

ALEKSANDRA WITKOWSKA OSU

## Z ZAGADNIENÍ „PEREGRINATIONIS RELIGIOSAE” W ŚREDNIOWIECZNEJ EUROPIE

Rzeczywistość kryjąca się pod pojęciem „peregrinatio religiosa” należy do tych zjawisk z zakresu antropologii religijnej, które, nie związane z jakąś jedną zinstytucjonalizowaną religią, żyją w powszechnym doświadczeniu ludzkim na przestrzeni dziesiątków stuleci i pod każdą szerokością geograficzną. Nie tu miejsce na rozważania genezy i rozwoju starodawnej instytucji pątnictwa wyrosłej z odwiecznego pragnienia człowieka spotkania się z „sacrum”, które leży u podstaw każdego kultu religijnego. Tradycje jej w kręgu kultury antycznej i religii wschodnich, a więc i w judaizmie, mają długą historię<sup>1</sup>. Pątnictwo poprzedzało chrześcijańską „peregrinationis”, a potem rozwijało się z nią równolegle. Tym samym terminem „peregrinatio” określano przez długi okres czasu, bo, jak się wydaje, aż do XII w., dwie różne sprawy: pewną specyficzną formę życia ascetycznego oraz mniej lub bardziej dobrowolnie podejmowaną dewocyjną praktykę nawiedzania „loca sacra”<sup>2</sup>. Oba

<sup>1</sup> Z prac podstawowych o tradycjach antycznych ruchu pątniczego szczególnie ważne: J. P. Steffes. *Wallfahrt in allgemeiner religionswissenschaftlicher Beleuchtung*. W: *Wallfahrt und Volkstum in Geschichte und Leben*. Dir. G. Schreiber. Düsseldorf 1934 s. 184-216; B. Kötting. *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*. Regensburg-Münster 1950; R. Roussel. *Les pèlerinages à travers les siècles*. Paris 1954 (z obszerną bibliografią); P. Cabanne. *Les longs cheminements, les pèlerinages de tous les temps et de toutes les croyances*. Paris 1958; *Les pèlerinages: Egypte ancienne, Israël, Islam, Perse, Inde, Tibet, Indonésie, Madagascar, Chine, Japan*. W: *Sources orientales*. T. 3. Paris 1960. Ponadto dla pielgrzymek w judaizmie i islamie: R. Kriss, H. Kriss-Heinrich. *Wallfahrtswesen und Heiligenverehrung*. W: *Volks Glaube im Bereich des Islam*. Bd. 1. Wiesbaden 1960; J. Henninger, H. Cazelles, M. Join-Lambert. *Pèlerinages dans l'ancien Orient*. W: *Dictionnaire de la Bible. Supplément*. T. 7. Paris 1966 col. 567-589; L. M. Orrieux. *Le pèlerinage dans la Bible*. „Lumière et vie” T. 15:1966 n° 79 s. 5-34 z bogatymi wskazówkami bibliograficznymi.

<sup>2</sup> Wieloznacznosc terminu analizuje m. in. H. v. Campenhausen. *Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum*. Tübingen 1930 s. 4 nn. i B. de Gaiffier d'Hestroy. *Pellegrinaggi e culto dei santi. Réflexions sur le thème du congrès*. W: *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla I<sup>a</sup> Crociata*. Todi 1963 s. 12-15.

zjawiska różnią się zasadniczo między sobą zarówno swą genezą i funkcjami, jak i sposobami realizacji. Posiadają równie starą metrykę, a stąd bogatą tradycję.

Wprawdzie w aktualnie prowadzonych przez nas badaniach zajmujemy się przede wszystkim zagadnieniem państwa jako szczególnie popularnym przejawem dewocji i masowej manifestacji religijnej na przełomie XIV/XV w., wydaje się nam jednak nie bez znaczenia przypomnienie przemian owej „peregrinationis” dokonujących się wcześniej w świecie chrześcijańskim w obu wspomnianych jej aspektach.

Zwrócimy uwagę oczywiście na sprawy najistotniejsze, egzemplifikując je w miarę możliwości i odsyłając zainteresowanych problemem do opracowań szczegółowych, zwłaszcza prac J. M. Leclercq<sup>3</sup>, M. E. R. Labande'a<sup>4</sup>, B. Köttinga<sup>5</sup>, F. Garrissona<sup>6</sup> oraz materiałów z międzynarodowego kongresu w Todi (październik 1961): *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla I<sup>a</sup> Crociata*<sup>7</sup>.

Jak wykazały dotychczasowe badania, liczne teksty hagiograficzne i ascetyczne z epoki patrystycznej i wczesnośredniowiecznej pozwalają stwierdzić ściśle powiązanie pielgrzymki ascetycznej — praktyki samotnego przemierzania dróg — bardzo często przekształcającej się w stałą formę życia, z ideą powołania monastycznego. Od początku bowiem monastycyzm wschodni, a później i zachodni, uważany był przez pewne grupy jego reprezentantów za rodzaj wygnania i stan obcości na ziemi, i to nie tylko w sensie duchowym, lecz jak najbardziej dosłownym i konkretnym. Ekwiwalentność wyrażen „vita monastica” i „peregrinatio” pozostaje charakterystyczna zwłaszcza dla VI-IX w., kiedy wędrówka z miejsca na miejsce stanowiła nierzadko przedmiot dozgonnego ślubu mnichów, realizowanego przez pewnego rodzaju paradoks „stabil-

<sup>3</sup> *Monachisme et pèlerinage du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*. „*Studia monastica*” T. 13:1961 s. 33-52; *Monachisme et pèlerinage. I. Du VI<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle. Dans le sillage du monachisme ancien*. W: tenże. *Aux sources de la spiritualité occidentale*. Paris 1964 s. 44-64.

