

MNISI I PIELGRZYMKI W ŚREDNIOWIECZU

ŁĄD

NA

SZLAKACH

KULTUROWYCH

EUROPY



MNISI I PIELGRZYMKI W ŚREDNIOWIECZU
LĄD NA SZLAKACH KULTUROWYCH EUROPY

Fundacja „Unia Nadwarciańska”
Starostwo Powiatowe w Słupcy
Muzeum Archeologiczne w Poznaniu

MNISI I PIELGRZYMKI W ŚREDNIOWIECZU

LĄD NA SZLAKACH KULTUROWYCH EUROPY

pod redakcją
Michała Brzostowicza, Henryki Mizerskiej
i Jacka Wrzesińskiego

Poznań-Ląd 2007

Redakcja: Michał Brzostowicz, Henryka Mizerska, Jacek Wrzesiński

Skład: Jacek Marciniak

Projekt okładki: Piotr Namiota

Na okładce:

widok na klasztor w Łądzie oraz fragment fresku przedstawiającego scenę fundacyjną kaplicy św. Jakuba Apostoła z XIV wieku. Zdjęcia pochodzą z archiwum Instytutu Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Autor zdjęć na okładce: Piotr Namiota

Druk: Leonstudio, ul. Chopina 9, 62-510 Konin,
tel. 063 220 47 76, e-mail: ds@leonstudio.pl



Projekt pt:

„Nasze dziedzictwo – nasza дума”

Publikacja została współfinansowana ze
środków otrzymanych od Ministerstwa Pracy
i Polityki Społecznej w ramach Rządowego Programu
– Fundusz Inicjatyw Obywatelskich

© Copyright by Fundacja „Unia Nadwarciańska”, Starostwo Powiatowe
w Słupcy and Muzeum Archeologiczne w Poznaniu

ISBN 83-60109-12-5

Spis treści

Lądskie reminiscencje (<i>Michał Brzostowicz, Henryka Mizerska, Jacek Wrzesiński</i>)	7
Klasztory w kulturze polskiej wieków średnich – w Rzeczypospolitej Chrześcijańskiej – Europie (<i>Jerzy Kłoczowski</i>)	19
„Pielgrzymka nie zna granic”. Pielgrzymki w Europie średniowiecznej (<i>Jerzy Strzelczyk</i>)	31
Średniowieczne ośrodki pielgrzymkowe związane z relikwiami Męki Pańskiej (<i>Leszek Wojciechowski</i>)	41
Święty Jakub Apostoł i ślady pielgrzymowania pątników z ziem polskich do jego „grobu” w Santiago de Compostela (<i>Andrzej M. Wyrwa</i>)	61
Renesansowe podróże Polaków (<i>Dorota Żołądz-Strzelczyk</i>)	103
Informacje o festiwalach kultury słowiańskiej i cysterskiej w Łądzie nad Wartą (2006-2007)	115
Monks and pilgrimages in the Middle Ages. Łąd on the cultural routes of Europe (Summary)	119

Lądzkie reminiscencje

W naszej wielkiej europejskiej ojczyźnie jest wiele miejscowości, niekiedy małych i zapomnianych, które chlubną historią wnieśli niebagatelny wkład w jej ogromny dorobek kulturowy. Na pozór wydają się prowincjonalne, ale przy bliższym spojrzeniu odkrywamy w nich odbicie wielkich wydarzeń i zjawisk rozgrywających się w przeszłości. Do takich z pewnością należy Ląd na Wartę, w powiecie słupeckim. Najpierw gród plemienny, później ważny ośrodek państwa piastowskiego, prawdopodobnie jedna z pierwszych placówek misyjnych w Polsce, następnie klasztor cysterski, ognisko życia duchowego, przyciągające ongiś licznych wędrowców, w tym również naszych władców; słowem miejsce żyjące na co dzień lokalnymi sprawami, a jednak nierzadko ocierające się o wielką historię. Na tym małym skrawku ziemi, jak w soczewce, skupiały i skupiają się wszystkie najważniejsze problemy nurtujące ludzi epok minionych i czasów współczesnych. I właśnie o tym wszystkim opowiadają festiwale kultury słowiańskiej i cysterskiej – cudowne dwudniowe spotkania z przeszłością, o niepowtarzalnym klimacie, właściwym tylko tej pięknej nadwarciańskiej miejscowości.

Lądzkie festiwale, organizowane dopiero od 2005 roku, wpisują się w nurt wielu tego typu inicjatyw realizowanych z powodzeniem w Europie, a od niedawna również w Polsce. Dzięki takim działaniom historia, na ogół wykładana w szkołach i na wyższych uczelniach, niekiedy pokazywana w filmach kostiumowych, w programach telewizyjnych bądź też w trakcie nudnych i pompatycznych akademii, staje się bliższa ludziom. Przykłady podobnych imprez, podczas których można dotknąć, posmakować, a nawet ulec złudzeniu przeniesienia się w dawne czasy dowodzą, iż ta forma dydaktyki spotyka się z dużym zainteresowaniem społeczeństwa. Dostrzegamy to również u nas i cieszymy się,

gdy nasze propozycje spotykają się z akceptacją przyjeżdżających z różnych stron Polski gości. Jednocześnie zauważamy, że tego rodzaju działalność aktywizuje społeczność lokalną wnosząc bezcenną wartość dodaną do szerokiego procesu rozwoju obszarów wiejskich.

