

Beata Wojciechowska – Kielce

KOŚCIÓŁ WOBEC FOLKLORU W POLSCE XIV I XV WIEKU

Problemy wiary i pobożności zbiorowej u schyłku średniowiecza są już od kilkudziesięciu lat przedmiotem intensywnych badań i analiz. Niewątpliwie postawy ludzi wobec *sacrum*, ich zachowania i praktyki, a także wyobrażenia i uczucia religijne poddawane były różnorodnym naciskom. Istotną rolę w tym wzajemnym oddziaływaniu odgrywały elementy starej kultury ludowej, wpływające na przemieszczanie intencji religijnych i magicznych, przejawiających się w sposobie myślenia, określonych postawach, gestach, rytach i obrzędowości. Ów synkretyzm religijny kształtował się pod nadzorem Kościoła, za pośrednictwem elit intelektualnych i religijnych, kleru parafialnego i zakonnego¹.

Badając zjawiska kultury średniowiecznej z zakresu mentalności i wyobraźni zbiorowej, zasadne wydają się pytania o możliwość zejścia do poziomu ludzi prostych i niewykształconych. Owi *illiterati et idiotae* nie pozostawili bowiem po sobie bezpośrednich świadectw swych myśli, odczuć i wyobrażeń. Spojrzenie na prastare, przedchrześcijańskie warstwy słowiańskich

¹ Por. K. Baumann, *Aberglaube für Laien. Zur Programmatik und Überlieferung spätmittelalterlicher Superstitionenkritik*, t. I–II, Würzburg 1989; K. Bracha, *Teolog, diabeł i zabobony. Świadectwo traktatu Mikołaja z Jawora „De superstitionibus” (1405)*, Warszawa 1999; D. Harmening, *Superstitio. Überlieferungs und theoriegeschichtlicher Untersuchungen zur kirchlich-theologische Aberglaubenliteratur des Mittelalters*, Berlin 1979; tenże, „*Contra Paganos*” = „*Gegen die vom Dorfe*”? *Zum theologischen Hintergrund ethnologischer Begriffe*, „*Jahrbuch für Volkskunde*”, 1996, s. 126–138; tenże, *Anthropologie historique ou herménéutique littéraire. Une critique ethnographique des sources médiévales*, „*Ethnologie Française*”, 27 (1997), s. 445–455; R. Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1990; C. Watkins, „*Foklore*” and „*Popular Religion*” in Britain during the Middle Ages, „*Folklore*” 115 (2004), s. 140–150; N. Tanner, *The Ages of Faith: Popular Religion in Late Medieval England and Western Europe*, London – New York I. B. Tauris, 2009.

wyobrażeń o świecie ułatwili teologowie i kaznodzieje, którzy skrupulatnie zapisywali tradycyjne wierzenia oraz praktyki ludowe, aby je napiętnować jako błędy czy wynaturzenia w wierze i kulcie chrześcijańskim. Dydaktyka Kościoła w trosce o swą skuteczność godziła się na różne ustępstwa wobec tradycyjnego obrazu świata tkwiącego w umysłach i wyobraźni wiernych świeckich².

Pytanie o to, jak daleko sięgał kompromis pomiędzy praktykami o przedchrześcijańskiej genezie a chrześcijańskimi treściami i wyobrażeniami jest z wielu względów zasadne i frapujące. Odpowiedzi na nie udzielają XIV i XV-wieczne statuty synodalne, teksty kazań oraz rozważania teologów, uczonych i kronikarzy, którzy podejmowali problematykę postaw i zachowań wiernych, wyrastających z rodzimej tradycji. Konfrontacja Kościoła z treściami, jakie kryły się za dorocznymi obrzędami zawiera problematykę bogatą i złożoną. Już od II poł. XIV stulecia, a szczególnie w XV w. widoczna jest intensyfikacja nauczania wiernych na poziomie parafii, przejawiająca się w rudymen-tarnej katechezie oraz w dbałości o zrozumienie wśród prostych słuchaczy. Parafia była bowiem miejscem przekazywania wartości religijnych, kształtowania postaw i zachowań właściwych danemu kręgowi społecznemu. W kościele parafialnym wierni chrzcili dzieci, zawierali małżeństwa, przynajmniej raz w roku spowiadali się i przyjmowali Komunię św., a zatem uczestniczyli w ważnych wydarzeniach życia religijnego. Stanowili więc wspólnotę, którą konstituowały miejsca kultowe, wspólny patron, cmentarz, uczestnictwo w obrzędach, wreszcie osoba plebana, będącego pośrednikiem między całą społecznością parafialną a światem *sacrum*³.