<sup>4</sup> Dwie jego rozprawy problemowe: *Recherches sur les pèlerins dans l'Europe des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*. „*Cahiers de civilisation médiévale*” T. 1:1958 n° 2 s. 159-169, n° 3 s. 339-347; *Pèlerinages et pèlerins dans l'Europe des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*. W: *Pèlerins et chemins de Saint-Jacques en France et en Europe du X<sup>e</sup> siècle à nos jours*. Paris 1965 s. 9-20.

<sup>5</sup> Oprócz cytowanego wyżej fundamentalnego dzieła: *Peregrinatio religiosa* także cenne uwagi w *Wallfahrt und Wallfahrtsorte*. W: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 6. Tübingen 1962 s. 1537-1542.

<sup>6</sup> *A propos des pèlerins et de leur condition juridique*. W: *Etudes d'histoire du droit canonique dédiées à G. Le Bras*. T. 2. Paris 1965 s. 1165-1189 zawierające analizę pojęć prawnych związanych z „lex peregrinorum” do XIII w.

<sup>7</sup> Referaty kongresu wydane pod analogicznym tytułem w Todi (1963 r.).

tas in peregrinatione”<sup>8</sup>. Ta nowa forma powołania mniszego urzeczywistniała w najbardziej czytelny sposób podstawowe założenia monastycyzmu: opuszczenie, wyjście ze świata.

Głębokie racje biblijne trwalej w tradycji chrześcijańskiej idei wygnania i drogi ku przyszłemu królestwu, ujęte najzwięźlejš i najgłębiej w Liście do Hebrajczyków streszczającym niejako całą historię zbawienia, stanowiły także podstawy teologiczne tej nowej formy ascezy mni-chów wschodnich<sup>9</sup>. Wykazała ona dużą witalność także w monastycyzmie zachodnim, rozwijając się w ciągu VI-XII w. głównie w dwóch postaciach: eremityzmu i kaznodziejstwa wędrownego. Pierwsza, pozwalała chrześcijanom — jeszcze nieokrzesanym, ale wspaniałomyślnym — konkretyzować powracający w duchowości monastycznej temat posłuszeństwa Abrahama wobec rozkazu wyjścia z ziemi ojczystej, niewoli i wygnania Izraela, exodusu ludu wybranego z Egiptu i wejścia do Ziemi Obiecanej oraz nowotestamentowy temat wędrówki nowego ludu Bożego prowadzonego przez Chrystusa ku nowemu Jeruzalem<sup>10</sup>. W świetle tych wątków biblijnych i nawiązujących do nich w liturgii Kościoła licznych symboli, życie mnicha, zgodnie ze stosowanym doń terminem „xeniteia-peregrinatio”, miało być stanem wygnania, znalezienia się na obczyźnie, poza domem, stanem dobrowolnego wyrzeczenia się wszystkiego, co mogłoby go w jakikolwiek sposób stabilizować na ziemi<sup>11</sup>. W tym sensie używano terminu „peregrinus” zapożyczonego z łacińskiego słownictwa sądowego, którym u schyłku republiki rzymskiej określano stan prawny cudzoziemca, dobrowolnego wygnańca lub od-

<sup>8</sup> Leclercq przypomina liczne reminiscencje we współczesnych „vita”, m. in. w *Zywocie św. Benedykta* pisany przez Grzegorza Wielkiego — zob. tenże. *Monachisme et pérégrination. I. Du VI<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle* s. 44-46. Zwraca również uwagę, że jeszcze w XVII w. J. Gretser, autor *De sacris et religiosis peregrinationibus* (Ingolstadt 1606) identyfikuje oba wyrażenia.

<sup>9</sup> Tekst bezpośrednio nawiązujący do dziejów zbawienia pojętych jako droga i wymaganie: Hbr 11, 8-10. Od IV w. mnisi syryjscy realizowali typ życia wiecznego nomada w formach bardzo radykalnych. Por. Campenhausen, jw. W tłumaczeniu francuskim *S'expatrier „à cause de la foi”*. „La vie spirituelle” T. 101:1959 n° 453 s. 165 nn.

<sup>10</sup> Zagadnienie posiada bogatą literaturę. Między innymi: J. Steinmann. *L'Exode dans l'Ancien Testament*. „La vie spirituelle” T. 93:1951 n° 360 s. 229-240; C. Spicq. *L'éptre aux Hébreux*. W: *Etudes bibliques*. T. 1. Paris 1952 s. 270-280; t. 2 s. 347-350; R. Poelman. *Le thème du pèlerinage dans l'Ancien Testament*. „Lumen vitae” T. 13:1958 n° 2 s. 209-226; a przede wszystkim wnikliwe studium biblijne A. Gross. *Je suis la route. Le thème de la route dans la bible*. Paris 1961.

<sup>11</sup> Por. Campenhausen, jw. s. 166 i nn.; a zwłaszcza obie cytowane prace Leclercq'a przytaczające cały szereg konkretnych przykładów z tradycji monastycznej. Takim widzialnym symbolem zerwania ze światem był wprowadzony wówczas m. in. zwyczaj noszenia tonsury.

bywającego karę banity<sup>12</sup>. Jeszcze w XII w. w tym pierwszym znaczeniu zastosuje go do siebie mnich Gall Anonim, przedstawiając się odbiorcom swego dzieła jako „exul apud vos et peregrinus”<sup>13</sup>.

A zatem termin „peregrinatio” nie oznaczał ciągłego przemieszczania lub wędrowania, ale raczej wskazywał na stałe oddalenie od kraju rodzinnego, od swoich. W języku ascetycznym wyrażenie to posiadało jednak sens poszerzony i mogło również oznaczać człowieka w marszu, w drodze, bez bliżej określonego celu lub też ku miejscu, które stanowiło punkt docelowy jego pielgrzymki<sup>14</sup>.

