Mikołaj Rowicki

Klasa III

Liceum Ogólnokształcące im. Mikołaja Kopernika

Ostrów Mazowiecka

Średniowiecze – „wieki ciemne” czy czas metafizycznej refleksji nad światem i człowiekiem?

Nauczyciel przygotowujący: Anna Rawa-Sadowska

Średniowiecze to epoka, w której teocentryzm stał się najważniejszą ideą, wyznaczającą główny kierunek rozwoju kultury i społeczeństwa. Postawy przyjmowane przez ludzi wobec wiary wywierały wpływ na ich stosunek do życia. Religia dzieliła się na dwa podstawowe nurty: pobożność ludową - reprezentowaną nie tylko przez prosty lud, ale również przez znaczną część duchowieństwa, rycerstwa czy władców - oraz teologię tworzoną przez przedstawicieli scholastyki. Utwory literackie, a także inne teksty kultury tej epoki - ze względu na swój parenetyczny, dydaktyczny,   
a w konsekwencji moralizatorski charakter - naznaczone były pewnym znamieniem idealizacji. O ukazanych w nich postaciach świętych czy władców mówiono tylko tyle, ile było konieczne, by wykreować pewien wzór, schemat postępowania. Pomijane były odczucia, wątpliwości i przemyślenia tych bohaterów. Mimo iż w każdej   
ze średniowiecznych legend na drodze do świętości postaci stało wiele przeciwności losu, nazywanych pokusami wynikającymi z działania szatana, sposób opierania się im był jednakowy, ustalony przez konkretną interpretację Pisma i Bożych przykazań.

Dlatego też życie każdego ascety opisanego w legendach przebiegało w podobny sposób, a pokusy, jakie oferował im diabeł, były tożsame z tymi, których na pustyni doświadczał Chrystus. Czytając *Złotą Legendę* Jakuba de Voragine, zarówno średniowieczny, jak i współczesny czytelnik może odnieść wrażenie, że są to postaci od urodzenia przeznaczone do świętości. Autor *Legendy o świętym Aleksym*, przywołując wydarzenia sprzed narodzin Aleksego, podkreślał, że był on od lat wyczekiwanym przez Eufamijana - bogatego, rzymskiego patrycjusza - potomkiem.   
W ten sposób nadał jego narodzinom cudowny charakter, włączając go jednocześnie  
w „poczet świętych mężów - Jana Chrzciciela, Samuela czy Izaaka”[[1]](#footnote-1). Jak zauważył Paweł Stępień, to nawiązanie zapowiadało jego „przyszłą cnotę, godność, świętość   
i przynależność do Pana”[[2]](#footnote-2). Jak jednak owe odgórnie ustalone wzorce wpływały   
na podejście do życia i religii zwykłych ludzi? Jak oddziaływały na tych, którzy  
te wzorce starali się w swoim życiu wypełniać? Co działo się z tymi, którzy podejmowali się własnej interpretacji Bożych zasad? Analiza tych zagadnień umożliwi udzielenie jednoznacznej odpowiedzi na pytanie: czy kultura i życie codzienne średniowiecznych ludzi naznaczone były pogłębioną refleksją nad człowiekiem i tym, co go otacza.

Konieczne jest w pierwszej kolejności wyodrębnienie dwóch dróg, którymi ludzie świata średniowiecznego dążyli do świętości - były to „vita activa” oraz „vita contemplativa”. Ich rola w społeczeństwie podlegała znacznym przemianom przez całe wieki średnie. Nie da się bowiem zaprzeczyć, że pomiędzy wiekiem V, gdy plemiona germańskie podbiły Rzym, a wiekiem XV, czyli schyłkiem średniowiecza, zarówno model świętego, jak i powszechnie przyjęty system wartości czy też postawy zwykłych ludzi uległy znacznym przemianom. Czasy, w których żyli najbardziej znani przedstawiciele obu tych nurtów, dzieli ponad 800 lat. I tak we wczesnym średniowieczu zdecydowanie dominował model życia kontemplacyjnego, w który wpisywał się bohater *Legendy o świętym Aleksym*. Aleksy postępował dokładnie tak, jak nakazywał mu wzorzec ascety. Oczywiście, uwzględniając, iż bohater ten żył   
na przełomie IV i V wieku, można z całą pewnością stwierdzić, że sam również kreował ten wzór i miał wpływ na to, jak funkcjonował on przez kolejne wieki. Mimo wszystko Aleksy nie był pierwszym ascetą, swoim postępowaniem naśladował innych, a w szczególności Chrystusa umartwiającego się na pustyni. Czy jednak schemat postępowania, w który Aleksy się wpisywał, nie był przypadkiem jedynie wybiórczą interpretacją słów i czynów Jezusa? W młodości Aleksego charakteryzowało posłuszeństwo wobec ojca, młodzieniec nie buntował się, mimo iż Eufamijan kierował się przede wszystkim dobrem rodziny i swoim statusem społecznym - Bóg nie był dla niego najważniejszy. Ojciec jednocześnie szanował wolę Aleksego, pozwolił  
mu samodzielnie wybrać kobietę, z którą ten chciałby się ożenić. Aleksy, by wyrazić ojcu swoją wdzięczność, zdecydował się na ślub z córką cesarza - w ten sposób spełniły się marzenia Eufamijana o osiągnięciu wysokiej pozycji na dworze władcy. Do ślubu rzeczywiście doszło, jednakże, by zrozumieć i właściwie zinterpretować dalsze poczynania bohatera, konieczne jest szczegółowe przeanalizowanie wydarzeń  
z nocy poślubnej. Aleksy poinformował wówczas swoją żonę o tym, że musi  
ją opuścić. Wskazał, iż miłość do Boga, która jest dla niego najważniejsza, nie pozwala mu zostać z nią. Zwrócił Famijanie pierścień ślubny, jednocześnie prosząc,  
by wręczyła mu go, gdy ponownie złączą się w niebie. W ten sposób pokazał, iż chce, by ich uczucie przetrwało wieki, by była to miłość czysta, duchowa, pozbawiona namiętności i pożądliwości cielesnej. To realizacja przekonania Hugona  
od św. Wiktora, który takie uczucie nazywał „bardziej prawdziwym i bardziej świętym”[[3]](#footnote-3). Aleksy zatem nie odrzucił swojej wybranki, nie skazał jej na samotność   
i cierpienie. Jak czytamy w utworze, Famijana decyzję Aleksego skomentowała następującymi słowami: „Mam też dobrą wolą k temu, / Namilejszy mężu moj, / Tego się po mnie nic nie boj. / Każdy członek w mym żywocie / Chcę chować w kaźni  
i w cnocie;”[[4]](#footnote-4). Oznacza to, że decyzja o rozłące małżonków była wolą ich obojga. Famijana nie została ukazana jako bierny świadek decyzji Aleksego, lecz jako osoba, której zdanie ma znaczenie. Ona również kierowała się w tej sytuacji miłością   
do Boga. Poniekąd stanowi to nawiązanie do myśli św. Augustyna, który w *Państwie Bożym* sformułował tezę, iż miłość musi być zhierarchizowana, a zatem nie wolno przedkładać miłości do najbliższych nad uczucie względem Boga[[5]](#footnote-5).