² Por. S. Bylina, *Kultura ludowa Polski i Słowiańszczyzny średniowiecznej*, Łowicz – Warszawa 1999; tenże, *Chryścianizacja wsi polskiej u schyłku średniowiecza*, Warszawa 2002; *La Christianisation des campagnes. Actes du colloque du C.I.H.E.C. (25–27 août 1994)*, édités sous la dir. de J.-P. Massaut et M.-E. Henneau, t. I-II, Bruxelles/Bruksel – Rome 1996; *Christianity in East Central Europe. Late Middle Ages (Proceeding of the Commission Internationale d’Histoire Ecclésiastique Comparée*, Lublin 1996, Part 2, ed. J. Kłoczowski, P. Kras, Lublin 1999; B. Wojciechowska, *Od Godów do św. Łucji. Obrzędy doroczne w Polsce późnego średniowiecza*, Kielce 2000; M. Olszewski, *Świat zabobonów w średniowieczu. Studium kazania o zabobonach Stanisława ze Skarbimierza*, Warszawa 2002; T. Wiślicz-Iwańczyk, *Zarobić na duszne zbawienie. Religijność chłopów małopolskich od połowy XVI do końca XVIII wieku*, Warszawa 2001; K. Bracha, *Magie und Aberglaubenskritik in den Predigten des Spätmittelalters in Polen*, w: *Religion und Magie In Ostmitteleuropa. Spielräume theologischer Normierungsprozesse in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, hg. T. Wunsch, Berlin 2006, s. 197–215; S. Bylina, *Religijność późnego średniowiecza. Chrześcijaństwo a kultura tradycyjna w Europie środkowo-wschodniej w XIV–XV w.*, Warszawa 2009.

³ Por. E. Wiśniowski, *Kościół parafialny i jego funkcje społeczne w średniowiecznej Polsce*, „*Studia Theologica Varsoviensia*”, 7 (1969), nr 2, s. 187–265; S. Bylina, *Chryścianizacja wsi...*, dz. cyt., s. 15–45; tenże, *Przestrzenie sakralne mieszkańców*

Czternasto- i piętnastowieczne synody prowincjonalne i diecezjalne dały m.in. istotne wytyczne do pracy duszpasterskiej. Kładły nacisk na poziom życia duchownych i jego funkcje, wiążące się ze sprawowaniem mszy świętej oraz udzielaniem sakramentów. Poprzez bardzo szczegółowe niekiedy wskazówki przeznaczone dla kleru parafialnego przekazywały one bardziej lub mniej sprecyzowaną strategię postępowania Kościoła wobec ludzi świeckich, ustalały stosunek do ich praktyk i wierzeń. Biskup krakowski Wojciech Jastrzębiec sugerował, iż słuchaczom prostym i niewykształconym należy mówić o kwestiach ważnych i dla nich użytecznych w sposób jasny, a zarazem zwięzły⁴. Przypominano również duszpasterzom o obowiązku głoszenia w każdej niedzielę kazania na tematy związane z Pismem Świętym. Ta podstawowa forma edukacji religijnej wiernych w coraz szerszym zakresie obejmowała w XV w. kościoły wiejskie. W statutach synodalnych biskupa diecezji chełmskiej Jana Biskupca (po 1434 r.) kładziono nacisk na nauczanie oraz przypominanie wiernym o podstawowych obowiązkach chrześcijańskich, fundamentalnych zasadach wiary i najważniejszych modlitwach: *Ojcze nasz*, *Zdrowaś Maryjo* i *Wierzę w Boga*. Zalecano, aby plebani opowiadali wiernym o miłosierdziu, nakłaniali ich do słuchania kazań, udziału w pielgrzymkach, do częstej spowiedzi, do uiszczania dziesięcin i do coniedzielnego uczęszczania do kościoła⁵.

Pojawienie się w polskim materiale pochodzenia kościelnego informacji o zwyczajach określanych mianem zabobonnych może wskazywać na zainteresowanie się teologów i duszpasterzy kulturą tradycyjną. Wydaje się, iż w tym wzajemnym przenikaniu się dziedzictwa przedchrześcijańskiego, po części miejscowego pochodzenia, z chrześcijańskim systemem wartości niebagatelną rolę odegrało duchowieństwo parafialne, które pośredniczyło we współistnieniu owych dwóch warstw.

Część obrzędów, praktyk i zwyczajów dorocznych była aprobowana przez Kościół. Zakazy i przyzwolenia, postawy hermetyzmu i otwartości były zjawiskami stałymi w spotkaniach Kościoła z tradycyjną kulturą ludową. Jawna akceptacja części ludowych zwyczajów i praktyk przeplatała się z naganą, upominaniem i przekonywaniem. Teologowie i kaznodzieje określali je jako *superstitiones* i *errores, traditiones paganorum, ritus paganorum* lub *relictae idolatriae antiquae*. Były to określenia wartościujące, wskazujące

wsi u schyłku średniowiecza, w: *Animarum cultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu*, t. 1. *Struktury kościelno-publiczne*, red. H. Manikowska, W. Brojer, Warszawa 2008, s. 191–227; I. Skierska, *Obowiązek mszalny w średniowiecznej Polsce*, Warszawa 2003, s. 69–80.

⁴ Por. *Statuta Alberti Jastrzębiec episcopi Cracoviensis (1423)*, w: „Starodawne Prawa Polskiego Pomniki” (dalej SPPP), t. 4, Kraków 1875, s. 77–79.

⁵ *Concilia Poloniae. Najdawniejsze statuty synodalne diecezji chełmskiej z XV w.*, wyd. J. Sawicki, t. 4, Lublin 1948, s. 168.

na to, iż owe warstwy kultury tradycyjnej były znane z piśmiennictwa teologicznego. Pojęć *superstitiones* i *errores* często nie rozgraniczono, utożsamiając z nimi liczne zjawiska różnego pochodzenia. W ujęciu polskich kaznodziejów i teologów zabobonami i błędami okazywały się ludowe praktyki magiczne: lecznicze lub zapobiegawcze, niosące urodzaj i dostatek, posługiwanie się amuletami, wykorzystywanie dla celów doczesnych przedmiotów poświęconych i znaków chrześcijańskich, nieaprobowane przez Kościół praktyki związane z kultem świętych, różnego rodzaju wróżby itd. Nie zgadzając się z istotą i formą zewnętrzną obrzędów, autorzy omawianych przekazów starali się wyodrębnić szczególnie rażące zachowania⁶.