Praktyka dobrowolnego wygnania, indywidualnie lub w małych zespołach, uprawiana na wzór mnichów syryjskich także przez mnichów na Zachodzie (początkowo celtyckich, iroszkockich, anglosaskich i galijskich), umożliwiała jednostkom realizację powołania do radykalnej separacji od świata i znalezienie samotności w czasach wyjątkowo licznej rekrutacji mnichów w opactwach. Popularność nowego modelu ascezy w obrębie instytucji monastycznej należy tłumaczyć także w szerszej perspektywie zmian zachodzących w Kościele zachodnim wskutek reakcji prądów reformatorskich na stare wzorce chrześcijaństwa karolińskiego. W środowiskach mniszych nasilały się one już od poł. X w., zwłaszcza na terenie Italii<sup>15</sup>.

Podstawowym motywem wędrownego eremityzmu była idea uświęcenia się przez sam fakt oddalenia od własnego środowiska i odrzucenia wszelkich ustabilizowanych form życia klasztornego, stanowiących przeszkody w kontakcie z Bogiem. Istniało ponadto przeświadczenie o pewnych terapeutyczno-ascetycznych właściwościach drogi pokonywanej w trudzie, niebezpieczeństwie i ubóstwie. Stąd wędrowka jako środek ascetyczny stała się celem samym w sobie<sup>16</sup>.

Ale teksty źródłowe, analizowane między innymi przez Leclercq,

<sup>12</sup> Zob. Pauly-Wissowa t. 37 (1937) s. 639-655. Istniał w republice rzymskiej osobny urząd, który zajmował się wymiarem sprawiedliwości wobec cudzoziemców. Por. de Gaiffier d'Hestroy, jw. s. 12-14; Leclercq. *Monachisme et pérégrination. I. Du VI<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle* s. 40-43.

<sup>13</sup> *Cronica et gesta ducum sive principum polonorum*. Liber III. Incipit. MPH II. Nova Series s. 120.

<sup>14</sup> Nie udało się dotąd dokładnie określić czasu, w którym nastąpiła ta poszerzona akomodacja sensu.

<sup>15</sup> Por. Leclercq. *Monachisme et pérégrination. I. Du VI<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle* s. 45 nn.; J. Kłoczowski. *Wspólnoty chrześcijańskie*. Kraków 1964 s. 183 nn.

<sup>16</sup> Występujące w źródłach takie wyrażenia, jak: „labores peregrinationis”, „peregrinationis incommoda” itp. wiążą pielgrzymowanie z pojęciem pokuty, kary, trudu, a idea ogolocenia czyni zeń formę doskonałego ubóstwa. Por. Leclercq. *Monachisme et pérégrination. I. Du VI<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle* s. 41 n. O terapii przestrzennej w odniesieniu do pielgrzymki i turystyki w ogóle zob. A. Dupront. *Tourisme et pèlerinage. Réflexions de psychologie collective*. „Communications” T. 10:1967 s. 102 nn.

pozwalają odkryć dodatkowe motywacje pielgrzymowania mnichów. Oprócz eremitów wędrujących na pustkowia, poza obręb swych opactw, byli i tacy, którzy udawali się w drogę w poszukiwaniu mistrza, w osobie cieszącego się sławą świątobliwego męża, w którego „szkole” mogliby ćwiczyć się w ascezie i pobożności<sup>17</sup>. Inni jeszcze odwiedzali po drodze co znaczniejsze klasztory dla zaczerpnięcia w nich ducha gorliwości lub nawiedzali te, w których chcieli zainicjować reformę i przywrócić rozluźnioną dyscyplinę<sup>18</sup>.

Poza tym od początku IX w. coraz częściej „peregrinatio ascetica” wiązała się także z innym celem: pragnieniem odwiedzenia miejsc świętych, znanych i sławnych ośrodków kultu. Stawała się więc po prostu praktyką dewocyjną, która — zwłaszcza od czasów wypraw krzyżowych — obierała za cel szczególnie upragnioną pąć do Ziemi Świętej, nawiedzenie grobu Chrystusowego w Jerozolimie<sup>19</sup>. Jeszcze innym powodem wędrowek eremitów były wyraźne cele apostołsko-misyjne realizowane w ramach szerzej zakrojonej przez Kościół akcji chrystianizacji Europy. Zwrócono w literaturze uwagę na wybitny udział tej grupy mnichów w tworzeniu i organizacji Kościoła na coraz to nowych terenach, a tym samym na ich rolę w procesie stabilizacji zarówno młodych państwów, jak i przyjętego przez nie chrześcijaństwa<sup>20</sup>.

Nierzadko cele misyjne powiązane były z ideą męczeństwa wśród nawracanych ludów. Stanowiło ono wartość szczególnie cenioną nie tylko w kręgach eremickich, ale w kulturze monastycznej w ogóle<sup>21</sup>.

Uzupełniając wykorzystany przez historyków materiał źródłowy, reprezentatywny dla przemian zachodzących we wzorcach monastycznych na Zachodzie, można wskazać także na ich ślad w źródłach polskich. Adaptację nowego modelu eremityzmu odnajdujemy w pierwszych „vita” św. Wojciecha i Brunonowym *Żywocie Pięciu Braci Męczenników*.

W *Żywocie pierwszym św. Wojciecha* czytamy, że po nieudanej próbie rządów biskupich w Pradze „postanowił opuścić ziemię rodzinną i bardziej znane ludy, chce dla Boga udać się na obczyzną i jakby pod

<sup>17</sup> Zob. przykłady podane przez Leclercq. *Monachisme et pérégrination du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle* s. 36.

<sup>18</sup> Tamże s. 37.

<sup>19</sup> Por. szereg przykładów przytoczonych u Leclercq (tamże s. 37-40).