Warto również dostrzec, że o ile wobec swojej żony Aleksy postępował uczciwie, o tyle jego dalsze życie żebraka naznaczone było pewnego rodzaju egoizmem. Legenda opowiada także o opuszczeniu przez Aleksego Rzymu  
i jego zamorskiej podróży. Rozdawszy cały swój majątek, rozpoczął pokutnicze życie, oparte na modlitwie i kontemplacji. Po kilkunastu latach spędzonych przez Aleksego pod progiem świątyni klucznikowi tej budowli ukazała się Maryja, nakazująca mu wprowadzić „człowieka Bożego” - żebraka - do środka[[6]](#footnote-6). Ostatecznie to zdarzenie również należy interpretować jako kolejną z prób, na którą wystawiony został Aleksy -- musiał bowiem poradzić sobie z możliwymi konsekwencjami, jakie powszechna sława i uznanie za świętego mogły spowodować - próżnością i pychą. Dlatego też Aleksy postanowił wrócić do Rzymu, gdzie resztę życia spędził nierozpoznany jako żebrak pod domem swojego ojca. Ważnym aspektem jest śmierć Aleksego, z którą powiązane były cudowne zdarzenia. Oprócz uzdrawiającej woni i światła bijącego  
z jego zwłok, w całym Wiecznym Mieście rozdzwoniły się dzwony, co spowodowało, iż do ciała zmarłego przybyli najwięksi mężowie tego świata - papież i cesarz. Żaden  
 z nich nie był jednak w stanie wyjąć z jego dłoni trzymanego przez niego listu -  
- dokonała tego dopiero Famijana. Zdarzenie to miało pokazać znaczenie ich świętego związku oraz uwznioślić rolę Famijany w dziejach Aleksego. Ich historia dla średniowiecznych ludzi miała być jasnym przekazem, jak należy postępować. Wytyczała im schematy postępowania, zamiast zachęcać ich do samodzielnych rozważań. Jednocześnie w życiu Aleksego widzimy heroizm, realizację ustalonych przez pewną konwencję zasad, co w jego przypadku należy utożsamiać  
z ustawicznymi próbami wyzbywania się wszelkich dóbr i przyjemności doczesnego świata. Jego idealne życie utrudniało zwykłym ludziom naśladowanie go, gdyż sami często nie byli w stanie wyrzec się tego, co pozwalało im wieść spokojne życie. Czy jednakże, uwzględniając ponadczasowy, uniwersalny wymiar tego zagadnienia, ludzie faktycznie powinni się tego wyzbywać? Opinia głosząca, że skupienie się wyłącznie na życiu kontemplacyjnym pozwala żyć w zgodzie z Ewangelią i zasadami moralnymi jest pewnym niezrozumieniem treści tam zawartych, a w szczególności przykazania miłości. Postawa przyjęta przez bohatera *Legendy o świętym Aleksym* wbrew pozorom nie jest próbą pełnego wypełnienia woli Boga, ponieważ w postępowaniu Aleksego brakuje głoszenia Słowa Bożego. Paradoksalnie, jego życie to przede wszystkim skupienie się na sobie i na osiągnięciu zbawienia przez samego siebie. A zatem jego żywot - nawet jeżeli przepełniony modlitwą - pozbawiony był głębszej refleksji nad celem własnego bytu. Aleksy troszczył się jedynie o siebie i swoją żonę, co nie przeszkadzało autorowi legendy uznać właśnie te postaci za wzory do naśladowania. Restrykcyjne zasady wypływające z legendy budzą jeszcze większe wątpliwości, jeżeli przyjrzymy się postaci Eufamijana. Bohater został przedstawiony jako człowiek zaślepiony miłością do syna. To ona sprawiła, że nie był w stanie dopatrzeć się  
w przebywającym pod jego domem żebraku Aleksego. Samego pielgrzyma Eufamijan także przyjął jedynie dlatego, iż tamten powołał się na wspomnienie syna bohatera. Polska wersja tekstu nie mówi wprost, czy po śmierci Aleksego wśród osób próbujących wyjąć list z rąk świętego był Eufamijan, jednakże, jak zauważa Paweł Stępień, inne tłumaczenia legendy, a także tekst oryginalny, zwracają na to szczególną uwagę[[7]](#footnote-7). W ten sposób autor legendy chciał napiętnować niezrównoważone uczucie  
do najbliższych i brak owej hierarchii miłości, czego dopuszczali się średniowieczni ludzie.