Istotnym przedmiotem oddziaływania Kościoła na życie religijne świeckich był kalendarz liturgiczny, który nakładał się na rok obrzędowości ludowej. Życie wyznaczały pory roku z ich terminami stałych prac wiejskich, czasy nowiu i pełni księżyca, okresy długich i krótkich dni i nocy oraz niedziele. Silniejsze, uroczyste akcenty w cyklu rocznym to święta najwyższej rangi: Boże Narodzenie z Wigilią, Wielkanoc, Zielone Świątki. Kalendarz kościelny nakazywał ponadto obchodzenie dni świętych w zasadzie według *Martyrologium rzymskiego*, jednak rozliczne tradycje lokalne wzbogacały tę panoramę uroczystości. Poza wyżej wspomnianymi ważne były święta Matki Boskiej Gromnicznej (2 II, Oczyszczenia NMP), św. Jerzego i św. Wojciecha (23 IV), św. Marka (25 IV), Bożego Ciała, Matki Boskiej Zielnej (15 VIII, Wniebowzięcia NMP), św. Marcina (11 XI), św. Mikołaja (6 XII), św. Łucji (13 XII). Święta te kojarzono z następowaniem zmian astronomicznych, meteorologicznych i gospodarczych. Do nich wyraźnie nawiązywały zabiegi magiczne, obrzędy, praktyki, a także zwyczaje doroczne. Następowало wówczas przemieszanie treści, wątki tradycyjne współgrały z ideami chrześcijańskimi.

W średniowiecznej obrzędowości tradycyjnej wyróżniał się zimowy cykl świętowania. Kumulował on zimowe przesilenie dnia z nocą, przejście od staro do nowego roku i narodziny Jezusa. Symbolika owego czasu granicznego była złożona. Czynności, głównie o wróżebnym charakterze, podejmowane w Wigilię oraz Boże Narodzenie miały wspólny cel: zapewnić na czas do przyszłego święta powodzenie w domu i w oborze, na polu i w sadzie. W te dwa dni wszystko nabierało symptomatycznego znaczenia.

Punktem kulminacyjnym była poprzedzona postem wieczerza wigilijna, wywodząca się zapewne z dawnego święta dostatku i pomyślności. Rozpoczęła ją z chwilą pojawienia się na niebie pierwszej gwiazdy. Był to czas końca pracy, przygotowań i zasiadania do stołu. Jan z Holešowa ganił tych, którzy ten wigilijny wieczór spędzali na obżarstwie, opilstwie oraz grze w kości,

⁶ Por. S. Bylina, *Kościół a kultura ludowa w Polsce późnego średniowiecza*, w: *Literatura i kultura późnego średniowiecza w Polsce*, red. T. Michałowska, Warszawa 1993, s. 197–215.

mającej wskazywać powodzenie bądź nieszczęście w najbliższym roku⁷. Skargi na tego rodzaju wróżby spotykamy także w zbiorze kazań krakowskich z 1407 r., w kazaniu na Boże Narodzenie: „Multi enim sunt, qui ubi deberent gaudere de hac nativitate spiritali, illi gaudent de voluptate carnis et ludo taxillorum, quem heri vespere fecerunt”⁸. Zachowania te miały na celu obłaskawienie niepewności nadchodzącego w nowym roku losu. Obraz, jaki ukazywały poczynania i praktyki magiczne, dotyczył osobistych losów człowieka i wielu istotnych dla niego spraw: zdrowia albo choroby, długości życia, szczęścia osobistego, bogactwa, płodności ludzi i zwierząt, urodzaju w polu. Zakazy wykonywania pewnych czynności oraz normy regulujące zachowania ludzkie w wigilię Bożego Narodzenia lub Nowy Rok powstały na gruncie przeświadczenia, że pomyślnie rozpoczęty rok daje dobry prognostyk na cały okres. Stanisław ze Skarbimierza (zm. 1431 r.) prawnik, kaznodzieja, profesor i rektor Uniwersytetu Krakowskiego, autor kilku kazań o zabobonach, ganił tych rolników, którzy rano w dzień Bożego Narodzenia nie chcieli dać ognia sąsiadom, aby w przyszłości nie spotkało ich nieszczęście⁹. Potępiał również tych, którzy w tym czasie nie wymawiali słowa „wilk”, by ocalić owce od wilczych zębów¹⁰. Bezpieczeństwo zwierzętom miał też zapewnić praktykowany w Nowy Rok zwyczaj obchodzenia domów przez pasterzy i rozdzielania gałęzi, którymi wpędzano bydło do stada. Gałązek tych nie można było odbierać gołą ręką, a z ich rozkwitania wrócono o przychówku zwierząt¹¹.