Formuła festiwalu stanowi twórcze rozwinięcie weekendów edukacyjnych, organizowanych w Muzeum Archeologicznym w Poznaniu. Zatem podobnie jak tam, ważnym składnikiem programu są wykłady popularno-naukowe, wystawy archeologiczne, pokazy walk i rzemiosł oraz zajęcia dla dzieci. Wzbogacają go natomiast koncerty muzyki dawnej, inscenizacje historyczne oraz wycieczki dydaktyczne. Ich najważniejszą cechą, wynikającą z tematu danej edycji, jest układanie przygotowanych atrakcji w pewien ciąg narracyjny. I tak podczas I Festiwalu, w 2005 roku, budowaliśmy gród i klasztor w Łądzie, rozkładając w ciągu dwóch dni poszczególne etapy tych wydarzeń (decyzja wiecu o budowie grodu – wybór miejsca – wytyczenie planu – budowa; wystawienie dokumentu fundacyjnego klasztoru – obwieszczenie ludowi decyzji księcia – przybycie cystersów). W następnej edycji (w 2006 roku), zatytułowanej „Mnisi, wojownicy i rolnicy”, opowiadaliśmy o średniowiecznym ideale organizacji społeczeństwa podzielonego na tych, którzy się modlą, na tych, którzy bronią oraz na tych, którzy pracują. Wedle tych założeń, każda z wymienionych grup miała działać na rzecz pozostałych (mnisi troszczyli się o sprawy duchowe wojowników i rolników, wojownicy bronili mnichów i rolników, rolnicy żywili mnichów i wojowników). Skupiając zatem zainteresowanie na owych podziałach, przedstawialiśmy kolejne etapy pokazujące drogę mnicha od przekroczenia furty klasztornej do złożenia ślubów zakonnych, w innym przypadku przygotowywanie chłopca (następnie mężczyzny) do rzemiosła wojennego, zaś prezentacja ważnych zajęć z kalendarza prac polowych, począwszy od orki, a skończywszy na żniwach oraz słowiańskim święcie plonów, pozwalała poznać trudy życia średniowiecznego rolnika. Wreszcie w trzeciej edycji (w 2007 roku), zatytułowanej „Pielgrzymki i podróże”, punktem kulminacyjnym programu uczyniliśmy przybycie do Łądu kilku grup historycznych, wędrujących od wielu dni pieszo, konno, na wozach oraz na łodziach. Wprowadzenie do kościoła pw. Najświętszej Marii Panny i św. Mikołaja urny z symboliczną ziemią z kolegiaty kaliskiej, miejsca pochówku fundatora klasztoru łądzkiego księcia Mieszka III Starego, stało się najważniejszym wydarzeniem tegorocznej imprezy.

Nie trudno dostrzec, że przedmiotem zainteresowania łądzkich festiwali są czasy średniowieczne. W powszechnym odbiorze cieszą się one



Fot. 1. Otwarcie II Festiwalu Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej w Łądzie w 2006 r. Fot. J. Orchowski

niezasłużoną sławą wieków „ciemnych i zabobonnych”. Tymczasem jest to epoka niezwykle barwna i interesująca, ważna dla formowania i rozwoju kultury polskiej oraz europejskiej. Dla nas pozostaje też niewyczerpalną kopalnią tematów, porażającą niekiedy współczesność swoją aktualnością. Są one wreszcie ważne dla samego Łądu, który właśnie wtedy przeżywał lata swojej świetności. Odczarować średniowiecze, przybliżyć je, sprawić, by je pokochano – to jeden z celów naszych edukacyjnych inicjatyw.

Ale festiwale w Łądzie są zaledwie jednym z elementów szerszych działań, prowadzonych przez samorządowców oraz naukowców dla pobudzenia aktywności mieszkańców ziemi słupeckiej. Na kanwie zainteresowania miejscową tradycją zbudowaliśmy replikę wczesnośredniowiecznego grodu, który teraz służy jako ośrodek edukacji historycznej, powołaliśmy też Towarzystwo Przyjaciół Łądu i Ziemi Nadwarciańskiej oraz Fundację „Unia Nadwarciańska”, która z czasem przejęła przewodnictwo nad dalszymi inicjatywami realizowanymi w tym regionie. W ten sposób dajemy dowód, że historia – wbrew obiegowym opiniom – nie jest rozdziałem zamkniętym, a umiejętnie wyko-

rzystana może stać się szansą dla współczesnych działań, otwierających perspektywę na przyszłość.

*

Przejdźmy wreszcie do właściwego tematu naszej książki. Wspomnieliśmy już, że istotnym punktem festiwalu kultury słowiańskiej i cysterskiej w Łądzie nad Wartą są wykłady popularno-naukowe. Pokłosem pierwszego takiego seminarium stała się publikacja zatytułowana „Łąd nad Wartą. Dziedzictwo kultury słowiańskiej i cysterskiej” (red. M. Brzostowicz, H. Mizerska, J. Wrześniński, Poznań-Łąd 2005). Zawierała ona wykłady prof. dr hab. Lecha Leciejewicza, prof. dr hab. Zofii Kurnatowskiej i prof. dr hab. Andrzeja M. Wyrwy, wygłoszone w 2005 roku w murach klasztoru łądzkiego, uzupełnione artykułem dr Michała Brzostowicza i poprzedzone wstępem mgr Jacka Wrześnińskiego. W ogólnym zarysie przedstawiono w niej problematykę rozwoju wczesnośredniowiecznej kultury słowiańskiej, opowiedziano o słowiańskich warowniach oraz nakreślono dzieje grodu i klasztoru w Łądzie. W 2006 roku, podczas II Festiwalu Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej, wykłady wygłosili prof. dr hab. Jerzy Kłoczowski („Wspólnoty zakonne i ich rola w średniowiecznej Europie i Polsce”), prof. dr hab. Jacek Banaszekiewicz („Król kapłan – król rycerz”) i prof. dr hab. Karol Modzelewski („Przedpaństwo metryka wspólnotowych ciężarów chłopskich”). Zagadnienia przedstawiane w tych wystąpieniach nawiązywały do tematyki tej edycji Festiwalu, zainteresowanej – przypomnijmy – mnichami, wojownikami i rolnikami. Natomiast w 2007 roku problematyka wykładów skupiła się na dawnych wędrownkach i pielgrzymkach. Przedstawili je kolejni prelegenci – prof. dr hab. Władysław Duczko („Ruszać na wiking czy odkrywać, kolonizować? Cel skandynawskich podróży”), prof. dr hab. Jerzy Strzelczyk („Pielgrzymki w średniowieczu”) oraz prof. dr hab. Dorota Żołądz-Strzelczyk („Renesansowe podróże Polaków”).