Równocześnie istniały postacie, które potrafiły łączyć w sobie zarówno „vita activa”, jak i „vita contemplativa”. Zupełnie inną postawą od przedstawionej powyżej charakteryzował się św. Franciszek z Asyżu, którego poglądy poznajemy z *Kwiatków świętego Franciszka z Asyżu*. Podobnie jak w przypadku Aleksego Bóg stanowił dla Franciszka najważniejszą wartość i to Jego woli postać ta nieustannie starała się podporządkowywać[[8]](#footnote-8). Mimo to, w postawie franciszkańskiej zauważamy znacznie większe zainteresowanie losem drugiego człowieka. Miłosierdzie, hojność, łagodność, a nade wszystko altruizm sprawiały, że swoim życiem Franciszek wspierał w dążeniu do nieba nie tylko siebie samego, ale również innych ludzi. Nie skupiał się   
na naśladowaniu Chrystusa poszczącego na pustyni, ale tego, który pomagał zagubionym i ubogim. Liczne exempla utworu pokazują, że nie odmawiał on pomocy nikomu, nawet największemu grzesznikowi. W alegoryczny sposób udowodniła  
to przypowieść o złym wilku z Gubbio, który budził grozę wśród mieszkańców miasta. Interwencja Franciszka doprowadziła do zmiany jego postępowania, a także zawarcia dożywotniego pokoju miedzy ludźmi a tymże zwierzęciem. Ponadto Franciszek nawrócił sułtana Babilonu oraz trzech zbójów, a także uzdrowił trędowatego. W jego postępowaniu pojawiała się afirmacja życia, zainteresowanie sprawami doczesnymi  
i aktywne w nich uczestniczenie. To także działanie na rzecz drugiego człowieka (zgodne z przykazaniem miłości) i wykreowanie nowego stosunku człowieka średniowiecznego do jego własnej cielesności - akceptacja jej i porzucenie przesadnego umartwiania swojego ciała. Jego postawa była porzuceniem tezy  
św. Augustyna mówiącej, iż człowiek jest duszą uwięzioną w ciele. To zwrot   
ku neotomizmowi, idei człowieka jako połączenia materii i formy - duszy i ciała. Franciszek wykazywał się miłością do każdego Bożego stworzenia - od człowieka  
po zwierzęta i rośliny. Pokazywał pokorę i cierpliwość, radość z życia, w tym   
z ubóstwa, które go dotykało.

W rzeczywistości jednak w średniowieczu dominował odmienny   
od postawy Franciszka stosunek do świata i Boga. Zamiast ufnej miłości do Stwórcy oraz chwalenia przyrody jako wyrazu Jego troski o ludzkość wśród wiernych pojawiał się przede wszystkim strach, dominowała uległość. Bóg widziany był jako wszechmocny, potężny władca, wobec którego człowiek był nikły, nic nie znaczył. Potwierdzał to ontologiczny dowód na istnienie Boga zaproponowany przez świętego Anzelma, który mówił, iż Bóg przewyższa wszystko, co człowiek jest w stanie pojąć.  
W średniowieczu dominowały dwa nurty kreujące wizerunek Boga. Teodycea głosiła, iż wszystko, co stworzył Bóg jest dobre, zaś zło wynika z działań człowieka sprzeciwiających się Bożym przykazaniom. Idea ta została wyrażona w *Wyznaniach* świętego Augustyna. W schyłkowym okresie średniowiecza, gdy Europa nękana była licznymi wojnami i epidemią dżumy, pojawił się jednak również pogląd mówiący,  
że Bóg zsyła na ludzi katastrofy i cierpienie jako karę za ich grzechy. Potęga Boga  
i lęk przed Nim sprawiały, że ludzie, zwłaszcza prości, nie śmieli prosić  
Go o cokolwiek. Stąd wywodzi się koncepcja „deesis” - pośrednictwa - oraz powszechny w średniowieczu kult świętych. Ludzie uważali, że nie są godni bezpośrednio zwracać się do Boga, dlatego wszelkie prośby były do Niego kierowane za wstawiennictwem Maryi lub innych świętych. Pojawiło się to w *Bogurodzicy*, gdzie lud, za pośrednictwem Matki Bożej i Jana Chrzciciela, prosił Chrystusa o godne, dobre życie na ziemi oraz o zbawienie po jego zakończeniu. Nieprzypadkowe są postaci,  
do których odwołał się podmiot mówiący utworu. W średniowieczu bowiem szczególną czcią otaczano tych dwoje - to oni przygotowywali ludzkość na przyjście Jezusa. To oni byli tymi, którzy nie budzili strachu, lecz sympatię i zaufanie. Dlatego też właśnie im lud powierzył swoje troski. Ważne jest także, iż do Maryi podmiot zwrócił się poprzez rozbudowaną apostrofę w pierwszej zwrotce. Janowi Chrzcicielowi nie poświęcono tak wiele uwagi. Jego imię zostało jedynie wspomniane w strofie adresowanej do Syna Bożego. To ukazuje pewną hierarchię, bardzo ważną  
w średniowiecznym światopoglądzie, na której czele stał Chrystus, po nim była Maryja, a dopiero na samym dole znajdował się Jan Chrzciciel. Dla średniowiecznego społeczeństwa Bóg był pojęciem abstrakcyjnym, niezrozumiałym. Stosunek ludu  
do religii charakteryzował się brakiem głębszej refleksji nad jej dogmatami.