W dzień Oczyszczenia Najświętszej Marii Panny (2 II), z okazji święcenia gromnic, wrócono sobie wzajemnie z wylewającego się na rękę wosku i szybkości gasnącego płomienia, nie zaniedbując przy tym obejścia całego domu z zapaloną świecą dla zabezpieczenia go przed nieszczęściami. Tymi świecami wypalano także krowom sierść w kształcie krzyża¹². XV-wieczne zapiski wskazują, że gromnic używano również w czasie burzy dla ochrony przed piorunami i gradami¹³. Zgodnie z rytuałem katolickim gromnice zapalano

⁷ Por. Jan z Holešova, *Largum sero*, wyd. A. Brückner, w: *Przyczynki do dziejów języka polskiego*, seria 4, Rozprawy Wydziału Filologicznego Akademii Umiejętności, 1916, t. 54, s. 323–325.

⁸ Rękopis BJ 1619, k. 89a.

⁹ Por. Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, cz. 2, wyd. B. Chmielowska, Warszawa 1979, s. 88–89. Był to potępiony przez Kościół stary zabobon, który zabraniał w kalendy styczniowe wydawania komukolwiek z domu ognia. Wspomina o tym św. Augustyn, *Sermo* 129: „sunt Kalendae Ianuaris auguria observent ut focum de domo sua [...] cuicumque petenti non tribuant”. *Patrologia Latina*, t. 44, Paris 1855, s. 1325.

¹⁰ Por. Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, dz. cyt., s. 88–89.

¹¹ Por. tamże, s. 92.

¹² Por. tamże, s. 86.

¹³ Por. A. Brückner, *Z rękopisów petersburskich, I: Kazania husyty polskiego*, „Prace Filologiczne”, 4 (1893), s. 570: „Ut grandines hec candelae benedictae fugarent, quod ideo in vulgari vocant eas gromnicze” (zapiska z ok. 1450 r.).

także przy konających. Gromnice przechowywano najczęściej za świętymi obrazami wraz z poświęconymi palmami lub na górnej belce podtrzymującej powałę sufitu. Z późnego średniowiecza wywodzi się zapewne wiara, że Matka Boska Gromniczna jest opiekunką zagród i ludzi, chroniącą przed napaściami wilków.

W dniu św. Błażeja (3 II) święcono jabłka, które miały zabezpieczać od bólu gardła, i świeczki zwane nieco później błażekami. Świece te miały przeciwdziałać chorobom gardła oraz zadławieniom. Forma przysłowia „święty Błażej gardła zagrzej” wskazuje na jego średniowieczną proveniencję¹⁴. Można też przypuszczać, że było to swego rodzaju zamówienie czy też formuła zaklęcia używana przez prostych ludzi, lub może nawet duchownych przy obrzędach związanych ze święceniem gromnic w dniu 2 lutego bądź błażek dnia następnego.

W Środę Popielcową rozsypywano poświęcony popiół albo mieszano go z ziemią, by uchronić kapustę od robaków. W pierwszą niedzielę Wielkiego Postu niektórzy spożywali młode zawiązki listowia lub podczas czytania Ewangelii dla zapobieżenia bólowi oczu, wypowiadali werset: „Błoto uczynił Pan ze śliny”¹⁵. Praktyka pisania i wypowiadania słów świętych w nadziei uzyskania określonych celów była dość rozpowszechniona. Słowom tym przypisywano niezwykłą moc, a ich wypowiedzenie lub zapisanie na kartkach, płytkach metalowych czy owocach miało przynieść pożądany skutek. Odgrywały one zatem rolę amuletów. Zawieszane na szyi albo noszone przy sobie, w języku staropolskim zwane nawęczami, zapewniały stałą ochronę przed groźącymi nieszczęciami.

Wiele ludowych zwyczajów wiosennych zrosło się z Wielkanocą oraz dniami ją poprzedzającymi. Wielkanocny okres świąteczny rozpoczynała Niedziela Palmowa, której towarzyszyły różnorodne praktyki zabezpieczające ludzi i zwierzęta domowe od chorób, a pola uprawne od klęsk. W ten dzień mieszkańcy wsi, miasteczek i miast przynosili do kościołów do poświęcenia palemki w postaci gałązek wierzbowych z bażkami, które połykano przeciw bólowi gardła, a z gałązek paschalnych wykonywano małe krzyże¹⁶. W Wielką Sobotę po zakończeniu liturgicznych obrzędów związanych z rozpaleniem i święceniem nowego ognia, miały miejsce praktyki niezwiązane z rytuałem kościelnym. Gryziono – jak pisał Stanisław ze Skarbimierza – воск paschalny

¹⁴ J. Krzyżanowski, *Mądrej głowie dość dwie słowie*, t. 1, Warszawa 1985, s. 70–71.

¹⁵ Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, dz. cyt., s. 87.

