiercią samobójczą, co rodzina początkowo zataiła. Ponieważ duch

średniowiecznej, w: *Miscellanea Historico-Archivistica*, t. 1, Warszawa–Łódź 1985 s. 143–149.

¹² Zob. P. Skubiszewski, *Romańska płyta nagrobna w Trzemesznie i symbolika nagrobków z przedstawieniem krzyża procesyjnego*, w: *Ars una. Prace z historii sztuki*, pod red. E. Iwanoyki, Poznań 1976 s. 19–48.

¹³ Zob. ostatnio W. Kowalski, *Via universae carnis w nowożytnych pomnikach nagrobnych*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce” t. 34: 1989 s. 76–82; S. Grzybowski, *Skamieniałe żale. Staropolskie inskrypcje nagrobne, tamże*, t. 35: 1990 s. 88–89; A. Nowicka-Jezowa, *Pieśń refleksyjno-żałobna XVI–XVIII wieku*, w: *Kultura żywego słowa w Polsce*, pr. zb. pod red. H. Dziechcińskiej, Warszawa 1989 s. 185–217.

¹⁴ Trudno jednocześnie oprzeć się wrażeniu, iż piekielne wieszanie potępionych, które wg Autora (s. 91–92) zaczerpnięte zostało ze starych wizji zaświatowych, inspirować mogło również bardziej wyszukane tortury; zob. R. Po-Chia Hsia, *The Myth of Ritual Murder. Jews and Magic in Reformation Germany*, New Haven–London 1988 s. 28.

zmarłego niepokoił szerokie rzesze miejskiej społeczności, po siedmiu miesiącach zwłoki wydobyto z grobu. Jednak ani trzytygodniowe ponowne spoczywanie na marach nienaruszonego rozkładem ciała, ani jego przeniesienie pod szubienicę nie dało spodziewanego rezultatu. Gdy z początkiem maja 1592 r. żona zmarłego wyjawiała okoliczności zgonu i gdy następnie na polecenie rady miejskiej ciało rozczłonkowano, spalono, a prochy wrzucono do rzeki, duch odszedł na zawsze¹⁵. Bardziej skąpe wzmianki z różnych miejsc i lat XVII–XVIII w. dobrze poświadczają trwałość przesądu¹⁶.

„Antywspólnota potępionych”, o której traktuje rozdział V, obejmowała różne kategorie grzeszników, rekrutujących się w zasadzie ze wszystkich stanów społecznych. Brak obecności dzieci w wyobrażeniach kary wiecznej łączy Autor z przekazywaną przez piętnastowieczne rejestry cudów troską rodziców o los potomstwa zmarłego bez chrztu. Sugerowane przez S. Bylinę oddziaływanie kościelnego nauczania w tym względzie, znajduje poparcie w decyzjach władz diecezjalnych, ogłaszanych co najmniej od początku XV w.¹⁷

Świadomość istnienia – gdzieś między niebiańskim Jeruzalem a królestwem szatana – miejsc pozaziemskiej pokuty dziedziczona była przez pokolenia wraz z narastającym bogactwem niejasności i niepokojów, jakie budziła. Powoływane Autorytety nie zamykały indywidualnej interpretacji, która sięgała poza prawdy objawione. Franciszkanin Walerian Gutowski nauczał zgromadzonych w krakowskim kościele Mariackim w dzień Wniebowstąpienia NMP 1673 r., rozwijając myśl św. Bonawentury: „Otworzył nam wejściem swoim Chrystus bramę niebieską, [– –] wyprowadził z sobą wszystkie one święte dusze z otchłani wyswobodzone. Taka bowiem jest Doktorów Świętych opinia (lubo o tym pisma rzetelnego nie masz), że Chrystus, wyprowadziwszy dusze one Ojców Świętych po krzyżowej śmierci swojej z otchłani, zaprowadził je do rajy ziemskiego i tam z nimi sam przemieszkiwał aż do przedziwnego Wniebowstąpienia swojego, dopiero

¹⁵ Za P. Barber, *Vampires, Burial, and Death. Folklore and Reality*, New Haven–London 1988 s. 10–13.

¹⁶ Zob. m. in. J. Tazbir, *Polonizacja potrydenckiego katolicyzmu*, w: *Tęgoz, Rzeczpospolita i świat. Studia z dziejów kultury XVII wieku*, Wrocław 1971 s. 124–125; J. Kracik, *Duszpasterstwo parafialne w dekanacie Nowa Góra w pierwszej połowie XVIII wieku*, w: *Studia Kościelnohistoryczne* t. 2, Lublin 1977 s. 191.