Również etos rycerski należałoby interpretować jako niezrozumienie Bożych przykazań. Kodeks, w którym sława, honor oraz zachowanie dobrego imienia  
są ważniejsze od życia innych ludzi, swoich współtowarzyszy czy podległych sobie rycerzy, jest sprzeczny z zasadami wiary i wynikającym z nich systemem wartości, gdzie życie ludzkie stoi na samym czele. Trudno nie zgodzić się ze stwierdzeniem,  
iż człowiek walczący w obronie ojczyzny czy innych wartości musi charakteryzować się męstwem, nie może bać się wroga, cierpienia ani nawet śmierci. Jednakże dążenie do wykazania się odwagą, strach przed hańbą czy jakąkolwiek utratą honoru przybierały w średniowieczu przesadną formę. Ukazane zostało to we francuskiej *Pieśni o Rolandzie*, jednym z najbardziej znanych utworów przedstawiających wzorowe postępowanie rycerza. Dla głównego bohatera, Rolanda, honor był ważniejszy niż własne życie, niż życie podległych mu wojowników. W obliczu zagrożenia, widząc, że do jego osamotnionego oddziału zbliżało się o wiele większe wojsko Saracenów, nie chciał wezwać pomocy. Mimo iż jego towarzysz Oliwier nakłaniał go do tego, mimo iż mówił mu, że mają niewielkie szanse na zwycięstwo, Roland nie zmienił zdania. Kierując się swoim własnym honorem, podjął niekorzystne zarówno dla siebie, jak i dla całej Francji decyzje. Swoimi nieroztropnymi, nierozsądnymi wyborami przyczynił się do śmierci nie tylko swojej, która była dla niego zaszczytem, ale także własnych rycerzy. Takie postępowanie stanowiło jednak pełną realizację zasad etosu średniowiecznego rycerza. Można tu postawić pytanie:  
czy sama obawa przed hańbą byłaby w stanie nakłonić rycerzy do postępowania wbrew własnemu rozsądkowi? Otóż niekoniecznie. Ich działania podyktowane były bowiem również żądzą sławy - inną wartością stanowiącą fundament etosu rycerskiego. Decyzja Rolanda wynikała także z wpływu średniowiecznej filozofii  
na myślenie ówczesnych ludzi. Święty Augustyn niejednokrotnie podkreślał,  
iż narzędziem poznania człowieka jest wiara i intuicja, odrzucał racjonalizm.  
Ze względu na bardzo duży wpływ Kościoła ludzie często bezkrytycznie przejmowali te poglądy. Tak samo Roland, podejmując decyzję, odrzucił głos rozsądku, kierując się miłością do Boga. W nowożytnym, a także współczesnym rozumieniu pojęcia honoru, wzywanie pomocy w obliczu zagrożenia nie stanowiłoby jakiejkolwiek ujmy. Natomiast żądza sławy i podejmowanie się bohaterskich czynów wyłącznie w celu jej osiągnięcia są powszechnie krytykowane i uważane za naganne moralnie.  
W kontekście Rolanda uwagę zwraca również przywiązywanie niezwykłej wagi  
do „ars moriendi”, czyli sztuki umierania. Gdy Roland widział, że jego koniec jest już bliski, dokonał pewnego rodzaju rytuału. Każdy gest, ruch tego aktu był dokładnie przemyślany, zaplanowany, miał swoje symboliczne znaczenie. Narrator dokonał uwznioślenia tej sceny, aby pokazać, jak należy umierać i jak umiera idealny rycerz. Zdarzenie to podkreśliło parenetyczny charakter *Pieśni o Rolandzie*. W pierwszej kolejności bohater modlił się do Boga za swoich wasali, zaś do anioła Gabriela  
za samego siebie. Następnie - niczym Jezus na Golgotę - wspiął się na pobliski pagórek. Po drodze upadł, tak samo jak Chrystus, jednak mimo to dotarł  
na szczyt, gdzie położył się twarzą do ziemi, by wyrazić swoją pokorę. Górująca nad nim sosna, otoczona przez cztery marmurowe głazy, symbolizowała drzewo krzyża. Zarówno swój miecz, zwany Durendalem, jak i róg, schował pod siebie, by nie dostały się w ręce pogan. Odwracając się twarzą ku Hiszpanii, ku poganom, chciał dowieść swojego męstwa i swej odwagi, pokazać, że umiera jako zwycięzca. Bijąc się w pierś  
i wyciągając ku niebu swoją prawą rękawicę, wyraził żal za grzechy oraz oddanie życia Bogu. Płakał, przepraszając Boga za swoje przewinienia i prosząc  
Go o przebaczenie. Myślał o swoim władcy, krewnych, podbitych ziemiach, ale nie  
o sobie. Towarzyszące jego śmierci cudowne elementy: zesłanie przez Boga aniołów, którzy zanieśli duszę Rolanda prosto do nieba, świadczą o zamyśle autora tekstu, który takie postępowanie uznał za godne naśladowania. A przecież Roland nie  
do końca wypełniał słowa Pisma.

Nie da się zaprzeczyć, że społeczeństwo średniowieczne to w ogromnej mierze analfabeci. Nie mieli oni możliwości lektury Pisma Świętego ani samodzielnej interpretacji zawartych w tej księdze treści. Dlatego też nie ma piśmiennych przekazów, które w pełni ukazywałyby sposób patrzenia na świat średniowiecznego ludu[[9]](#footnote-9). Jedynym ich źródłem wiedzy o wierze i doktrynie chrześcijańskiej był Kościół, a zatem kazania wygłaszane do nich przez księży. Z czasem ewoluowały one  
w odrębny gatunek literacki. Dzisiaj to właśnie one są jedynym, wiarygodnym tekstem kultury, który w pewnym zakresie tłumaczy nam postępowanie i poczucie moralności ówczesnych ludzi. W polskiej literaturze szczególnie ważne były *Kazania świętokrzyskie* oraz *Kazania gnieźnieńskie*. Pełniły one funkcję moralizatorską, ukazując właściwe postępowanie w różnych sytuacjach oraz dokonując krytyki postaw grzeszników. Co istotne, teksty te - z definicji przeznaczone dla szerszego grona odbiorców - były pisane w językach narodowych. Guriewicz zwracał w swojej pracy uwagę na tę kwestię, jednocześnie pokazując, że łacina była językiem duchownych, filozofów i teologów, którzy nad sprawami wiary pochylali się w szerszym i bardziej uniwersalnym kontekście. Problemy codzienne, wyjaśnianie i tłumaczone  
w kazaniach, omawiano w językach narodowych[[10]](#footnote-10). Podstawowym środkiem wyrazu, argumentem, który miał przekonać adresatów utworu do przyjęcia właściwej postawy, było exemplum. Jak pisał Arion Guriewicz w tekście pt.: *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy*, exempla to krótkie opowieści, anegdoty o sytuacjach mających miejsce w przeszłości. Mogły one być związane z wydarzeniem zaczerpniętym z życia duchownego wygłaszającego kazanie, legendą pochodzącą  
z literatury hagiograficznej lub też historią inspirowaną różnorodnymi podaniami ludowymi. Ich celem było ukazanie właściwych wyborów etycznych w jak najbardziej obrazowy, jasny i czytelny dla odbiorcy sposób[[11]](#footnote-11). Do dzisiaj zachowały się   
m.in. mowy i kazania Stanisława ze Skarbimierza. W utworze *Sermo ad clerum. Mowa rektorska „O Złych studentach”* autor przedstawił obraz ówczesnych studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego[[12]](#footnote-12). Poprzez liczne exempla ukazał ich obłudę moralną oraz lekceważenie powszechnie przyjętych zasad etycznych. Studenci  
ci, mimo iż uczestniczyli w wykładach, unikali formalnego zapisania się do grona słuchaczy. Nie chcieli bowiem wykonywać obowiązków ani stosować się do norm, które musieliby wówczas spełniać. Był to także zabieg, którego cel stanowiło uniknięcie zapłaty wykładowcom za przeprowadzone wykłady. Charakteryzowało ich swobodne podejście do tradycji i obyczajów. Wolny czas spędzali na zabawach, hulankach w wielu krakowskich karczmach, a także w ramionach kobiet - również tych „lekkich obyczajów”. Studenci w zajęciach uczestniczyli wtedy, gdy mieli  
na to ochotę, nie stosowali się do próśb i nakazów rektora. Nawet jeżeli przybywali  
na wykłady, uczestniczyli w nich zwykle jedynie ciałem, zaś sercem i duchem pozostając poza uniwersytetem. Wielu z nich szczyciło się i wywyższało nad innymi swoim szlacheckim pochodzeniem czy też zamożnością rodu. Obraz studentów wykreowany przez Stanisława ze Skarbimierza pokazał, jak dalekie było rzeczywiste postępowanie średniowiecznych ludzi od ideałów, jakie ukazywała literatura parenetyczna. To obraz sprzeczny z gorliwą pobożnością, dewocją i pokorą, z którymi kojarzymy często tę epokę. Stanisław zilustrował elity społeczne. W owych czasach  
na studia dostawali się jedynie najzamożniejsi synowie władców, rycerzy, możnych.   
I to nawet oni - ci, którzy powinni dawać przykład, wyróżniać się swoim postępowaniem spośród tłumu - lekceważyli średniowieczne wzorce osobowe. Innym aspektem tego utworu, dość kontrowersyjnym z perspektywy współczesnego czytelnika, jest zarzut, jaki sformułował autor, oburzając się, iż studenci spoufalają się z Żydami. Stanisław ze Skarbimierza, powołując się na słowa Augustyna i tekst *Listu do Koryntian*, przyzwalał na wzajemną akceptację i zauważał, że faktycznie ludzie nie powinni prześladować nikogo ze względu na wiarę i pochodzenie. Jednocześnie jednak kategorycznie sprzeciwiał się stawianiu Żydów na równi z chrześcijanami, zabraniał wchodzenia z nimi w bliższe relacje, wspólnego pomieszkiwania czy też przyjmowania wyprodukowanych przez nich lekarstw. Fragment ten pokazał,  
że również stanowisko średniowiecznych kaznodziejów, ludzi nauki nie było pozbawione paradoksów i sprzeczności, które stygmatyzowały niewiernych i za grzech uznawały szeroko pojętą tolerancję. Najbardziej jaskrawym przejawem tego typu podejścia średniowiecznych elit społecznych do kwestii pogan były krucjaty prowadzone kilka wieków wcześniej. Rozpoczęte synodem w Clermont w 1095 r. ukształtowały pewną hierarchię społeczną, której dobrowolnie poddał się żyjący  
na przełomie XIV i XV wieku Stanisław ze Skarbimierza.