Zamierzeniem organizatorów festiwalu było wydanie tych świetnych wykładów w postaci dwóch osobnych tomów. Niestety, najpierw kłopoty finansowe, a następnie inne zobowiązania autorów sprawiły, że nasze plany musiały ulec znacznej redukcji. Ostatecznie do redakcji wpłynęło pięć tekstów – prof. dr hab. Jerzego Kłoczowskiego, zawierający wykład z 2006 roku, prof. dr hab. Jerzego Strzelczyka i prof. dr hab. Doroty Żołądz-Strzelczyk z prelekcjami przedstawionymi w 2007 roku i wreszcie artykuły prof. dr hab. Leszka Wojciechowskiego i prof. dr hab. Andrzeja M. Wyrwy. Tematyka tych wystąpień układa się



Fot. 2. II Festiwal Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej w Łądzie w 2006 r. Pokaz wczesnośredniowiecznych technik garncarskich. Fot. J. Orchowski

w spójną całość, obejmująca niektóre aspekty średniowiecznego życia duchowego.

Publikację otwiera artykuł prof. dr hab. Jerzego Kłoczowskiego z Lublina. Autor poświęcił w nim uwagę polskim klasztorom średniowiecznym, które poprzez swoje rozległe koneksje zacieśniły związki naszego kraju z wielką wspólnotą, określaną mianem rzeszpospolitej chrześcijańskiej. Przedmiotem zainteresowań Profesora stał się okres od XIII do XV wieku, związany u nas z rozprzestrzenianiem się – popularnych na Zachodzie – zakonów cystersów, dominikanów i franciszkanów. Był to również niezwykle ważny czas dla rozwoju kultury europejskiej, zarówno w aspekcie religijnym, jak też intelektualnym. Jakkolwiek autor nie kryje różnic występujących między cystersami a wspólnotami mendykanckimi (tj. żebraczymi – dominikanów i franciszkanów), to jednak uwidacznia ich rolę w kształtowaniu życia duchowego, ewangelizacji, cywilizowania postaw, kreowania nowego wizerunku człowieka, czy upowszechniania wielu nowinek technicznych. Niewątpliwie klasztory były ośrodkami europeizacji naszego kraju, zapewniając mu już w średniowieczu godne miejsce w kulturze



Fot. 3. II Festiwal Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej w Łądzie w 2006 r. Pokaz średniowiecznych technik obróbki kamienia przed klasztorem pocysterskim.

Fot. J. Orchowski

Zachodu. W tym procesie Łąd odgrywał ważną rolę, nie tylko jako przekaznik ale też jako aktywny twórca.

W kulturze średniowiecza pielgrzymki były zjawiskiem wyjątkowym. Tej tematyce poświęcił swój wykład prof. dr hab. Jerzy Strzelczyk z Poznania. Autor przypomina, że u źródeł idei i popularności pielgrzymek leżało przekonanie o wyjątkowości miejsc świętych i szczególnej ich bliskości wobec *sacrum*. We wczesnym chrześcijaństwie nie były one praktykowane; ruch ten narodził się dopiero w IV wieku i początkowo nie wzbudzał entuzjazmu niektórych Ojców Kościoła. Z czasem jednak ludzie Kościoła a także osoby świeckie, godząc się z jego masowością, zaangażowali się w nadanie mu uporządkowanych ram i stworzeniu wielu ułatwień dla pątników. Najpopularniejszym celem średniowiecznych pielgrzymek była Ziemia Święta, Rzym oraz hiszpańska Compostela z grobem św. Jakuba Apostoła. Oprócz nich ówczesnych pielgrzymów przyciągały inne miejsca, o ponadregionalnym czy całkowicie lokalnym znaczeniu. Dalej, Profesor Jerzy Strzelczyk pisze



Fot. 4. Rekonstrukcja grodu wczesnośredniowiecznego w Łądzie. Fot. M. Brzostowicz

o zmieniającym się charakterze pielgrzymek, a także o różnych motywacjach kierujących jego uczestnikami. Przypominając o polskim uczestnictwie w tym ruchu, mówi również o podążaniu do rodzimych miejsc kultu (grobow św. Wojciecha w Gnieźnie i św. Stanisława w Krakowie, klasztorów Św. Krzyża na Łyścu i Jasnej Góry w Częstochowie oraz kościoła Bożego Ciała w Poznaniu), podkreślając tym samym naszą przynależność do wielkiej wspólnoty religijnej tamtych czasów. Popularność pielgrzymek nieco osłabła w następnych stuleciach, jednak jej późniejsze odrodzenie i przybranie w XX wieku charakteru niespotykanej wcześniej masowości świadczy, również w dzisiejszych, jakże odmiennych czasach, o nieprzemijającej chęci obcowania z miejscami naznaczonych świętością i poszukiwaniu źródeł własnej duchowości.

Wśród relikwii czczonych w średniowieczu, szczególne miejsce zajmowały te, które wiązały się z Męką Pańską. Problem ten omawia prof. dr hab. Leszek Wojciechowski z Lublina. Autor podkreśla, że jedną z najbardziej znaczących pamiątek było drzewo Krzyża Świętego, znalezione w 325 lub 326 roku w Jerozolimie podczas poszukiwań zleco-



Fot. 5. Drużyna Słowiańska „Warcianie” wśród twórców budowy repliki grodu wczesnośredniowiecznego w Łądzie. Fot. M. Brzostowicz

nych przez cesarżową Helenę, matkę Konstantyna. Już w połowie IV wieku biskup Cyryl pisał, że jego szczątki „rozprowadzone są niemal po całej ziemi”. Profesor, opierając się na najstarszych przekazach, opisuje okoliczności odkrycia Krzyża Świętego, a także dalsze losy miejsca Męki Pańskiej, uświetnionego wzniesieniem kompleksu budowli sakralnych oraz jego rosnącego znaczenia jako celu średniowiecznych pielgrzymek. Następnie śledzi wędrówkę po świecie poszczególnych części tej relikwii, jak też innych przedmiotów związanych z cierpieniem Chrystusa (gwoździ, Korony Cierniowej, włóczni, szat Jezusa i chusty św. Weroniki). Wiele z nich trafiło również do Polski i – podobnie jak w całej Europie – były otaczane nabożnym kultem. Możliwość zetknięcia się z materialnymi świadectwami Męki Pańskiej była dla ludzi średniowiecza niezwykle ważna. Dzięki nim historia Zbawienia była bardziej naoczna, „skonkretyzowana” i „udramatyzowana”, pozwalająca ją przeżywać a nie jedynie „odczuwać” intelektualnie. I choć w autentyczność tych relikwii niejednokrotnie powątpiewano i nadal się powątpiewa, to – jak podkreśla sam Autor – współczesne szczegółowe



Fot. 6. III Festiwal Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej w Łądzie w 2007 r. W bitewnym zgiełku. Fot. B. Walkiewicz

badania niektórych z nich tej autentyczności w sposób jednoznaczny nie zakwestionowały.