<sup>20</sup> Zob. J. Kłoczowski, *Zakony na ziemiach polskich w wiekach średnich*. W: *Kościół w Polsce*. T. 1: *Średniowiecze*. Kraków 1968 s. 389 nn. oraz zestawienie podstawowej literatury dla tego zagadnienia w: tenże, *L'érémisme dans les territoires Slaves Occidentaux*. W: *Atti della seconda Settimana Internazionale di studio Mendola*, 30 agosto-6 settembre 1962. T. 2. Milano 1963 s. 330-354.

<sup>21</sup> Leclercq. *Monachisme et pérégrination du XI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle* s. 42-44.

innym słońcem w ubóstwie spędzić sędziwy wiek"<sup>22</sup>. Podobnie pisze Bruno o jednym z pięciu męczenników międzyrzeckich, Benedykcie, (uczniu św. Romualda opata), „który często przenosił się z miejsca na miejsce niby tułacz”<sup>23</sup>, że będąc mnichem w Italii „opuścił ojczyznę, gdzie mógł być pożytecznym dla wielu a tułając się z wielkim trudem przez góry, rzeki i doliny, wszedł w kraj nieznaney mowy” podejmując i przygotowując misję w Polsce<sup>24</sup>.

W obu wypadkach była to wędrówka typowo misyjna z pełną aprobatą możliwości ewentualnego męczeństwa. W relacji Brunona Wojciech opuszcza klasztor św. Bonifacego i Aleksego na Awentynie, gdzie w 990 r. złożył profesję zakonną, uprosiwszy papieża, by z jego pozwoleniem „mógł pójść kazać obcym i dzikim ludom, które nie znają imienia Boga [...], żywił też nadzieję, że dojdzie do blasku męczeństwa, którego w swym sercu od dawna gorąco pragnął”<sup>25</sup>. Ten sam motyw misji i męczeńskiej śmierci występuje wśród trojakich korzyści, jakie widzi Bruno w założeniu eremu międzyrzeckiego: „[...] dla nowicjuszy przychodzących ze świata miał tam być upragniony klasztor, dla dojrzałych zaś i łaknących żywego Boga doskonała samotnia, a ci, którzy pragnęli rozstać się z życiem i być razem z Chrystusem, mieli sposobność głoszenia Ewangelii poganom”<sup>26</sup>.

Dalsze fakty dobrze są znane. Działalność Wojciecha i pierwszej wspólnoty eremickiej na ziemiach Polski, czy mniej pewnie poświadczonej źródłowo egzystencji pojedynczych pustelników, każą stwierdzić, że Polska wczesnopiastowska nie tylko znalazła się w strefie działalności europejskiego eremityzmu wędrownego, lecz aktywnie włączyła się do niego poprzez rodzimą rekrutację. Nie inaczej działo się w sąsiednich Czechach i na Węgrzech. Była to zatem pewna prawidłowość w nowo chrystianizowanych państwach X-XI w., wynikająca z ważkiej roli, jaką w tym procesie eremici odgrywali<sup>27</sup>.

Można śmiało twierdzić, że stworzyli oni nowy typ mnicha-pielgrzyma: wędrującego kaznodziei. W zapale apostołskim przemierzał samotnie lub z towarzyszami wsie i miasta głosząc słowo Boże, ciesząc się ogromnym autorytetem osobistym i szczególną pozycją w społeczeństwie. W prowadzonej przezeń akcji można upatrywać początek dzieła

<sup>22</sup> J. Kanapariusz. *Świętego Wojciecha Żywot Pierwszy*. W: *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego*. Tłum. K. Abgarowicz, oprac. J. Karwasińska. Warszawa 1966 s. 47.

<sup>23</sup> Brunon z Kwerfurtu. *Żywot Pięciu braci Męczenników*. W: tamże s. 167

<sup>24</sup> Tamże s. 199.

<sup>25</sup> Brunon z Kwerfurtu. *Świętego Wojciecha Żywot Drugi*. W: tamże s. 125.

<sup>26</sup> Tenże. *Żywot Pięciu Braci* s. 170.

<sup>27</sup> Por. Kłoczowski. *Zakony* s. 389.

misyjnego podjętego w następnych stuleciach przez nowe zakony mendikańskie i apostołskie, w których kaznodziejstwo stało się programem działalności i racją istnienia zakonu jako takiego. Z tych samych tradycji wywodzić się będą kaznodzieje ludowi późnego średniowiecza, tacy jak Wincenty Ferrer czy Jan Kapistran.

„Peregrinatio ascetica” we wszystkich przypomnianych wyżej formach rozwijała się i owocowała w ciągu stuleci tym, co w niej było najwartościowsze, ale nie uchroniła się z czasem i przed wielorakimi nadużyciami i wypaczeniami. Dlatego to od XII w. obserwujemy radykalną zmianę opinii mistrzów duchowości monastycznej wobec tej formy ascezy.

Wystarczy wspomnieć rozsądne głosy krytyki Hildegardy z Bingen czy Anzelma z Canterbury<sup>28</sup>. Zmierzały one do zahamowania ruchliwości mnichów, szukających nie tylko prawdziwej samotności czy pola pracy apostołskiej poza obrębem własnego klasztoru. Zwracano uwagę na szkodliwość nieustannego wędrowania dla życia wewnętrznego i modyfikowano idee pielgrzymowania, nadając im przede wszystkim sens duchowy. Klasztor ukazywano mnichom jako symbol wewnętrznej pustyni dostępnej dla wszystkich. Exodus sprowadzano do nakazu opuszczenia samego siebie, wyjścia z ciasnego egoizmu i przeżycia wewnętrznego „itinerarium” z głęboką świadomością przemijalności i prowizoryczności doczesnej egzystencji. Hasło „peregrinatio in stabilitate” znalazło swych propagatorów przede wszystkim w środowiskach cysterskich. Najbardziej reprezentatywny dla ich duchowości św. Bernard z Clairveux wyłożył w swych *Sermones de Cantico Canticorum* podstawy dogmatyczne tak pojętej peregrynacji. W ślad za nim poszedł cały zastęp jego uczniów<sup>29</sup>. W ten sposób dochodzi w XII w. do wyraźnego odmaterializowania wzorca „peregrinatio ascetica” w kulturze monastycznej na rzecz większej stabilizacji w ramach instytucji cenobickiej. Praktyka „vita peregrinationis” w ścisłym tego słowa znaczeniu wygasa, co nie oznacza oczywiście, by w późniejszych czasach nie znaleźli się tacy, którzy ten model życia wybierali i uprawiali.