¹⁶ Por. M. Kowalczykówna, *Tańce i zabawy w świetle rękopisów średniowiecznych Biblioteki Jagiellońskiej*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej”, 34–35 (1984–1985), s. 11; też, *Wróżby, czary i zabobony w średniowiecznych rękopisach Biblioteki Jagiellońskiej*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej”, 29 (1979), nr 1–2, s. 11, p. 23.

lub gromadzono poświęconą wodę stopioną z woskiem w niezbyt jasnych zamiarach. Przechowywano także nadpalone w poświęconym ogniu kije, aby nimi leczyć konie i inne zwierzęta. Również tymi nadpalonymi prętami kopano wgłębienia przeciwko robakom. Głównie z poświęconego ogniska wrzucano w czasie burzy do ognia, żeby ochronić się przed błyskawicami¹⁷. Światło Zmartwychwstania było symbolem ciepła i pozytywnej energii, która zespałała się z nadchodzącą wiosną. Wierzono zatem w skuteczność rytuałów chrześcijańskich, wykorzystując je i sprawdzając przy określonych zajęciach gospodarskich. Rolnikowi była niezbędna wiedza w zakresie magii rolniczej, której celem było zapewnienie dobrych rezultatów działalności gospodarczej. Dlatego w dzień Paschy, aby zapewnić sobie jak najobfitsze plony i aby nie były one zniszczone przez rdzę, kąkol i inne chwasty, nożem, którym cięto poświęcone mięso, odcinano symboliczne zawiązki owoców¹⁸. Te krótkotrwałe – w sensie czasu wykonywania, a nie oddziaływania – praktyki magiczne czyniono w dniu uważanym za początek pewnego dłuższego okresu. W wielkanocny poranek rolnicy okrażali z krzyżem pola, co było związane z pobudzeniem płodności oraz intencją urodzaju¹⁹. Kościół próbował wyjść naprzeciw tego rodzaju praktykom przez wprowadzenie, w dniu św. Marka (25 IV) lub w krzyżowe dni w maju, uroczystego obchodu pól, połączonego z poświęcaniem ich przez kapłana. Celem procesji było uproszenie Boga o dobre plony. Skuteczność rytów rolnych została zatem uzależniona od sposobu funkcjonowania w kulturze ludowej składników religii chrześcijańskiej.

W okresie wiosennym w polskiej kulturze tradycyjnej praktykowano wiele zwyczajów związanych z dniami świętymi, opiekujących się niektórymi zajęciami gospodarskimi. Do takich należał dzień świętych Jerzego i Wojciecha (23 IV), będących patronami pasterzy i bydła, o czym wspominają późnośredniowieczne wzmianki źródłowe i co potwierdza późniejszy folklor. Był to dzień rytualnego przygotowania pastwisk, doglądania pól i dbałości o zwierzęta gospodarskie. Z cyklem przypadającym między Wielkanocą a Zielonymi Świątkami związały się obrzędy ludowe powitania pory wiosennej i początku roku rolniczego, a stosowane wówczas praktyki magiczne miały zapewnić pomyślność oraz urodzaj. Przed wyruszeniem w pole na wiosenną orkę, okręcano rogi wołów chmielem lub skrapiano je prawdopodobnie święconą wodą²⁰. Zapewne także wiosenny siew poprzedzany był nieznanymi nam w szczegółach zwyczajami. W świadomości społeczeństw rolniczych dużą wagę przykładano do pierwszych działań gospodarczych, otwierających nowy cykl vegetacyjny. Uważano, że wpływają one decydująco na rozwój

¹⁷ Por. Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, dz. cyt., s. 85, 92.

¹⁸ Por. tamże, s. 85.

¹⁹ Por. tamże, s. 93.

²⁰ Por. Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, dz. cyt., s. 85.

roślin, że są swoistym zabiegiem zaklinalnia przyszłego urodzaju, dostatku i szczęścia.

W okresie Wielkanocy, w dzień św. Marka (25 IV), w dni krzyżowe lub w okresie Zielonych Świątek odbywało się uroczyste, gromadne obchodzenie pól. Były to tzw. procesje rogacyjne, organizowane w celu uproszenia Boga o dobre urodzaje, obfite plony i zachowanie tego wszystkiego wraz z ludźmi od klęsk żywiołowych. Procesje te przypadały w okresie wzrostu i kwitnienia roślin, a zarazem dość częstych i groźnych dla upraw burz, nawałnic czy gradów. Odzwierciedlały zatem troskę rolnika o zboże oraz warzywa i były formą modlitwy błagalnej o błogosławieństwo pól i odwrócenie nieszczęść. Moc skoncentrowana w niesionym krzyżu promieniowała na biorących udział w tym pochodzie i rozpraszała się po polach i łąkach. Wierze w magiczną siłę procesji przypisać należy zwyczaj zabierania do domów ziół, roślin i gałązek zbieranych ołtarze wystawiane z tej okazji²¹. Miały one chronić ich posiadaczy od nieszczęść, a pola ocalić od burz, gradów czy szkodników. Z tego przeświadczenia zrodziła się nieco późniejsza praktyka święcenia wianuszków uplecionych z różnych ziół polnych i ogrodowych. Uchodziły one za skuteczny środek leczniczy i były pieczołowicie przechowywane przez cały rok. Zawieszano je nad oknami, drzwiami i wejściami do stajen lub obór. Warto dodać, że analogiczne praktyki miały miejsce w czasie procesji Bożego Ciała, będącej zjawiskiem typowo miejskim²².

Podobną rolę odgrywało w czasie sobótek świętojańskich ziele bylicy i łopianu. Zabobonne zachowania owej nocy młodych dziewcząt i chłopców, polegające na otaczaniu głowy bylicą, nacieraniu włosów olejem, Stanisław ze Skarbimierza uważał za postęпки, które nie służą umocnieniu wiary chrześcijańskiej. W zamian proponował wspólne nocne czuwanie świeckich i księży, co zapobiegałoby nieprawościom²³. Nie odrzucając zatem konieczności obchodzenia wigilii świętojańskiej, uczony teolog starał się wprowadzić ją w ramy praktyk kościelnych, a tym samym oczyścić z treści należących do zachowań o podłożu magicznym.