Jak już wspomnieliśmy, hiszpańska Compostela, obok Rzymu i Jerozolimy, była najpopularniejszym celem średniowiecznych pielgrzymek. To właśnie tutaj, po różnych perypetiach, miały zostać złożone doczesne szczątki św. Jakuba, jednego z najbliższych uczniów Chrystusa. Początkowo grób apostoła przyciągał jedynie pątników z Galicji, jednak już od XII wieku zdążali doń ludzie z całej Europy. Problematykę pielgrzymek do Composteli omawia w swoim artykule prof. dr hab. Andrzej M. Wyrwa z Poznania. Autor rozpoczyna od charakterystyki ruchu pielgrzymkowego w średniowieczu, potem omawia postać św. Jakuba Apostoła, następnie zajmuje się rozwojem jego kultu, by wreszcie przejść do



Fot. 7. III Festiwal Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej w Łądzie w 2007 r. Pokaz wczesnośredniowiecznych technik obróbki drewna. Fot. B. Walkiewicz

analizy atrybutów (kapelusz, muszla, sakwa, laska), cechujących zarówno Świętego, jak i podążających do jego grobu pątników. Sporo uwagi Profesor poświęcił polskim „ślodom” pielgrzymek do dalekiej Composteli. Są one nieliczne, co skłania Go do wniosku, że takie wyprawy były przez Polaków rzadko podejmowane. Mimo to również one dowodzą naszego uczestnictwa w ważnych zjawiskach średniowiecznej kultury europejskiej. Popularność Composteli, wyrosła z ówczesnej ludowej pobożności, nie wygasła również dzisiaj, a uruchomienie w 2005 roku polskiego „Szlaku Świętego Jakuba”, który może stać się kolejną odnogą *Camino de Santiago*, pozwoli nam się włączyć w ogólnoeuropejski nurt poznawania i kultywowania wspólnej tożsamości.

Wykład prof. dr hab. Doroty Żołądz-Strzelczyk z Poznania nieco odbiega od nakreślonej w tytule naszej książki problematyki. Po pierwsze wykracza poza wieki średnie, po drugie zaś pomija ruch pielgrzymkowy, skupiając naszą uwagę na renesansowych peregrynacjach Polaków, zaspakajających głód wiedzy i ciekawość świata. Ale, na co niejednokrotnie zwracali uwagę autorzy poprzednich tekstów, również u źródeł



Fot. 8. III Festiwal Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej w Łądzie w 2007 r. „Kapela Ze Wsi Warszawa” oraz zespół „Gęźdba” z Wolina w towarzystwie organizatorów festiwalu. Fot. J. Słowińska

średniowiecznych pielgrzymek nie zawsze tkwiły pobożne cele, bo przecież i one stawały się często okazją do zwiedzania obcych krajów. W omawianych przez Panią Profesor przypadkach ten motyw renesansowych podróży został jasno postawiony. Ówczesnej modzie na wojażowanie, powszechnej zresztą w całej Europie, hołdowała głównie szlachta i magnateria, choć nie uciekali od niej również przedstawiciele bogatszej części mieszczaństwa. Podróże, zarówno akademickie, nastawione na odbywanie studiów w konkretnych uczelniach zagranicznych, jak i edukacyjne, zorientowane na poznawanie krajów, były podstawowym elementem wychowania polskiej młodzieży. Oczywiście nosły szereg zagrożeń, związanych z odejściem od wiary katolickiej, szerzeniem herezji, nabywaniem „zepsutych” obyczajów czy też zagubieniem się w rozrywce, jednak pozwalały nauczyć się języków, nabrać oglądy oraz zdobyć wiedzę, umiejętności i doświadczenie potrzebne do późniejszego uczestnictwa w sprawach publicznych. I w istocie tak było, bowiem po naukach odbytych w obcych krajach wracali oni do Ojczyzny, by oddać jej to, co było w nich najlepsze.

Mniisi i średniowieczne pielgrzymki stały się głównym tematem naszej książki. Domyśliłyśmy się jednak, że Czytelnik, po lekturze jej treści spyta, jakie było miejsce Łądu na szlakach kulturowych Europy. Otóż ta miejscowość zawsze była na nich obecna – zarówno poprzez gród plemienny, nawiązujący formą do innych słowiańskich warowni funkcjonujących po obu stronach Odry, jak też ośrodek piastowski położony przy dalekosieżnych drogach handlowych, czy wreszcie jako jedna z pierwszych polskich placówek misyjnych, włączająca tutejszą społeczność w obręb wielkiej wspólnoty chrześcijańskiej. Związki z Europą, na co zwrócił uwagę Profesor Jerzy Kłoczowski, jeszcze bardziej zacieśnili cystersi. To w obrębie ich klasztoru, dzięki wsparciu wielkopolskiego wielmoży Wierzbęty z Paniewic, powstała w XIV wieku piękna kaplica św. Jakuba Apostoła, stanowiąca prawdziwą perłę średniowiecznej sztuki europejskiej. Świadczy też ona nie tylko o „światowym” obyciu osoby fundatora oraz łądzkich zakonników, ale też o wysokiej wrażliwości religijnej oraz intelektualnej. Również barokowy kościół Najświętszej Marii Panny i św. Mikołaja, o czym wie każdy, kto choć raz go zobaczył, może z powodzeniem równać się z wieloma tego typu świątyniami w Europie. Europejskość Łądu jest widoczna także dzisiaj, i to zarówno przez podejmowane tu inicjatywy w zakresie popularyzacji wiedzy o przeszłości, jak i przez uczestnictwo w unijnym programie „Leader+”. Dlatego warto tu przyjeżdżać – po naukę, refleksję i świadomość naszej wspólnej europejskiej tożsamości.