Zjawiskiem natomiast nadal powszechnym w chrześcijaństwie zachodnim, właśnie od XII w. przeżywającym swe apogeum, była praktyka peregrynacji do miejsc świętych. Jej geneza sięga w odległe czasy

<sup>28</sup> Występują ostro przeciw wagabundztwu mnichów, które niszczy „stabilitas”, ale nie oponują przeciw krótkotrwałym pielgrzymkom, jakkolwiek i te pragną zamienić na wewnętrzne, duchowe „itineraria”. Zob. Leclercq. *Monachisme et pérégrination du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle* s. 46 nn.

<sup>29</sup> Poświęca temu tematowi także szereg kazań postnych. Jeden z uczniów Bernarda, Wilhelm de Saint-Thierry, rozwinie temat wygnania w świetle Listu do Hebrajczyków. Zob. tamże s. 48 nn.

starożytności chrześcijańskiej, w ciągu których, jak wykazały wnikliwe badania Köttinga, rozwijała się niejako w sąsiedztwie analogicznych praktyk uprawianych w ramach innych religii<sup>30</sup>.

We wszystkich kultach „anima naturaliter religiosa” kształtowała i tę formę manifestacji ludzkich relacji z Bogiem, bazującą na wierze i ufności we wszechmoc Boga i objawiającą się człowiekowi w szczególny sposób w określonych miejscach w swej potędze i mocy cudotwórczej. Fakt ten wyraźnie osłabia wysuwaną niekiedy tezę o prostych jedynie zapożyczeniach form kultu sąsiadujących ze sobą narodów. Tak więc i pielgrzymka chrześcijańska w pierwszej fazie swego rozwoju nie była jedynie kopiowaniem praktyk religii politeistycznych czy judaistycznej. Podobna do nich w pewnych swych rytach kształtowała od początku swój własny profil i charakter w oparciu o zgoła inne treści, i to w warunkach nie najbardziej sprzyjających.

W odróżnieniu od rytualnej pielgrzymki żydowskiej, a później i mahometańskiej, nakazanych przepisami prawa Mojżeszowego lub Koranu, pielgrzymka chrześcijańska była od początku praktyką religijną niejako peryferyjną w stosunku do centralnego kultu liturgicznego Kościoła. Z tej też racji, bardziej spontaniczna i nieoficjalna, narażona była na większe dewiacje, zniekształcenia jej motywów i wielorakie nadużycia.

Dodatkowymi przeszkodami w pierwszym okresie jej rozwoju były, jak słusznie zauważył Kötting<sup>31</sup>: 1. niepewność prawna chrześcijan w czasach prześladowań i małe ich diaspory nie pozwalające na większe zewnętrzne manifestacje pobożności, 2. akcentowanie w kerygmie apostoelskiej zasady czczenia Boga „w duchu i prawdzie”, pociągające za sobą delokalizację kultu oraz głoszenie nauki o jedynym pośrednictwie Chrystusa, odsuwające w cień orędownictwo świętych i, co za tym idzie, rozwój ich kultu, 3. tendencje eschatologiczne kierujące świadomość chrześcijan ku przyszłości, będące niejako w opozycji do idei nawiedzania miejsc historycznych życia Zbawiciela, 4. wreszcie obawy przed infiltracją zwyczajów pogańskich i politeizmu w formach kultu świętych skłaniające Ojców Kościoła do krytycznego stosunku wobec ruchu pątniczego.

Tak więc dopiero z chwilą usunięcia tych zewnętrznych i wewnętrznych przeszkód, a zwłaszcza po wypracowaniu nauki teologicznej o orędownictwie świętych i jego stosunku do pośrednictwa Chrystusowego, rozwinęło się pątnictwo chrześcijańskie z całą spontanicznością i bogactwem form, w pierwszym rzędzie jako pielgrzymowanie do Ziemi

<sup>30</sup> Por. *Peregrinatio religiosa* s. 427 nn.

<sup>31</sup> Tamże s. 428 n.



Świętej, od III w. do grobów męczenników, a dwa wieki później do grobów wyznawców.

Odtąd rozwój ruchu pątniczego w chrześcijaństwie zachodnim pozostaje nierozłącznie związany z rozwojem kultu świętych. Przedmiot sakralny tychże kultów, wykazujący pewną historyczną ewolucję, daje podstawy do typologizacji bogatej sieci miejsc pielgrzymkowych wyrosłych w ciągu stuleci na mapie średniowiecznej Europy. Każde z nich jako miejsce święte, zakładało istnienie jakiegoś realnego, materialnego przedmiotu kultu. Pielgrzymka, pojmowana jako spotkanie z „sacrum”, dokonując się w całym systemie rytów i praktyk tworzących niejako własny jej świat, miała na celu doprowadzić pielgrzymującego do grobu, relikwii lub cudownego obrazu. Tam owo spotkanie następowało<sup>32</sup>.