Niezwykle istotną kwestią, ukazującą stosunek prostych ludzi średniowiecza  
do wiary i pobożności, było praktykowanie obrzędów pogańskich, wiara w zabobony  
i zjawiska magiczne. Jak pisała Beata Wojciechowska w pracy *Kościół wobec folkloru w Polsce XIV i XV wieku*, ówczesnego człowieka charakteryzował szacunek wobec „sacrum”, ale jednocześnie brak zrozumienia tej sfery[[13]](#footnote-13). Nierzadko stosował on wobec niej zasadę „do ut des”- „daję, abyś dał”, co oznaczało zainteresowanie sprawami wiary jedynie po to, by uzyskać z niej wymierne korzyści. Ich podejście do tych kwestii wynikało z nacisków Kościoła Katolickiego oraz elit intelektualnych  
i politycznych. Można powiedzieć, że już w pierwszych wiekach po przyjęciu przez Mieszka I chrztu udało się biskupom zapoznać niemal całe polskie społeczeństwo  
z wiarą w Chrystusa, jednakże wykorzenienie zwyczajów pogańskich było o wiele trudniejszym wyzwaniem. Przełomowym dla tego zjawiska wydarzeniem był  
IV Sobór Laterański, który nakazał biskupom prowadzenie pogłębionej, a nie tylko powierzchownej ewangelizacji szerszych zbiorowisk wiernych[[14]](#footnote-14). Do tego momentu wierni byli zobowiązani jedynie do biernego uczestnictwa w wydarzeniach liturgicznych bez jakiejkolwiek samodzielnej próby interpretacji tych wydarzeń czy też świadomego ich praktykowania. Wskutek tego, według badaczki, mentalność ani wyznawany system wartości wielu ludzi nie zmieniły się w znacznym stopniu  
od czasów pogańskich. Ogół wierzeń, zachowań i praktyk pogańskich, a także błędów i nadużyć w pobożności teologowie średniowieczni określali pojęciem „superstitiones”. Dlatego też literaturę, która wyrażała swój sprzeciw wobec tego typu tradycji, wszystkie exempla ukazujące negatywne skutki praktykowania przedchrześcijańskich zasad, określano mianem antysuperstycyjnej[[15]](#footnote-15). Religijność postlaterańska przykładała znacznie większą wagę do przekonań wewnętrznych ludu  
i jego moralności niż praktykowanych obyczajów. Równocześnie zachodził jednak proces, który Mikołaj Olszewski określił mianem „chrystianizacji zabobonu”. Jak pisała Beata Wojciechowska, zarówno obrzędy ludowe średniowiecza, jak i cały rytm życia ówczesnych ludzi, wyznaczane były przez naturę - pory roku, fazy księżyca. Kościół wykorzystał ten fakt, zastępując już istniejące uroczystości religijnymi wydarzeniami ku czci Maryi czy innych świętych. Tak powstało święto Matki Boskiej Gromnicznej czy też Bożego Ciała[[16]](#footnote-16). Na ziemiach polskich do najwybitniejszych dzieł tego nurtu należy zaliczyć kazania Stanisława ze Skarbimierza, zwłaszcza  
*O zabobonach*. Potępił on w nim przekonanie, że wydawanie sąsiadowi ognia w dzień Bożego Narodzenia może przynieść nieszczęście. Zanegował wiarę, iż unikanie wymawiania słowa „wilk” uchroni owce od ataku tych zwierząt. Zwrócił także uwagę na kwestię, że wiele starodawnych zabobonów pogańskich łączyło się z nowo powstającymi świętami religijnymi. I tak, przy okazji święcenia gromnic w dniu Oczyszczenia Najświętszej Marii Panny, wosk wylany z tych świec na rękę służył ludowi do przepowiadania przyszłości. W Środę Popielcową poświęcony popiół rozsypywano na polu, by uchronić warzywa od robaków. Nawet słowom Pisma Świętego przypisywano magiczne znaczenie, wypowiadano je z nadzieją otrzymania konkretnych korzyści, zaś zapisane na metalowych płytkach stanowiły swoiste amulety. Autor kazania, negując zabobony, powoływał się jednak nie tylko  
na wykładnię teologiczną, ale również argumenty racjonalne, logiczne. Podkreślał,  
że pomyślność człowieka nie może zależeć od stosu nagromadzonych gałęzi, zaś zdrowie przywrócić mogą leki i odpowiednie środki, a nie zaklęcia czy „magiczne nici”[[17]](#footnote-17).