*Michał Brzostowicz
Henryka Mizerska
Jacek Wrześniński*

Jerzy Kłoczowski

Klasztory w kulturze polskiej wieków średnich – w Rzeczypospolitej Chrześcijańskiej – Europie

I

Opactwo w Łądzie, wspaniały zabytek kultury monastycznej w Polsce o jakże starym rodowodzie, zachęca do poważnej refleksji nad miejscem klasztorów w życiu i kulturze polskiej. Temat to wielki, stąd skupię się w obecnym szkicu na tak zwanych tradycyjnie wiekach średnich, kiedy to formowały się trwałe podstawy kultury polskiej w ramach zachodniego, łacińskiego kręgu kulturowego Europy, określanej wówczas powszechnie jako *christianitas*, *res publica christiana*, po polsku – Rzeczypospolita chrześcijańska. Niezwykle intensywne i wszechstronne badania historyków – specjalistów od tej epoki, mediewistów, w różnych krajach świata, ukazują nam dzisiaj ogromny rozwój tego kręgu cywilizacyjnego od XI wieku o wyjątkowym znaczeniu dla historii ludzkości na całej kuli ziemskiej. Powstała tu swoista, oryginalna kultura wyzwalająca ogromny dynamizm społeczny w przekształcaniu rzeczywistości, który po kilku wiekach miał ukazać ogromną przewagę naszego kręgu cywilizacyjnego nad innymi cywilizacjami świata. Polska znalazła się w tym właśnie kręgu w wyniku wielkiej decyzji podjętej w 966 roku. Zdarzają się niekiedy dziś jeszcze głosy żałujące, że nie wybraliśmy wtedy chrześcijaństwa wschodniego z jego językiem słowiańskim. Sądzę, że zwolennicy tego poglądu nie znają po prostu dzisiejszego stanu wiedzy światowej i bardzo solidnie ugruntowanego w wyniku badań porównawczych poglądu o wyjątkowym rozwoju właśnie naszego już – po 966 roku – kręgu cywilizacyjnego. Być może, pewną rolę może tu odgrywać pogląd o „ciemnym średniowieczu”, dziś już nie mający żadnego uzasadnienia; może być tylko wyrazem zupełnej ignorancji.

Bardzo ważnym i długotrwałym procesem była recepcja na gruncie polskim modeli zachodniołacińskich i ich swoista symbioza z tradycyjnym, słowiańskim światem „barbarzyńskim”. Proces ów ciągnął się przez stulecia. Wiek XIII miał tu szczególne znaczenie. W stuleciach XIV-XV kształtuje się już dowodnie oryginalna, własna, dojrzała kultura polska budowana na mocnym fundamencie chrześcijańskim, europejskim, w pełni w ramach chrześcijańskiej Rzeczypospolitej.

W tych procesach chrystianizacja, rozumiana jako długotrwałe zjawisko ciągnące się przez kolejne pokolenia i stulecia, miała rzecz jasna podstawowe znaczenie rzutujące na całokształt zachodzących przemian we wszystkich dziedzinach. Chrystianizacja dotycząca tak elit, lepiej oczywiście uchwytna w źródłach, ale i najszerszych mas ludności z całą swoistością spotkań z tradycyjną kulturą „barbarzyńską” (jej „długie trwanie” przypominał ostatnio Karol Modzelewski). Spotkania te wyraźnie przebiegały z różnymi skutkami między napięciami a symbiozami, niekiedy kompromisowymi, gdy np. nadawano nowy sens starym obyczajom czy wyobrażeniom.

Wspólnoty zakonne tkwią w samym centrum tych szeroko pojętych przemian religijno-społeczno-kulturowych. Zajmowały same kluczowe miejsce w całokształcie procesów naszego kręgu cywilizacyjnego, umiały przekształcać się i wytwarzać nowe formy życia klasztornej i społecznych funkcji. Od XI-XII stulecia stary ruch klasztorny sięgający swymi początkami III-IV wieku po Chrystusie zaczął tworzyć duże zakony obejmujące pod jedną władzą setki jeśli nie tysiące wspólnot klasztornych rozrzuconych po wszystkich krajach chrześcijańskiej Rzeczypospolitej. Do największych takich bardzo nowatorskich twórców (nie istniejących dawniej ani nie znanych np. w chrześcijaństwie wschodnim) należeli cystersi, uformowani w XII wieku, oraz dominikanie i franciszkanie (Zakon Kaznodziejski i Zakon Braci Mniejszych), powstały w początkach XIII wieku.

W Polsce pierwsze, pojedyncze klasztory reguły świętego Benedykta zaczęły powstawać w ciągu XI wieku. Dotąd istnieje benedyktyński opactwo w Tyńcu pod Krakowem powstałe wtedy jako pierwsza, w pełni trwała fundacja. Ale na dobre ruch zakonny, tak można określić całe zjawisko, rozszerzy się i umocni w pełni na ziemiach polskich od ostatnich dziesięcioleci XII i w ciągu XIII wieku. Fundacja Łądu, utrwalona ostatecznie u schyłku XII wieku, zbiega się dokładnie z pierwszym etapem tego „umasowienia” – wolno powiedzieć – świata zakonnego w Polsce. Odtąd będzie on już nam stale towarzyszył na ziemiach polskich dzieląc nasze losy tak dobre jak i złe. Uderza różnica w trwałości,

stabilności, parafii i diecezji w stosunku do świata zakonnego. Stary, przedrozbiorowy świat zakonny na ziemiach Polski i Rzeczypospolitej Obojga (Wielu) Narodów został prawie całkowicie zniszczony w ciągu XIX wieku i w wielkim stopniu, wręcz zapomniany, podczas gdy parafie trwały przy rosnącej liczbie diecezji. Odnowiony w XX wieku ruch zakonny miał już w dużym stopniu w całości bardzo inny charakter od zjawisk zachodzących w średniowieczu czy w ogólności przed rozbiorami Rzeczypospolitej. Stąd dzisiaj zrozumienie znaczenia wspólnot zakonnych w tamtych czasach dla dzisiejszych pokoleń ludzi nie jest rzeczą łatwą, wymaga większego wysiłku. Ciągłe jeszcze, mimo widocznych postępów w ostatnich latach, stan badań nad całością naszego ruchu jest za mały w stosunku od potrzeb i wagi złożonych zjawisk związanych z tematem. Systematyczne, wielostronne badania są tu niezwykle potrzebne, podobnie jak dobra popularyzacja. Łądz mogłoby być znakomitym miejscem dla dobrze zrobionej na tym polu, edukacji dla wszystkich.