Kult grobu inspirował najwcześniejszą i bodaj najliczniejszą kategorię pielgrzymek. Wyrósł on zarówno z judaistycznej tradycji kultu grobów patriarchów, proroków, królów izraelskich, jak i z powszechnej wiary w szczególną u grobu emanację cudotwórczej mocy świętego<sup>33</sup>. Być może, że podświadomie oddziaływały prastare wierzenia o życiu pozagrobowym, o zamieszkaniu i przebywaniu zmarłych na miejscu ich pochówków określanymi często „domem”<sup>34</sup>. Z drugiej strony doktryna chrześcijańska o uczestnictwie świętych w chwale i mocy Bożej torowała drogę wierze w ich moc cudotwórczą po śmierci. Wzbudzała ona pragnienie bliskiego, fizycznego kontaktu z ciałem świętego lub nawet pustym jego grobem, gdyż owa bliskość z „sacrum” dawała niejako rękojmię uzyskania łaski, doświadczenia cudu i stanowiła drogę do sakralizacji pielgrzymki.

Tak więc z jednej strony pragnienie uczczenia świętego, z drugiej wiara w cudowne właściwości jego grobu, do którego udawano się w po-

<sup>32</sup> Fenomenologią pielgrzymki zajmuje się Dupront, jw. s. 100 nn., a także w artykule *Pèlerinages et lieux sacrés*. W: *Encyclopaedia Universalis*. T. 12. Paris 1972 s. 729-734. Por. uwagi o genezie „miejsca świętego”: H. Dünninger, *Processio peregrinationis. Volkskundliche Untersuchungen zu einer Geschichte des Wallahrtswesens in Gebiete der heutigen Diözese Würzburg*. „Würzburger Diözesangeschichtsblätter” Bd. 23:1961 s. 69 nn.; D. v. Harmening, *Fränkische Mirakelbücher. Quellen und Untersuchungen zur historischen Volkskunde und Geschichte der Volksfrömmigkeit* „Würzburger Diözesangeschichtsblätter” Bd. 28:1966 s. 103 nn.; Henninger, jw. s. 567 nn.

<sup>33</sup> Por. Kötting. *Peregrinatio religiosa* s. 287 nn.; Dupront. *Pèlerinages* s. 730. Charakter historyczny religii Izraela miał skłonność do ustalenia pielgrzymki jako rytu „wspomnieniowego”, stąd kult grobów centralnych postaci; por. Orrieux, jw. s. 6 nn.

<sup>34</sup> Por. Kötting. *Peregrinatio religiosa* s. 294-296; v. Harmening, jw. s. 103-109; E. Delaruelle. *La spiritualité des pèlerinages à Saint-Martin de Tours du Ve au Xe siècle*. W: *Pellegrinaggi e culto dei santi* s. 226 n.

szukiwaniu ratunku i pomocy, a ponadto nieustannie pulsujące w masach pragnienie przeżycia czegoś niezwykłego, cudownego, mobilizowały tłumy na szlakach pielgrzymich „ad limina sanctorum”.

Miejsce szczególne w tej grupie pielgrzymek zajęły pielgrzymki do grobu Chrystusa. Od IV w., po odnalezieniu drzewa krzyża świętego, organizowały one niejako na nowo ruch pielgrzymkowy do Ziemi Świętej. Pierwotny pobożny zamiar nawiedzenia miejsc historycznych życia i męki Zbawiciela, z myślą o „imitatio Christi” na szlakach ziemskiej Jego wędrówki, rychło uzupełniony został rytmem pokutnym, który zapewne zdecydował o tym, że od VII w. pielgrzymka do Ziemi Świętej weszła na listę surowych pokut kościelnych<sup>35</sup>. Od XI w. daje się zauważyć nową tendencję o wydźwięku eschatologicznym. Pielgrzymka jerozolimską bywa podejmowana jako ostatnia podróż w życiu; łączy się z pragnieniem śmierci w Ziemi Świętej w nadziei spotkania tam z Chrystusem, w mającej nastąpić bliskiej już paruzji<sup>36</sup>. Okres krucjat przyniósł ponowne ożywienie idei pielgrzymki do grobu Chrystusa, powiązanej z właściwą epoce ideologią feudalno-rycerską. Była nią idea wyprawy przeciw niewiernym pod sztandarami Najwyższego Suwerena, w imię wierności i w obronie Jego praw<sup>37</sup>.

Podobną, międzynarodową, rangę zyskały w tym czasie dwa inne szlaki pątnicze „ad limina apostolorum” do Rzymu i Compostelli. Pierwszy, nazywany niekiedy „peregrinatio pro Ecclesia”, skierowany ku grobowi „Opoki, na której Chrystus zbudował Kościół” przeżywał swój szczytowy rozwój w epoce karolińskiej i ottońskiej<sup>38</sup>. Drugi, skutecznie konkurujący w XII w. z pielgrzymkami do Ziemi Świętej i Rzymu, związany był z ogromnie popularnym kultem św. Jakuba Większego w Hiszpanii<sup>39</sup>. Oba centra pątnicze wraz z Jerozolimą stanowiły dziedzictwo

<sup>35</sup> Podstawową literaturę podaje P. Alphandéry. *La chrétienté et l'idée de croisade*. T. 1-2. Paris 1954. O przemianach charakteru pielgrzymki do Ziemi Świętej tamże s. 10 nn.

<sup>36</sup> Tamże s. 43 nn. O temacie pielgrzymki ku paruzji w sztuce średniowiecznej zob. E. Mâle. *L'art religieux du XII<sup>e</sup> siècle en France*. Ed. 3. Paris 1928 s. 398-406. Bardzo ciekawe uwagi u Labanda (*Recherches* s. 165 nn.).

<sup>37</sup> Powiązanie ideologii krucjat z ideą pielgrzymki omówione przez E. Delaruelle'a w *L'idée de croisade chez saint Bernard*. W: *Mélanges Saint Bernard*. Dijon 1954 s. 60 nn., a przede wszystkim przez Alphandéry, jw. 10 nn.

<sup>38</sup> H. Leclercq w *Pèlerinage aux lieux saints. I. Pélerinage à Rome*. W: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. T. XIV P. 1. Paris 1939 kol. 40-176 odnotowuje szczegółowo wszystkich pielgrzymujących do Rzymu aż do IX wieku. O roli pielgrzymki do Rzymu zob. Labande. *Recherches* s. 164 nn. Istnieje bogata literatura, którą trudno na tym miejscu zasygnalizować.