Z „Jesieni średniowiecza” Johana Huizingi możemy dowiedzieć się z kolei,  
iż w schyłkowym okresie średniowiecza nastąpiło przesycenie wszystkich sfer życia codziennego religią, co jednocześnie wiązało się z zatarciem granicy między „sacrum” a „profanum”[[18]](#footnote-18). Głoszone przez kaznodziejów słowa przestały wywoływać  
w społeczeństwie strach i przerażenie. Nawet prości ludzie widzieli bowiem obłudę  
i degenerację stanu duchownego[[19]](#footnote-19). Coraz powszechniejszy w społecznej świadomości stał się wizerunek księdza łamiącego prawa Boże, zasadę umiaru w jedzeniu i piciu, pokory czy czystości. Pojawiła się niechęć wobec kapłanów oraz lekceważenie ich nawoływań do życia zgodnego z wiarą - ludzie doskonale bowiem widzieli,  
że duchowni sami nie stosują się do owych przykazań. Bogatsze warstwy społeczeństwa traktowały natomiast kościół jako miejsce spotkań towarzyskich czy też okazję do zaprezentowania się w odświętnym ubiorze. Refleksje nad światem  
i człowiekiem zeszły na bardzo daleki plan. Stosunek do świętych i relikwii, jaki prezentowali władcy i możni późnego średniowiecza, również można uznać  
za niezrozumienie idei średniowiecznej ascezy. Dowodzi tego choćby przykład postaci Ludwika XI, który pasjonował się kolekcjonowaniem relikwii. Stanowiły one dla niego trofea, niczym nieróżniące się od egzotycznych zwierząt czy też zabytków historycznych[[20]](#footnote-20). Tuż przed swoją śmiercią Ludwik kazał wezwać do siebie tłum pobożnych kobiet i mężczyzn, by modlili się o jego zdrowie do Boga. Istotna była także postać Gillesa de Raisa, który urządził mord dzieci w Machecoul, jednocześnie płacąc na mszę za ofiary rzezi niewiniątek[[21]](#footnote-21). Podobne sprzeczności zachodziły  
w przypadku Ludwika Orleańskiego, który nie stronił od czarnoksięstwa i rozpusty, ale jednocześnie uczestniczył w nawet pięciu czy sześciu mszach dziennie. To tylko nieliczne przykłady obłudnego przywiązania do praktyk religijnych przy jednoczesnym lekceważeniu Bożych przykazań w życiu codziennym.

Mimo iż kaznodzieje, tacy jak Konrad z Waldhausen, a także mistycy   
nadreńscy - Jan Tauler oraz Henryk Suso - próbowali tłumaczyć piekło jako pozbawienie duszy możliwości kontaktu z Bogiem, w średniowieczu dominowała wizja piekła jako miejsca doświadczania cierpień fizycznych[[22]](#footnote-22). Tylko taki obraz zaświatów był w stanie wpłynąć na świadomość mas chrześcijańskich. Nadawanie plastyczności oraz materialnego charakteru elementom pośmiertnej rzeczywistości miało ułatwić prostym ludziom zrozumienie, czym są kary i nagrody, które czekają  
na nich w „przyszłym życiu”. Nawiązania do zjawisk doświadczanych na ziemi  
i odczuwanych za pomocą zmysłów przejawiały się w szczególnym stopniu  
w kazaniach oraz dziełach plastycznych tego okresu. Tryptyk *Sąd ostateczny* Hansa Memlinga ukazał zarówno sam moment sądu, podczas którego Chrystus ocenia życie ludzi na ziemi i sprawiedliwie decyduje o ich dalszym losie, jak i średniowieczny wizerunek zaświatów - nieba i piekła. Dzieło dowiodło jednocześnie słuszności twierdzenia Ariona Guriewicza, który w *Kategoriach kultury średniowiecznej* pisał  
o silnym związku pojęć przestrzennych z kategoriami religijnymi czy też moralnymi[[23]](#footnote-23). Dlatego też zbawieni, ukazani na jednym ze skrzydeł tryptyku Memlinga, szli do bram raju po schodach, pnąc się w górę, która w średniowieczu kojarzyła się przede wszystkim ze szlachetnością, czystością i dobrem. Grzesznicy byli z kolei spychani przez demoniczne postacie w dół, w głąb piekielnego ognia, ku potępieniu.   
To, co znajdowało się na dole, średniowieczni wiązali z nieczystością, złem, wulgarnością[[24]](#footnote-24). Co więcej, cierpienie owych potępionych postaci miało na obrazie przede wszystkim wymiar fizyczny. Świadczyła o tym nie tylko przypominająca krater wulkanu sceneria tego miejsca, ale także postaci diabłów – nie były one bowiem istotami duchowymi, lecz cielesnymi. Rogi na ich głowach oraz widły i buzdygany[[25]](#footnote-25) trzymane przez nich w dłoniach to po raz kolejny wyraz spłyconej interpretacji słów Pisma Świętego, a w szczególności Apokalipsy. Brak nawiązań do duchowej natury mąk piekielnych pokazał także, iż tezy nadreńskich mistyków nie znalazły zrozumienia wśród ówczesnego społeczeństwa. Groźba odczuwania nieustannej tęsknoty, smutku i bólu z powodu oddalenia od Boga nie wywierała na ludzką wyobraźnię tak dużego wpływu jak kary z obrazu Memlinga[[26]](#footnote-26).