II

W „długim” wieku XIII – od schyłku XII po początki XIV stulecia – powstało na obszarze współczesnej Polski – bliskim granicom wczesnopiastowskim poza Prusami – kilkaset w sumie placówek zakonnych bardzo różnego charakteru i wielkości, przy dużych jednocześnie różnicach między dzielnicami. W XIV-XV wieku ta sieć klasztorna rozwinie się przede wszystkim w związku z ekspansją wschodnią państwa polskiego i związkach polsko-litewsko-ruskich.

Wśród różnorodnych wspólnot ważnych na długą metę dla polskiego chrześcijaństwa i polskiej kultury wyróżnić trzeba na pierwszym miejscu trzy wspomniane już wyżej największe zakony łacińskiego chrześcijaństwa, mianowicie – chronologicznie biorąc – cystersów, dominikanów i franciszkanów w dwóch gałęziach, a mianowicie tak zwanych franciszkanów – Braci Mniejszych konwentualnych i ich odłam zreformowany w XV wieku, obserwancki, zwany u nich i bardzo popularny, bernardynów. Klasztory tych wielkich zakonów ogólnochrześcijańskich miały szczególnie bliskie związki codziennej, wolno powiedzieć natury, ze swymi współbraćmi poza Polską. Były tym samym bardzo naturalnymi pośrednikami między światem zachodnim, Włochami, Francją, Niemcami, a ziemią polskimi. Przy peryferyjności ziem polskich

w stosunku do głównych centrów kulturalnych Rzeczypospolitej chrześcijańskiej miało to tym większe znaczenie, zwłaszcza w stuleciach XIII-XV nas tu obecnie zajmujących.

Oczywiście trzeba pamiętać stale o zasadniczych różnicach między klasztorem mniszym cysterskim a klasztorem zakonów żebraczych, mendykantów (od łacińskiego *mendico* – kwestować) jakimi byli dominikanie i franciszkanie.

Cystersi powstałi jako ruch, który miał realizować dosłownie starą regułę świętego Benedykta z VI wieku. Stała modlitwa wspólna, liturgia i praca zapewniająca utrzymanie miała wypełniać im cały czas. W pierwotnym założeniu mieli osiadać z daleka od siedzib ludzkich. Aby właściwym mnichom dobrze wykształconym i odpowiednio przygotowanym do dobrego sprawowania liturgii po łacinie dać możliwość dobrego wypełniania tej funkcji przyjmowali do klasztoru braci konwersów do wszelkiego rodzaju prac, także uprawiania ziemi i prowadzenia całej gospodarki. Kościoły cystersów były zamknięte dla ludności, używane tylko na regularne odprawianie liturgii przez mnichów w ciągu dnia i nocy. Opat stojący na czele wspólnoty reprezentował klasztor na zewnątrz, jeździł w razie potrzeby dla załatwiania najważniejszych spraw czy przyjmował w domu interesantów. W polskich warunkach na ogół liczba konwersów była mniejsza czy nawet dużo mniejsza niż w opactwach zachodnich, stąd wystąpili tu wcześniej poddani chłopci na należących do klasztoru ziemiach. Wielka własność ziemiska stanowiła główną podstawę egzystencji klasztoru – opactwa, nie zawsze i nie wszędzie wystarczającą na pokrycie kosztów chociażby budowy kompleksu budynków kościelno-klasztornych, według ustalonego modelu. W niektórych biedniejszych opactwach polskich prace nad budowlami murowanymi przeciągały się na szereg pokoleń mniszych i setki lat.

W przeciwieństwie do cystersów klasztor mendikańcki lokowany był zawsze w mieście z kościołem otwartym dla wszystkich. Nauczanie wiernych, kazania dobrze przygotowane, spowiedź, należały do podstawowych obowiązków kapłana – mendykanta. „Słowem i przykładem” miał pogłębiać życie religijne wszystkich wiernych. Konwenty nie miały własności, miały się utrzymywać z ofiar składanych dobrowolnie w zamian za ofiarowane wiernym usługi. Każdy klasztor miał swój ściśle określony okręg, w którym bracia kwestowali, ale zarazem nauczali, często poprzez serie kazań w okresie zwłaszcza adwentu czy wielkiego postu. Głosili je w kościołach parafialnych. Byli bez porównania lepiej przygotowani poprzez swe specjalne szkoły klasztorne do pełnienia tych funkcji od kleru parafialnego. Często wspierali ich patroni parafii,

mający wielki wpływ na „swoich” plebanów. Mendykanci pochodzili często z miejscowego, krajowego w każdym razie mieszczaństwa, z miastami też, w których siedzieli mieli dobre stosunki, ale trzeba tu pamiętać o ich rosnącym z czasem wpływie na mieszkańców wsi od wielkich panów i szlachty poczynając.

III

Życie, codzienne zachowania zakonników w każdym klasztorze w ciągu dnia i nocy były uregulowane dokładnie, zasadniczo w jednolity sposób dla całego chrześcijaństwa. Czasem ostrzejszy klimat, np. w Polsce, zmuszał do pewnych modyfikacji reguł obowiązujących nad Morzem Śródziemnym, ale to nie zmieniało zasadniczego porządku rzeczy. Mimo całej klauzury i odosobnienia nie może ulegać wątpliwości, że ludność sąsiadująca trochę bliżej, a nieraz i dalej, wiedziała nieźle, jak wyglądało takie ustalone życie w klasztorze. Wcale długi szereg wzorców, zachowań, „zachodnich” w swym pochodzeniu, realizowanych w danym konwencie, mogło w ten sposób bardzo powoli przenikać do społeczeństwa.