<sup>39</sup> Pielgrzymki do Compostelli należą do najlepiej opracowanych. Podstawowa literatura zob. L. Vazquez de Parga, J. M. Lacarra, J. Uria Riu. *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*. T. 1-3. Madrid 1948-1949 oraz w *Pèlerins et chemins de Saint Jacques en France et en Europe du X<sup>e</sup> siècle à nos jours*. Paris 1965.

pobożności całego chrześcijańskiego Zachodu. Ale w historii ruchu pątniczego pielgrzymki do Compostelli wydają się punktem zwrotnym. Po raz pierwszy o powstaniu miejsca pątniczego zdecydował nie fakt historyczny, grób czy miejsce pobytu i działalności świętego, lecz cudowność miejsca wyrosła z bogatej legendy i z zapotrzebowania czysto ludowej pobożności, gustującej we wszystkim, co fantastyczne i nadzwyczajne, a co tak poczesne miejsce znalazło w legendzie o cudownym przypiłynięciu ciała Apostoła do brzegów Hiszpanii. Miejsce pielgrzymkowe powstaje wyraźnie w odpowiedzi na zamówienie społeczne, jest przez pobożność niejako stworzone i stąd zyskuje na trwałej, ogromnej popularności. O sile jego oddziaływania świadczy fakt, że właśnie św. Jakub staje się wzorem średniowiecznego pątnika i jego przemożnym patronem<sup>40</sup>. Podobna geneza miejsc pielgrzymkowych stanie się odtąd coraz częstsza, a w okresie baroku przeżywać będzie swój szczególny rozkwit.

Prawie równocześnie z kultem grobu i pielgrzymkami „ad limina” zrodziła się inna forma kultu świętych: kult ich relikwii<sup>41</sup>. Wprawdzie szacunek dla ciała świętego wymagałby zachowania go w stanie nie naruszonym, niemniej nasilający się głód relikwii coraz natarczywiej domagał się ich podziału. Dla wierzących relikwie nie były jedynie częstkami ciała, lecz zawierały w sobie część sakralnej siły świętego i jego cudotwórczej mocy. Chęć ich posiadania i kolekcjonowania stała się w średniowieczu wręcz namiętnością, a samo zdobycie bardzo często jedynym motywem dalszej lub bliższej pielgrzymki. W rozwijającym się, zwłaszcza od czasu krucjat, handlu relikwiami trudności w ustaleniu ich autentyczności doprowadziły oczywiście do całego szeregu fałszerstw i nadużyć. Przerost ich kultu wprowadził także do ruchu pątniczego elementy magii, zabobonu i fetyszyzmu<sup>42</sup>.

Dalsza ewolucja w typie pielgrzymki, biorąc pod uwagę przedmiot kultu, z którym była związana jako swym celem, nastąpiła przez włączenie do pobożności średniowiecznej kultu obrazów<sup>43</sup>. Pielgrzymka przybrała postać wędrówki ku cudownemu obrazowi. Cudownemu w potrójnym znaczeniu: albo w bezpośrednim jego otoczeniu ukazywały się znaki cudowne (tajemnicze głosy, światła, dźwięki), albo sam obraz

<sup>40</sup> Na przełomowość zjawiska zwrócił uwagę także Dünninger, jw. s. 67 nn.

<sup>41</sup> Por. Kötting. *Peregrinatio religiosa* s. 331-339.

<sup>42</sup> Relikwie, analogicznie do grobu świętego, będąc przedmiotem sakralnym pielgrzymki personifikują ją. Por. uwagi Dupronta *Pèlerinages* s. 730 nn.

<sup>43</sup> Wprowadzenie ogólne w zagadnienie zob. tamże s. 731, artykuły w *Lexikon der Marienkunde*. Hrsg. von K. Algermissen, L. Böer, C. Feckes i in. Regensburg 1956 nn. Z szeregu prac monograficznych jako przykład zob. II część studium Dünningera (jw. 24:1962 s. 52-142).

przechodził nadzwyczajne przemiany (cudowne łązawienia, krwawienia lub przeniesienia), albo był obrazem słynącym łaskami<sup>44</sup>. Tym co najczęściej stwarzało miejsce pielgrzymkowe i rozbudzało wokół niego ruch pątniczny była cudowność obrazu usankcjonowana przez cud przekazany tradycją i legendą. Statystycznie dominował ten typ pielgrzymek zwłaszcza w późnym średniowieczu. Od XIV w. obraz zyskał stopniowo to znaczenie, jakie poprzednio posiadały relikwie, stał się personifikacją świętego, a w wypadku kultu maryjnego już wcześniej, bo od V w., wypełnił lukę wynikającą z braku grobu, ciała czy relikwii. Zaspokoił tym samym głęboką potrzebę posiadania materialnego przedmiotu kultu. Znana jest, ciekawa niewątpliwie, linia podziału zachodząca w pielgrzymkach maryjnych: w kręgu krajów śródziemnomorskich są to przede wszystkim pielgrzymki do cudownych obrazów, na terenie Niemiec, a zwłaszcza Francji, do cudownych rzeźb w drzewie i kamieniu. Co do przyczyn tego charakterystycznego i utrzymującego się po dziś dzień zjawiska można snuć jedynie domysły. Zapewne, w pierwszym przypadku pewną rolę mogły odegrać istniejące na tym terenie wpływy ikony wschodniej, z całą rozbudowaną jej teologią usuwającą w cień znaczenie i kult relikwii na Wschodzie. W drugim przypadku zachodząca, bardziej widocznie w rzeźbie niż w dwuwymiarowym obrazie, antropomorfizacja oraz większe możliwości praktyk terapeutycznych być może bardziej odpowiadały mentalności i zapotrzebowaniu mas<sup>45</sup>.