Za doskonałe podsumowanie, swoistą „summę” średniowiecznego światopoglądu można uznać *Boską Komedię* Dantego Alighieri. Na szczególną uwagę zasługuje przedstawiony przez autora obraz zaświatów stanowiący syntezę wizji mistyków z tym, co o piekle i raju myśleli prości ludzie. Cierpienie duchowe dotyczyło tu jedynie pierwszego kręgu piekła, otchłani określanej mianem „limbus”. W miejscu tym Dante napotkał dusze nieochrzczonych dzieci, a także dobrych  
i uczciwych ludzi, którzy zmarli nie znając Chrystusa i nie mając możliwości przyjęcia chrztu. To tu przebywał sam Wergiliusz - przewodnik Dantego po piekle, a także wielu innych filozofów i poetów starożytnej Grecji oraz Rzymu. Ze względu na swoje cnotliwe życie nie doświadczali oni cierpienia fizycznego, jednakże nieustannie towarzyszył im smutek oraz tęsknota za Bogiem, którego nie mieli okazji poznać. Każdy kolejny krąg piekielny poznawany przez głównego bohatera oddalał się  
od teologicznego obrazu zaświatów. Ludzi wyraźnie sprzeciwiających się Bogu dotykały przede wszystkim kary fizyczne. Dlatego też dusze heretyków leżały  
w płonących grobach, dusze tyranów i morderców pływały w rzece gorącej krwi, zaś samobójcy – zamienieni w drzewa – byli nieustannie rozszarpywani przez żywiące się liśćmi harpie. Również największych spośród grzeszników - zdrajców ludzkości  
i swoich dobroczyńców, czyli Judasza, Brutusa oraz Kasjusza – dotykało głównie tego typu cierpienie. Zanurzeni w lodowym jeziorze i „przeżuwani” przez paszcze Lucyfera stanowili najbardziej odrażający widok podczas podróży bohatera. Jak jednak owe „dantejskie sceny” odnosiły się do chrześcijańskiej definicji śmierci jako rozłączenia się duszy i ciała? Jak podkreślali mistycy, dusza nie może odczuwać bólu fizycznego, gdyż pozbawiona jest natury materialnej. Utwór Dantego dobitnie pokazał,  
iż światopogląd ówczesnych ludzi charakteryzował się brakiem głębszej refleksji nad światem i sferą „sacrum”. Lud nie był w stanie wyobrazić sobie czegoś całkowicie innego od tego, czego doświadczał na co dzień. Warto także zwrócić uwagę na sam motyw wędrówki pojawiający się w utworze. Nie stanowił on bowiem wyłącznie metafory duchowego rozwoju czy też drogi ku moralnej doskonałości, ale także rzeczywistą podróż wzdłuż osi pionowej. W piekle Dante nieustannie poruszał się  
w dół, gdzie na samym końcu napotkał największego z diabłów - Lucyfera. W raju  
z kolei, dążąc do Boga, szedł ku górze. To nawiązanie do tych samych, co na obrazie Memlinga, ludowych skojarzeń.

Widać zatem, że średniowiecze charakteryzowało się nierzadko spłyconym podejściem do spraw wiary oraz roli człowieka w świecie. Jedynie nieliczne jednostki, takie jak św. Franciszek z Asyżu czy św. Tomasz z Akwinu, reprezentowały system wartości oraz poglądy, które nie zawierały błędnych założeń logicznych. Wielu ważnych bohaterów, jak Roland czy św. Aleksy, dokonywało wyborów, które,  
z dzisiejszej perspektywy, pełne były wewnętrznych sprzeczności. Ich decyzje, podejmowane na chwałę i cześć Boga, jednocześnie stanowiły naruszenie Bożych praw. W ich działaniu mieliśmy do czynienia z pewnego rodzaju naśladownictwem, wpisywaniem się w wykreowany w tej epoce ideał ascety czy rycerza. Wyraźnie brakowało tu, również w postawie Aleksego, głębszego wczytania się w słowa Pisma Świętego - tekstu, który w średniowieczu był podstawowym punktem wyjścia  
do rozważań o życiu i ludzkim przeznaczeniu. Z kolei wśród prostego ludu przez całe średniowiecze dominował model pobożności powierzchownej. A zatem uczestniczono w wydarzeniach liturgicznych, jednocześnie nie rozumiejąc ich, podchodząc  
z dystansem do treści tam przekazywanych. I co najważniejsze, lud nie miał zamiaru realizować religijnych zaleceń w swoim życiu. Wiara wpływała na każdą dziedzinę życia średniowiecznych ludzi, jednak w najmniejszym stopniu na to, na co powinna, czyli system wewnętrznych przekonań i wyznawanych wartości. Pogańskie zwyczaje  
i zabobony przetrwały całe średniowiecze, a w niektórych regionach były praktykowane aż do XIX wieku. Bogatsi przedstawiciele społeczeństwa również nie rozważali metafizycznego znaczenia świata i człowieka, a Kościół wykorzystywali  
do załatwiania swoich materialnych, prywatnych interesów. Niedzielna msza stanowiła dla nich poniekąd rozrywkę, miejsce spotkań z sąsiadami czy innymi wysoko sytuowanymi rodami. Była to okazja do pochwalenia się kosztownym strojem czy jakimkolwiek cennym nabytkiem. Inni wielcy świeccy świata średniowiecznego uparcie dążyli do świętości, jednak stawiając sobie wynikającą z niej sławę za cel, zapominali o tym, iż w pierwszej kolejności należy być dobrym dla innych. Traktując słowa Pisma wybiórczo, niemal do obłędu przywiązywali się do niektórych zawartych w nim treści, a lekceważyli najbardziej podstawowe zasady prawa boskiego  
i ludzkiego.

BIBLIOGRAFIA

**Utwory:**

Dante Alighieri, *Boska Komedia,* przeł. E. Porębowicz, Wrocław 1986.

Autor nieznany, *Kwiatki Świętego Franciszka z Asyżu,* przeł. L. Staff, Warszawa 1948.