Mogła to być np. sprawa kuchni i pożywienia, bardzo istotna i uregulowana w życiu klasztornym. Przy regularnych wyjazdach zagranicznych, np. do Francji (coroczne kapitule generalne cystersów) czy do Włoch, tak ważnych dla mendykantów, mogły łatwo prowadzić do wzbogacania *menu* klasztornego. Bardzo ważny był cały świat gestów, cały proces, jak go określił świeżo badacz tych spraw „cywilizowania” ciała w sensie unikania wszelkich gestów prostackich podobnych do zwierzęcych, odruchów nie kontrolowanych, i zastępowania ich „kulturalnymi”, umownymi, nie rażącymi innych. Zachowania przy stole i jedzenie są tu bardzo znamienne. Ustala się w tych wiekach w kręgu zachodnim zwyczaj siedzenia przy stole (nie leżenia jak w starożytności), używania widelca, nie brania do ust zbyt wielkich porcji itd. Klasztory, obok wielkich dworów, są pierwszymi „szkołami” takich i tym podobnych zachowań. Są ślady wielkich trudności z jakimi np. w nowiejatach polskich w XV wieku wpajano zasady zachowania się przy stole. Nie ulega wątpliwości, że to przenikanie „zachowań” było procesem długotrwałym ciągnącym się przez pokolenia i całe stulecia na wielu polach.

Jednym z tematów od dawna szeroko dyskutowanych w Europie jest rola gospodarki cysterskiej, zwłaszcza wielkich domen doskonale zor-

ganizowanych i prowadzonych przez setki oddanych pracy i dobrze do niej przygotowanych konwersów. W polskich warunkach wyglądało to bardzo inaczej, ale i tu trzeba się liczyć z przejmowaniem na różnych odcinkach wypróbowanych wzorów zachodnich i dostosowywaniem ich do miejscowych warunków zakonu, np. upraw, organizacji i technik pracy itd. Ogromny postęp w rolnictwie zachodnioeuropejskim w ciągu XI-XII wieku jest dziś zjawiskiem coraz lepiej znanym. Uzasadnia też ciągle jeszcze w pewnym stopniu otwarte pytanie o znaczenie potężnego zakonu cysterskiego w przenoszeniu na grunt polski zachodniej modernizacji gospodarczej.

Wśród wielu zagadnień związanych z zajmującym nas tu problemem roli wspólnot zakonnych w budowaniu, można powiedzieć, rzeczypospolitej chrześcijańskiej na gruncie polskim, istotne znaczenie ma cała problematyka organizacji i podstaw prawnych regulująca życie i funkcjonowanie wspólnot i ich członków. Cystersi, jak dobrze pamiętamy, chcieli możliwie wiernie realizować regułę świętego Benedykta z jego czasów bez późniejszych zmian i dodatków. Pamiętamy zarazem, że uważa się niekiedy regułę benedyktyńską za pierwszą konstytucję europejską, dzieło Benedykta proklamowanego przez papieży drugiej połowy XX wieku patronem Europy.

Reguła Benedykta ustala zasady życia wspólnoty mnichów dobrowolnie w niej zrzeszonych i gotowych do przestrzegania wypływających z niej zobowiązań. Ale jednocześnie mieści się w niej wiele rad i stwierdzeń prostych i niezwykle ważnych dla każdej wspólnoty ludzkiej, można powiedzieć, wszystkich czasów w rozwijających się od XI/XII wieku społecznościach europejskich. Wspólnoty wszelkiego typu stanowiły podstawową siłę ruchów społecznych, decydowały o ich dynamizmie. Reguła benedyktyńska powszechnie już wtedy przyjęta zwłaszcza w pokaarolińskiej Europie czy Anglii przez tysiące wspólnot zakonnych mogła dostarczać pewnych inspiracji konkretnych rozwiązań ustrojowych i do wytwarzania w nich atmosfery szacunku dla ludzi, braterstwa, a jednocześnie obowiązku trzymania się prawa. Warto chociażby oglądając zabytki takie jak Łąd przypomnieć i dzisiaj świetny tekst benedyktyńskiej reguły i jej wartości obecnie także fundamentalnych, chociażby dla każdej demokracji lokalnej, bez której ustroj demokratyczny nie jest w ogóle możliwy.

Niezwykle ciekawy i trwały system prawny łączący demokrację z respektem prawa i hierarchii stworzyli w początkach XIII wieku dominikanie wykorzystując wielki w tym zakonie dorobek europejski XI-XII stulecia dynamicznych wspólnot nie tylko zakonnych. Każdy konwent

obiera swego przełożonego – przeora, przeorzy i delegaci konwentów w każdej prowincji tworzą kapitułę stanowiącą jej najwyższą władzę obierającą i odwołującą prowincjała. Z kolei prowincjałowie i delegaci prowincji tworzą najwyższą władzę zakonu, kapitułę generalną, obierającą i odwołującą generała zakonu. Warto powiedzieć, że taki system bez zasadniczych zmian utrzymał się w wielkim Zakonie Kaznodziej-skim do dzisiaj. Żywy ciągle przykład; znaczenie dominikanów w Polsce dobrze to unaczniła we wszystkich największych miastach naszego kraju. Możemy wręcz spojrzeć na żywy organizm dominikański jako na pomnik wielkich stuleci historii europejskiej gdy dynamiczne wspólnoty tworzyły fundamenty europejskiej kultury i jej późniejszego znaczenia w świecie.

IV

Polski ruch zakonny z cystersami i mendykantami na czele, tak dynamicznie rozwijający się od przełomu XII i XIII stulecia, wyrastał w atmosferze renesansu i humanizmu chrześcijańskiego, tak niezwykle charakterystycznej dla XII i XIII stulecia. Stuletnie już prawie, coraz bardziej intensywne badania światowej mediewistyki wydobywają wyraźnie znaczenie religijno-kulturalnych przemian zachodzących w tym okresie. Odrzucamy dziś w nauce historycznej dość powszechny pogląd o wielkim Renesansie (przez duże „R”), który w XV wieku wyzwolił człowieka z mroków średniowiecza. Dzisiaj wiemy, że można mówić w historii europejskiego Zachodu o kolejnych renesansach poczynając od czasów karolińskich (Karola Wielkiego odnawiającego cesarstwo rzymskie w 800 roku). Dorobkiem pokoleń historyków XX wieku jest ukazanie bogactwa renesansu XII wieku (dla niektórych historyków XII-XIII wieku), które każe nam dzisiaj bardzo inaczej spojrzeć na kolejne renesanse z XV i XVI wieku włącznie.