¹⁷ Zob. J. Kracik, *Chrzest w staropolskiej kulturze duchowej*, „Nasza Przyszłość” t. 74: 1990 s. 192–193, 197–200; W. Wójcik, „Prawa parafialne” według polskiego ustawodawstwa partykularnego do 1564 roku, w: *Tęgoz, Ze studiów nad synodami polskimi*, Lublin 1982 s. 77–78.

z sobą [— —] wprowadził ich do nieba”¹⁸. Dalej powszechnie szanowany gwardian i kandydat do fioletów rozstrząsał kwestię, czy po zmartwychwstaniu powszechnym „błogosławione ciała” będą stały, czy siedziały w niebie, przychylając się ostatecznie za Doktorem Subtelnym do pierwszej możliwości.

Powyższa ilustracja źródłowa wskazuje, dlaczego na poziomie małomiasteczkowych i wiejskich parafii rozbudzana od wielu dziesięcioleci groza czyśca (s. 122 i n.) trwać mogła¹⁹ jako główny motyw modlitwy w intencji zmarłych. Anonimowy promotor Arcybractwa Różańcowego w podkieleckich Daleszycach dał temu głęboko osobiste świadectwo²⁰: „Wpisuję ręką moją własną dnia dzisiejszego do tego bractwa Różańca Św. wszystkich tych, kto [rzy] za żywota swego w żadnym bractwie nie byli, a nacięższe męki w czyścju cierpią, albo co już i w jakimkolwiek innym bractwie byli, ale w tym nie byli, a nacięższe męki w czyścju cierpią, z niskąd ratunku nie mają. Wpisuję rodziców, pokrewnych, dobrodziejów, nauczycieliw dobrych, przyjaciół i nieprzyjaciół moich i tych którzy co i pewnie ratunku czekają, i których powinieniem ratować, i innych wszystkich, którzy nacięższe męki w czyścju cierpią, z niskąd żadnego ratunku nie mają. I pragnę tego, aby, za tym wpisaniem ich tu w jednym w to święte bractwo, mogli być prędzej z ciężkich mąk czyścjowych wybawieni. Których raj zmówię owieczkom, jako tylko będę mógł, chcę za pomocą bożą i obiecuję ratować.

To było Dominica 21 post Pentecosten, qua erat Dominica Rosarii A. D. 1666 7 Novembris, przed obrazem Najświętszej Panny, której wielmożna u Syna swego przyczyna, ufam że mi w tej mierze dopomoże i sprawi to, że to wszystko na większą chwałę tegoż Jej kochanego Syna na więcsz ludzi pobudzeniem do gorętszego służenia w Różańcu Świętym tejże Pannie, i na większy ratunek dusz pomienionych w czyścju nacięższe męki cierpiących, a z niskąd ratunku niemających, wynidzie. Amen.

A. D. 1667 4 maj, wpisuję w toż święte bractwo już nie tylko te dusze, które w czyścju nacięższe męki cierpią, ale ogólnie cokolwiek ich jest i cierpi w czyścju, i te wszystkie, które choć nie w samym czyścju, ale gdziekolwiek indziej sprawiedliwość boska onym cierpieć

¹⁸ W. Gutowski, *Panegiryczne niektóre dyskursy duchowne i różne insze kazania [— —]*, Kraków 1675 s. 5.

¹⁹ Co poświadcza także *Modlitewny zabytek językowy z 1566 roku*, wyd. Konrad Górski, w: *Kultura i literatura dawnej Polski. Studia*, Warszawa 1968 s. 147.

²⁰ Archiwum Diecezjalne w Kielcach, Akta parafialne, sygn. II PD-1/2 k. 46 r., 51 r.

i wystaczać się za grzechy naznaczyła, i one wszystkie obiecują ratować wszelkim sposobem”.

Cytat ten pozwala wysunąć tezę, iż z upowszechnionej w późnym średniowieczu popularnej wiedzy o zaświatach, właśnie czyściec i jego okolice trwały, nie tracąc nic ze swej sugestywności²¹. Stale też wyobraźnia ludzka dążyła do konkretyzowania abstraktu według ziemskich realiów. Dlatego pochowany w 1632 r. u radomskich bernardynów Olbrycht Czarnecki wzywa z grobu — „podziemnego więzienia” o modlitwę, by „wesół” zmartwychwstał²². Tekst, bynajmniej, nie określa czy pośmiertną karę więzy²³ odbywa w grobie dusza zmarłego, czy też cierpienie jest udziałem złożonych tam kości. Mamy do czynienia raz jeszcze z pewną, nie do końca jasną kategorią bytu. Nadal jednak konkretną wartość posiada wstawiennictwo mierzone ilością modlitw, a przykład szedł z góry²⁴.