Autor nieznany, *Pieśń o Rolandzie,* przeł. Tadeusz Boy-Żeleński, Warszawa 1932.

Jakub de Voragine, *Złota legenda. Wybór*, tłum. J. Pleziowa, oprac. M. Plezia, Warszawa 1983.

Stanisław ze Skarbimierza, *Sermo ad clerum. Mowa rektorska „O Złych studentach”,* przeł. Klementyna Glińska, http://staropolska.pl/sredniowiecze/kazania\_i\_mowy/Skarbimierczyk.html (dostęp: 27.11.2021).

Stanisław ze Skarbimierza*, Sermones sapientiales,* cz. 2, przeł. B. Chmielowska, Warszawa 1979.

W. Wydra, W. Rzepka, *Chrestomatia staropolska. Teksty do roku 1543*, Wrocław 1995.

**Opracowania**:

S. Bylina, *Obraz zaświatów w chrześcijaństwie zachodnim u schyłku średniowiecza*, w: „Kwartalnik Historyczny” 1986.

A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, przeł. J. Dancygier, Warszawa 1976.

A. Guriewicz, *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy*, przeł. Z. Dobrzyniecki, Warszawa 1997.

A. Guriewicz, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, przeł. Z. Dobrzyniecki, Warszawa 1987.

J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, przeł. R. Stiller, Kraków 2018.

E. K. Kur, *„Inne kwiatki Świętego Franciszka z Asyżu Romana Brandstaettera” - odczytanie w perspektywie aksjologicznej i dydaktycznej*, w: „Język - Szkoła - Religia 4”.

M. Olszewski, *Świat zabobonów w średniowieczu. Studium kazania O zabobonach Stanisława ze Skarbimierz,* Warszawa 2002.

P. Stępień, *Z literatury polskiego średniowiecza. Studia o czterech tekstach: Kazanie na dzień św. Katarzyny, Legenda o św. Aleksym, Lament świętokrzyski, Żołtarz Jezusów*, Warszawa 2003.

B. Wojciechowska, *Kościół wobec folkloru w Polsce XIV i XV wieku*, w: „Kieleckie Studia Teologiczne” 2014, tom 13.

B. Wojciechowska, [Recenzja]: *Świat zabobonów w średniowieczu : studium kazania „O zabobonach” Stanisława ze Skarbimierza*, Mikołaj Olszewski, w: „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, nr 79, Warszawa 2002.

1. P. Stępień, *Z literatury polskiego średniowiecza. Studia o czterech tekstach: Kazanie na dzień św. Katarzyny, Legenda o św. Aleksym, Lament świętokrzyski, Żołtarz Jezusów*, Warszawa 2003, s. 173. [↑](#footnote-ref-1)
2. Tamże. [↑](#footnote-ref-2)
3. Tamże, s. 181. [↑](#footnote-ref-3)
4. W. Wydra, W. Rzepka, *Chrestomatia staropolska. Teksty do roku 1543*, Wrocław 1995, s. 262, w. 77-81. [↑](#footnote-ref-4)
5. P. Stępień, op. cit., s. 187-188. [↑](#footnote-ref-5)
6. Tamże, s. 195. [↑](#footnote-ref-6)
7. Tamże, s. 153. [↑](#footnote-ref-7)
8. E. K. Kur, „*Inne kwiatki Świętego Franciszka z Asyżu Romana Brandstaettera” - odczytanie w perspektywie aksjologicznej i dydaktycznej, w:* „Język - Szkoła - Religia 4”*, s.* 182-183. [↑](#footnote-ref-8)
9. A. Guriewicz, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, przeł. Z. Dobrzyniecki, Warszawa 1987, s. 17-18 [↑](#footnote-ref-9)
10. Tamże, s.20. [↑](#footnote-ref-10)
11. A. Guriewcz, *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy*, przeł. Z. Dobrzyniecki, Warszawa 1997, s. 7-9 [↑](#footnote-ref-11)
12. Stanisław ze Skarbimierza, Sermo ad clerum. Mowa rektorska „O Złych studentach”, przeł. K. Glińska, http://staropolska.pl/sredniowiecze/kazania\_i\_mowy/Skarbimierczyk.html (dostęp: 27.11.2021). [↑](#footnote-ref-12)
13. B. Wojciechowska, *Kościół wobec folkloru w Polsce XIV i XV wieku*, w: „Kieleckie Studia Teologiczne” 2014, tom 13, s. 151 [↑](#footnote-ref-13)
14. B. Wojciechowska, [Recenzja]: *Świat zabobonów w średiowieczu : studium kazania „O zabobonach” Stanisława ze Skarbimierza*, Mikołaj Olszewski, w: „Archiwa, Biblioteki I Muzea Kościelne”, nr 79, Warszawa 2002, s. 472–475. [↑](#footnote-ref-14)
15. Tamże, s. 472-473. [↑](#footnote-ref-15)
16. B. Wojciechowska, *Kościół wobec folkloru …,* s.155. [↑](#footnote-ref-16)
17. Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, cz. 2, przeł. B. Chmielowska, Warszawa 1979, s. 86,   
    88 - 89, 92-93, cyt. za: B. Wojciechowska, *Kościół wobec folkloru w Polsce XIV i XV wieku*, w: *Kieleckie Studia Teologiczne 13*, s. 151. [↑](#footnote-ref-17)
18. J. Huizinga, *Jesień średniowiecza,* przeł. R. Stiller, Kraków 2018, s. 168. [↑](#footnote-ref-18)
19. Tamże, s. 196. [↑](#footnote-ref-19)
20. Tamże, s. 206-207. [↑](#footnote-ref-20)
21. Tamże, s. 198. [↑](#footnote-ref-21)
22. S. Bylina, *Obraz zaświatów w chrześcijaństwie zachodnim u schyłku średniowiecza*, w: „Kwartalnik Historyczny” 1986, s. 9. [↑](#footnote-ref-22)
23. A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, przeł. J. Dancygier, Warszawa 1976, s. 74. [↑](#footnote-ref-23)
24. Tamże, s. 74–75. [↑](#footnote-ref-24)
25. S. Bylina, op. cit., s. 11. [↑](#footnote-ref-25)
26. Tamże, s. 9-10. [↑](#footnote-ref-26)