Próba sklasyfikowania owych niegodnych poczynań prowadziła teologów i kaznodziejów do uchwycenia kryteriów potępienia praktyk i zwyczajów dorocznych. Na pierwsze miejsce wysuwano argumenty związane ze sprawami czystości wiary i kultu, a także wskazywano postawy uznawane za

²¹ Por. tamże, s. 93.

²² Por. H. Zaremska, *Procesje Bożego Ciała w Krakowie w XIV–XVI w.*, w: *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, red. B. Geremek, Warszawa 1978, s. 39; Z. Zalewski, *Święto Bożego Ciała w Polsce do wydania rytuału piotrkowskiego (1631)*, w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, t. 1, Lublin 1973, s. 133–138.

²³ Por. Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, dz. cyt., s. 86.

błędne czy sprzeczne z postulowanymi postawami chrześcijańskimi. Chodziło o stopniowe eliminowanie świata tradycyjnych wierzeń i wprowadzanie zamiast niego elementów wyłącznie chrześcijańskich. W łączeniu wielu zabiegów i praktyk, formuł i gestów ze świętami chrześcijańskimi nie dopatrywano się przejawów dewocji ludowej, ale form zanieczyszczających wiarę chrześcijańską. Potrzebę korygowania zabobonnych zachowań uzasadniały też liczne zagrożenia czyhające na ludzi, zwłaszcza na niewiasty, w czasie nocnych zabaw. Granice zakazu i aprobaty w odniesieniu do wielu praktyk, jak również zwyczajów popularnych są trudne do uchwycenia czy wyodrębnienia.

Orzeczenia biskupów oraz ustawy synodów niejako naturalnie operowały elementem zakazu. W ustawach synodalnych biskupa poznańskiego Andrzeja Łaskarzowica z 1420 r., nakładających na kler parafialny obowiązek walki z nieaprobowanymi wierzeniami i obrzędami, powtarzał się zwrot *zabronicie*, obok rzadziej występujących sugestii w formie *powstrzymacie* czy *przestrzegajcie*²⁴. Późnośredniowieczne źródła polskie nie utożsamiają ludowych obrzędów, praktyk i wierzeń z pozostałościami pogaństwa. Pojęcia *traditiones paganorum* lub *relictae idolatriae antiqua*, funkcjonujące od stuleci w Kościele zachodnim, traciły swoje wartościujące znaczenie w ocenie przejawów kultury ludowej. Określenie „przeżytki pogaństwa” rzadko występuje w polskich statutach synodalnych XV stulecia. Statuty synodalne diecezji krakowskiej z 1408 r. jako obrzęd pogański piętnowały zielonoświątkowe „cantus paganici”, w których miano przywoływać idole i oddawać im cześć²⁵. Biskupi sporadycznie dostrzegali konieczność przypominania pogańskiej genezy ludowych obrzędów, znacznie częściej uzasadniając zakazy i napominania odmienną argumentacją. Ustawy synodalne, jako teksty o charakterze normatywnym, skierowane do duchownych, posługiwały się nieco inną retoryką niż autorzy kazań i traktatów teologicznych. Ci ostatni piętnowali wszystkie występki przeciwko czystości wiary i kultu, sięgając do prostych i zrozumiałych argumentów doktrynalnych, etycznych, a także praktycznych i rozumowych. Podkreślano, że wspomniane występki są źródłem grzechu i obrazy Boga oraz że są bezskuteczne.

Postawy przedstawicieli Kościoła nawiązujących kontakt ze światem folkloru były zróżnicowane. Duża część zajmowała stanowisko umiarkowane, podchodząc do całego zespołu obrzędów i obyczajów tradycyjnych z pewną dozą tolerancji. Dostrzegali w nich zespolenie ludzi z przyrodą oraz nieszkodliwe elementy ludyczne, wypływające z natury ludzkiej, starali się natomiast przeciwdziałać zabiegom niezgodnym z etyką chrześcijańską. Takie

²⁴ *Statuta synodalia Andreae, episcopi Posnaniensis*, w: SPPP, t. 5, cz. 1, Kraków 1877, s. XXV–XXVII, XXXII.

²⁵ Por. *Statuty diecezjalne krakowskie z roku 1408*, wyd. B. Ulanowski, w: „Archiwum Komisji Historycznej”, t. 5, Kraków 1889, s. 27.