Przeprowadzona wyżej typologia średniowiecznych pielgrzymek ze względu na „sacrum”, ku któremu były skierowane, nie wyczerpuje oczywiście potrzeby wielu innych analiz (choćby tylko wspomnieć jakże ważną typologię motywów, rytów, form i funkcji społecznych pielgrzymek) koniecznych do wszechstronnego poznania jednego z najpopularniejszych niewątpliwie w ciągu długich stuleci przejawów pobożności kolektywnej. Pielgrzymka bowiem jest zjawiskiem tak bogatym i złożonym, iż wymaga przeanalizowania tworzącej ją rzeczywistości w aspekcie zarówno religijnym, antropologicznym, psychologicznym, jak i historycznym, ekonomicznym i społecznym. Postulat badań kompleksowych w tym zakresie pozostaje wciąż jeszcze sprawą otwartą<sup>46</sup>.

Dla dziejów ruchu pątniczego w Polsce średniowiecznej jest on szczególnie aktualny i niezmiernie ważki. Jak dotąd nie wiele wiemy o naszych rodzimych tradycjach pątnicznych i inspiracjach płynących do nas z ruchu pielgrzymkowego ówczesnej Europy. A przecież znajo-

<sup>44</sup> Por. D ü n n i n g e r, jw. 23:1961 s. 71 nn.

<sup>45</sup> Por. Dup r o n t. *Pèlerinages* s. 731.

<sup>46</sup> Problem jest ustawicznie w historiografii wysuwany. Por. np. L a b a n d e *Recherches* s. 160 nn.

mość geografii i zasięgu społecznego, rytmu i czasu pielgrzymek, motywów i rytów towarzyszących mogłaby w znacznej mierze oświetlić zagadnienie recepcji praktyk dewocyjnych przychodzących do nas z Zachodu, a zarazem wskazałaby na dynamikę i prawa rozwoju średniowiecznych miejsc pątniczych na ziemiach Polski.

Z drobnych i jakże fragmentarycznych wzmianek źródłowych o najstarszych polskich pątnikach pielgrzymujących poza granice kraju do grobu św. Idziego w opactwie Saint-Gilles w Prowansji i jego relikwii w Samogyvár na Węgrzech, do grobu św. Stefana w Białogrodzie (Székesfehérvár), do św. Godeharda w Hildesheim<sup>47</sup>, a także do Jerozolimy, Rzymu i Compostelli<sup>48</sup> wolno jednakże wnosić, że idea dalekich pielgrzymek od XII w. nie była nam obca i na szlakach pątniczych średniowiecznej Europy nie zabrakło, stosunkowo wcześniej, przedstawicieli Polski Piastów i Jagiellonów.

#### QUELQUES CONSIDERATIONS AU SUJET DE *PEREGRINATIONIS RELIGIOSAE* DANS L'EUROPE DU MOYEN AGE

##### R é s u m é

La réalité contenue dans l'idée de *peregrinatio religiosa* fait partie de ces phénomènes du domaine de l'anthropologie religieuse qui, sans être liés à aucune religion institutionnalisée, existent dans une expérience humaine universelle durant des siècles et sous chaque latitude. Dans la chrétienté occidentale, ce terme invoquait, jusqu'au XII-e siècle, deux choses différentes; une certaine forme de la vie ascétique d'une part et, de l'autre, une pratique dévotionnelle, adoptée plus ou moins volontairement, qui consistait à visiter des *loca sacra*. Le présent article rappelle les transformations de cette „pérégrination” s'accomplissant dans l'Europe du Moyen Age du VI-e au XII-e siècle, tenant compte de deux aspects mentionnés.

En examinant la genèse et le développement de la pérégrination ascétique, l'auteur insiste sur les liens qu'elle présente avec l'idée de la vocation monastique. L'article rappelle les bases bibliques et théologiques de cette nouvelle forme de l'ascèse orientale que l'Occident s'appropriä à partir du VI-e siècle, attire l'attention sur la diversité des motifs de cet érémitisme errant, sur ses formes et sa fonction sociale. Il recherche aussi les traces de l'adaptation de ce nouveau modèle monastique dans quelques sources polonaises: dans la *Vie de St. Adalbert* et dans la *Vie de Cinq Frères Martyrs* écrite par Brunon.

<sup>47</sup> Por. A. Witkowska. *Miracula Małopolskie z XIII i XIV wieku. Studium źródłoznawcze*. „Roczniki Humanistyczne” T. 19:1971 z. 2 s. 148; A. F. Grabski. *Pol-ska w opiniach obcych X-XIII w.* Warszawa 1964 s. 43 nn.

<sup>48</sup> Pewne wskazówki: Grabski, jw. s. 114, 122, 265; tenże. *Polska w opiniach Europy Zachodniej XIV-XV w.* Warszawa 1968 s. 62 nn; J. S. Bystroń. *Polacy w Ziemi świętej, Syrii i Egipcie 1147—1914*. Kraków 1930 s. 2-10; H. Polackówna. *O podróżnikach średniowiecznych z Polski i do Polski*. „Miesięcznik Heraldyczny” R. 16:1937 s. 65 nn.

Les transformations dans le mouvement pègrinateur *ad loca sacra*, vivant son apogée à partir du XII-e siècle, ne sont présentées qu'en un seul aspect: celui du changement de l'objet du culte formant le lieu du pèlerinage. La typologie des pèlerinages moyenâgeux, effectuée selon le *sacrum* vers lequel l'on se rendait (tombe, relique, image sainte), n'est qu'une des plusieurs analyses; n'en citons en outre que la typologie des motifs, rites, formes et fonctions sociales des pèlerinages nécessaires à une parfaite connaissance de l'une des plus populaires manifestations de la dévotion collective au cours de longs siècles.