W zakończeniu Autor wraca do problemu czyśca zakładając, iż „olbrzymia większość polskich chrześcijan znała, choćby najbardziej powierzchownie, rudymenty nauki Kościoła o trzech miejscach pośmiertnego pobytu dusz ludzkich” (s. 171). Dodać należy, że jeszcze na przełomie XVI/XVII w. postulowany, powszechny zrab wiedzy religijnej oparty miał być na podstawowych modlitwach²⁵. S. Bylina przywołuje swe ustalenia z rozdziału VII, gdzie ukazane zostały poglądy na rzeczy ostateczne czeskich husytów i węgierskich franciszkanów obserwantów. Na tej podstawie skłania się do ostrożnego wniosku o wspólnym dla późnośredniowiecznej Europy środkowo-wschodniej umiarze w propagowaniu obrazów miejsc pośmiertnych.

Podzielając wahania Autora, co do wiarygodności naszych ocen zbiorowych lęków przed karą pośmiertną, wskazać wypada na źródło, które zmusza do zwrócenia na siebie uwagi w omawianym kontekście. Jedyna w swoim rodzaju, zachowana do dziś na ziemiach polskich

²¹ Polemika z protestantami sprowadzała się do odrzucenia negacji; zob. J. Bochenek, *Nauka Hozjusza o Świętych obcowaniu w świetle sporów XVI wieku*, „Polonia Sacra” t. 4: 1951 z. 1-4.

²² CIP, t. 7. *Województwo radomskie*, z. 1. *Radom i Itza wraz z regionem*, wyd. W. Kowalski, pod red. Z. Guldona, Warszawa 1992 nr 68.

²³ Por. W. Maisel, *Archeologia prawna Polski*, Warszawa-Poznań 1982 s. 141-144.

²⁴ M. in. J. Gołąb, *Pogrzeb króla Zygmunta Starego*, Kraków 1916 s. 10; por. R. E. Giesey, *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France*, Genève 1960 passim.

²⁵ M. in. H. E. Wyczawski, *Studia nad wewnętrznymi dziejami kościołnymi w Małopolsce na schyłku XVI wieku*, „Prawo Kanoniczne” R. 7: 1964 nr 3-4 s. 87-88.

polichromia z około połowy XVI stulecia w dawnej winiarni w Lublinie przedstawia m. in. Tryumf Miłości²⁶. W silnie eksponowanym kontekście pornograficznym tryumf ów przedstawiony został jako proste odwrócenie powszechnie znanego wówczas już od dziesięcioleci tematu zwycięstwa śmierci²⁷. Powstrzymując się od dalej idących wniosków zauważmy, że jest to skrajnie ostra, cyniczna opozycja do tematu, z którego czerpała. Jej metryka i recepcja pozostać muszą otwarte.

Jako całościowe ujęcie omawianej problematyki praca S. Byliny jest na gruncie polskim dziełem pionierskim. Jej walory poznawcze są trwałą wartością. Główną tego zasługą jest budowanie wniosków na faktach poddawanych stale gruntownej, rzetelnej ocenie, a temat ten, jak rzadko, wymaga ostrożnych i głęboko przemyślanych sądów. Nie zwalnia z tego, bynajmniej, znaczny przyrost liczby źródeł w epoce nowożytnej, a udowodnienie takiej konieczności było jedną z intencji recenzenta.

²⁶ J. E. Dutkiewicz, *Malowidła z XVI w. w tzw. Winiarni w Lublinie*, „Studia Renesansowe” t. 2: 1957 s. 190–194.

²⁷ Z polskich autorów szerzej J. Białostocki, *Vanitas. Z dziejów obrazowania idei „Marności” i „Przemijania” w poezji i sztuce*, w: Tęgoż, *Teoria i twórczość. O tradycji i inwencji w teorii sztuki i ikonografii*, Poznań 1961 s. 111–114. W ogólnym stanie badań orientuje J. Cohen, *Death and the Danse Macabre*, „History Today” no. 32: 1982 s. 35–40.