stanowisko zajmował m.in. Stanisław ze Skarbimierza, który był przekonany, iż jest świadkiem nieustannego rozmnażania się nowych błędów i nieprawych żądz. Zwracał uwagę, iż z jednej strony wyznaje się wiarę katolicką, a z drugiej szuka się szczęścia we wróżbach, wierzy się w odgadywanie losu, przepowiednie i inne zabiegi o charakterze magicznym. W swej argumentacji Stanisław ze Skarbimierza posługiwał się oprócz wyżej wspomnianych, także przesłankami racjonalnymi. Wskazywał więc, iż pomyślność człowieka i bogactwo jego dobytku nie może zależeć od stosu nagromadzonych gałęzi, zdrowia zaś nie przywróci nitka używana przy chorobie zwanej „miara”, lecz odpowiednie środki i leki²⁶. Podkreślał, że błędne zachowania trudno wykorzenić z powodu próżności ludzkich umysłów. Nie aprobując wielu zachowań, posługiwał się argumentacją z zakresu doktryny chrześcijańskiej. Tłumaczył wiernym, którzy każą umierającym i konającym, by powiadomili o swoich dalszych losach pozostających przy życiu, że jest to niemożliwe. Umarli bowiem, jako potępieni, pozostają w okowach i nie mogą wrócić, lub jako święci są na zawsze wpatrzeni w Boga i nie powiedzą nic, póki On ich nie pošle, albo są skępowani w czyśćcu i nie mogą objawiać się ludziom bez rozkazu Boga²⁷. Stanisław potępiał jako zabobonne sposoby przeciwdziałania powrotom zmarłych. Wymieniał wśród nich rozsypywanie popiołu przed progiem domu zmarłego człowieka oraz zakopywanie pod progiem jakiś przedmiotów²⁸. Praktyki te przypisywał kobietom i mężczyznom, starcom i młodzieży. Próg domu pełnił funkcję graniczną, oddzielającą żywych od zmarłych. Miał chronić przed niepożądanymi powrotami z zaświatów pochowanych zmarłych. W innym kazaniu Stanisław ganił tych, którzy składali ofiary demonom, prosili je o coś lub wykładali dla nich trochę jedzenia na roślinach i drzewach²⁹. Autor kazania nie wskazał jednoznacznie związku między demonami domowymi a duszami przodków, lecz pokazał podobieństwo w zakresie troski o obydwie kategorie istot z tamtego świata. Jakub z Paradyża (ok. 1383–1464), wybitny uczony i teolog, również wypominał wiernym, iż niektórzy proszą o radę i wypytują stare kobiety o miejsce pobytu swojej zmarłej matki³⁰. Nawiazanie kontaktu ze zmarłymi w ich własnym świecie, poza siedzibami ludzkimi, na rozstajach dróg, na mogiłach albo w innych miejscach, miało na celu skłonienie dusz do podzielenia się z żywymi wiedzą o przyszłości. Zmarłym bowiem

²⁶ Por. Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, dz. cyt., s. 88–89, 92–93.

²⁷ Por. tamże, s. 87.

²⁸ Por. tamże.

²⁹ Por. Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones super „Gloria in excelsis”*, wyd. R. M. Zawadzki, Warszawa 1978, s. 104.

³⁰ Por. Jacobus de Paradiso, *De erroribus et moribus christianorum modernorum* w: Jakub z Paradyża, *Wybór tekstów dotyczących reformy Kościoła*, wyd. S.A. Porębski, Warszawa 1978, s. 305.

jako istotom przynależnym do innego już świata przypisywano znajomość jego tajemnic oraz możliwość ujawniania znaków o wieszczym charakterze, dotyczących przyszłych losów ludzi. Kaznodzieje wskazywali jednak bezzasadność dążeń do uzyskania wiedzy o pośmiertnym losie swoich bliskich i uznawali takie zachowania za grzeszne. Wydaje się, iż surowiej traktowano zwyczaje powtarzane cyklicznie (karmienie i ogrzewanie przybyszów z tamtego świata w Wielkim Tygodniu) niż praktyki okazjonalne, wiążące się ze śmiercią i pogrzebem. Wierzenia te sprzeciwiały się akcentowanemu w nauce Kościoła niematerialnemu charakterowi duszy ludzkiej, pozbawionej ziemskich potrzeb, oraz ograniczeniu komunikacji między zaświatami a ziemią. Kościół uważał także za zabobonne praktyki mające na celu zabezpieczenie się przed śmiercią, np. poprzez noszenie odpowiednich amuletów.

Popularne wierzenia, praktyki i zachowania łączono z określonymi rodzajami grzechów bądź widziano w nich okoliczności sprzyjające bałwochwalstwu, świętokradztwu, obrazie imienia Bożego, grzechom nieczystym. Stosowano przy tym argumentację odwołującą się do zagrożenia dobra wspólnego, zbiorowego. Nocne kołędowanie świeckich pociągało za sobą zabójstwa, kradzieże i liczne inne przestępstwa. Wielkanocne zwyczaje wykupywania jaj i polewania się lub wrzucania do wody uważano za grzeszne i obrażające Boga, a ponadto ostrzegano, iż zabawy takie często kończą się utonięciem³¹. Niegodne występki towarzyszyć miały także zgromadzeniom i zabawom w czasie Zielonych Świątek czy też wigilii św. Jana Chrzciciela.

Wielowarstwowe, przebiegające na różnych poziomach spotkanie późnośredniowiecznego Kościoła z folklorem można obserwować nie tylko poprzez naciski chrystianizacyjne, ale również częściową akceptację niektórych ludowych zwyczajów i praktyk oraz zastępowanie ich proponowanymi przez Kościół. Procesje, obchodzące wiosną pola pod przewodnictwem kapłana, miały zaspokajać rytualne potrzeby mieszkańców wsi, a zarazem kontynuować tradycję starego obrzędu. Świecenie ziół w dniu Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny miało zastąpić magiczne formuły i znaki przy ich zbieraniu przez wiejskie kobiety. Konkurencję dla tradycyjnej obrzędowości stanowiły widowiska religijne i oprawa wielkich świąt chrześcijańskich.

Tolerancyjna postawa Kościoła wyrażała się w przejmowaniu i uświęcaniu starych obrzędów związanych z pracami rolniczymi oraz oddaniu pod opiekę Matki Boskiej i świętych najważniejszych momentów w życiu rolnika. Z piętnastowiecznych polskich cyzjojanów wyraźnie wynika, iż duchowni autorzy łączyli określone czynności gospodarskie, zabiegi hodowlane i zmiany zachodzące w przyrodzie z dniami poszczególnych świętych. Zabiegano zatem, by odbiorcy – uczniowie wiejskich szkół parafialnych – kojarzyli

³¹ Por. E. Belcarzowa, *Glosy polskie w łacińskich kazaniach średniowiecznych*, cz. I, Wrocław 1981, s. 57.

marcowe sianie kapusty z dniem św. Grzegorza (12 marca), przygotowanie pastwisk – ze św. Wojciechem (23 kwietnia), który był opiekunem pasterzy i bydła, zaś sianie maku ze św. Markiem (25 kwietnia) itd.³² Na co dzień posługiwano się nie datami, lecz nazwami świąt kościelnych i w ten sposób święci zostali przyporządkowani określonym pracom w polu, porom roku, okresom religijnym, zjawiskom społecznym, prognostykom pogody i urodzaju. Mnemotechnika nauczania czynności rolniczych w nawiązaniu do kalendarza liturgicznego zastąpiła dawne formułki, czynności i obserwacje natury. Święta chrześcijańskie, dni świętych patronów nakładając się na tradycyjne wyobrażenia i przekonania, włączone zostały w porządek dni pomyślnych i niepomyślnych, integrując kalendarz chrześcijański z rytmem obrzędowości dorocznej.

Na polski folklor późnego średniowiecza patrzymy z punktu widzenia uczonych autorów. Są to informacje wybrane, reprezentujące różny poziom ich rozumienia, ale przedstawiające kulturę ludową od strony praktycznej, realnych zachowań w określonym czasie. Czas, w którym przebiegały ustalone przez Kościół czynności sakralne, nie mógł być wykorzystywany niewłaściwie. W rytmie kościelnym człowiek miał obowiązek uczestniczyć i do niego się dostosować. Musiał właściwie obchodzić dni przeznaczone dla chwały Boga i świętych. Uczestnictwo w obrzędowości kościelnej stanowiło przede wszystkim dowód przynależności do Boskiego porządku świata, ale tym samym traktowane było jako jeden z obowiązków ludzi wobec Boga i świętych, którego regularne wypełnianie miało zapewniać wiernym podtrzymywanie naturalnego i pożądanego biegu wypadków. Owe synkretyczne postawy i zachowania ludzkie, uwidaczniające się u schyłku wieków średnich, wynikały być może z przeświadczenia o danym raz na zawsze porządku rzeczy, do którego wystarczyło się przystosować, aby zapewnić sobie osiągnięcie podstawowych celów: nie tylko zbawienia, lecz również aspektów doczesnych, związanych z pracą i życiem, powodzeniem i szczęściem, zdrowiem i obfitością. Są zatem świadectwem głębokiej folkloryzacji polskiego chrześcijaństwa w XIV i XV w., a także inspiracją do badań nad dewocją masową, kontrolowaną i korygowaną przez teologów i kaznodziejów.

³² Por. S. Bylina, „Piotr nosi snop, Domienik siano”. *O średniowiecznych cisiojanach polskich i czeskich*, w: „*E scientia et amicitia*”. *Studia poświęcone profesorowi Edwardowi Potkowskiemu w 65-lecie urodzin i 40-lecie pracy naukowej*, Warszawa – Pułtusk 1999, s. 55–62.

Summary

THE CHURCH TOWARDS THE FOLKLORE IN POLAND IN THE 14TH –AND 15TH CENTURIES

Primary sources leave little doubt that annual rites and traditional practices of ancient Slavonic origin coexisted with the Christian faith on Polish territories through the end of the Middle Ages. Studies on the process of the deeper penetration of the Polish society by Christianity in the fourteenth and fifteenth centuries bring to mind reflections on religious syncretism. Magical practices functioned within the annual life cycle in connection with the religious cult because, it seems, they were viewed as an additional means of ensuring the care of the supernatural beings as well as that of Jesus, Mary and the saints; additional to fulfilling Christian practices. The encounter of Christianity with traditional folk culture was not always antagonistic. The Church accepted certain traditional agrarian customs and others folk practices.

Key words: Church, Middle Ages, folk culture, Christianization

Słowa kluczowe: Kościół, średniowiecze, kultura ludowa, chrystianizacja

Dr hab. Beata WOJCIECHOWSKA – ur. w 1963 r. w Kielcach, prof. UJK: 1997 r. – doktorat; 2010 r. – habilitacja; od 2012 r. – dyrektor Instytutu Historii Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach. Ważniejsze publikacje: *Od Godów do świętej Łucji. Obrzędy doroczne w Polsce późnego średniowiecza*, Kielce 2000; *Ekskomunika w Polsce średniowiecznej. Normy i funkcjonowanie*, Kielce 2010. Autorka kilkudziesięciu artykułów z zakresu mediewistyki.