Humanizm XII wieku wyrastał z religijnych korzeni chrześcijańskich, stąd można go po prostu określić jako humanizm chrześcijański. U podstaw leży tu rozwinięty wtedy kult Chrystusa jako Boga-Człowieka, jako Brata każdego człowieka. Umacniało to godność każdego człowieka, mężczyzny i kobiety stworzonych – jak nauczała Biblia jako autentyczna Księga Życia w tych czasach na obraz i podobieństwo Boże Chrystusa Cierpiącego, Męczzonego, ale też radosnego w dzień Bożego Narodzenia. Niezwykły rozwój kultu Matki Bożej, Wielkiej Pośrednicz-

ki, łączył się blisko z kultem Chrystusa-Człowieka. Z czasem rozwinie się kult Świętej Rodziny, z Józefem i Anną, który i w polskiej kulturze religijnej, także ludowej, zająć miał tak wielkie miejsce.

Dowartościowanie człowieka, zjawisko niezwykle ważne, wyrażało się w bardziej optymistycznym spojrzeniu na życie i prace ludzi, zaangażowanie w przemianach świata na lepsze, docenianie rozumu („rewolucja szkolna” tych czasów, jak ją nazywamy, powstanie uniwersytetu), waga miłości, przyjaźni. Waloryzacja małżeństwa, opartego o dobrowolną zgodę obu stron, jest jednym z ważnych przejawów zachodzących zmian; to wtedy ostatecznie określono małżeństwo jako sakrament. W parze z docenieniem małżeństwa szło też, po raz pierwszy w takiej skali w historii, o dostrzeżenie dziecka. Chrystus-Dziecię był tu niejako symbolem tego zjawiska, podobnie jak kobieta, która stała się Matką Boga nadawała niejako godność każdej kobiecie, na którą od starożytności mężczyźni różnych kultur tak chętnie patrzyli z pozycji swej wyższości.

Jednym z bardzo istotnych przejawów całego procesu dowartościowania człowieka jest powrót w XII wieku do pytania postawionego w starożytnej Grecji przez Sokratesa: „czy znasz sam siebie?”. Traktat na ten temat napisał jeden z najwybitniejszych przedstawicieli myśli tamtych czasów, profesor – mnich Abelard. Ale i jego znakomity i sławny oponent, również wielka postać renesansu XII wieku, święty Bernard z Clairvaux, cały program edukacyjny dla młodych cystersów ustawił pod kątem dobrego poznania samego siebie.

Odpowiedzialność, i to bardzo osobistą, za siebie i swoje zbawienie tkwiła w samym rdzeniu chrześcijańskiego pojmowania życia. Rzymska zasada, że służba publiczna, zbiorowości, państwa (*Salus publica suprema lex est*), jest najwyższym prawem (totalitaryzmy XX wieku w pełni do niej nawiązywały między innymi, ale także i agresywne nacjonalizmy), została w chrześcijaństwie zastąpiona inną, a mianowicie, że właśnie zbawienie dusz winno być w Kościele zawsze najważniejszym prawem (*salus animarum in Ecclesia suprema semper lex esse debet*).

Bernard z Clairvaux wyraził tę prawdę chrześcijańską w liście wysłanym do swego współbrata – cystersa obranego papieżem, Eugeniusza III. „Całą uwagę zwróć – pisał – najpierw na siebie samego, a nie rozpraszaj się na różne strony. Mędrzec jest mężem dla siebie samego i sam pierwszy pije w swej studni. Zaczynaj więc od siebie samego twoją medytację. Ale to nie wystarczy ... Ona powinna również skończyć się na tobie. Ty jesteś dla samego siebie pierwszy i ostatni ... By

zdożyć zbawienie nikt nie jest dla siebie większym bratem niż ty sam, jedyny syn matki. Nie myśl nic przeciwko twojemu własnemu zbawieniu”.

W toku debat i refleksji nad człowiekiem próbowano określić bliżej samo pojęcie grzechu wydobywając świadomość, intencje, znaczenie wolnego wyboru i osobistej odpowiedzialności. U schyłku XII wieku w rodzącym się środowisku uniwersyteckim Paryża przyjęła się zasada spowiedzi usznej z wyraźnym zaznaczeniem, że podstawą zgładzenia wszystkich grzechów wyznanych kapłanowi jest własny żal, skrucha i obietnica poprawy. Warunkuje to zgładzenie grzechów następnie przez kapłana. Wszelkie zewnętrzne formy pokuty, wcześniej niezwykle rozbudowane, miały w takim ujęciu drugorzędne znaczenie. Osobista odpowiedzialność człowieka przy takim ujęciu grzechu, została bardzo mocno podkreślona. Zakładała konieczność poznania siebie, własnego rachunku sumienia, umiejętność rozróżnienia. Doświadczenia środowisk zakonnych były tu zwłaszcza cenne, ale ogół chrześcijan, świeckich i duchownych, był niewątpliwie bardzo słabo przygotowany do takiego stawiania sprawy i takiej praktyki. Dlatego nakaz IV Soboru Laterańskiego z 1215 roku corocznej obowiązkowej spowiedzi usznej przez wszystkich wiernych miał bez przesady rewolucyjny charakter.

V

Sobór Laterański (od rzymskiego kościoła na Lateranie gdzie się odbywał) w 1215 roku stworzył wielki program edukacji wszystkich chrześcijan, autentycznej edukacji dla wszystkich, o której dziś tak wiele mówimy, a który miał głęboko przeorać całe społeczeństwo rzezypospolitej chrześcijańskiej XIII-XV/XVI stulecia. Wspólnoty zakonne, każdy zakon na swój własny sposób, miały do odegrania w tym programie swoją rolę. Szczególnie jasno zarysowała się ona u mendykantów, którzy rychło stali się wszędzie na długo główną siłą w realizacji wielkiego programu edukacyjnego. Ale ośrodki monastyczne czy, nie zapominajmy, kanonikatu regularnego (jak Miechów, Czerwińsk czy Trzemeszno), miały też swoje miejsce wcale istotne w życiu Kościoła i społeczeństwa zwłaszcza wtedy, gdy miały w swym gronie ludzi gorliwych i ciekawych, zdolnych do duchowego oddziaływania na innych, do „promieniowania” nieraz mniej widocznego, ale autentycznego.

Tak cystersów jak mendikantów wiązać możemy blisko z humanizmem chrześcijańskim, z wartościami znamionnymi dla całego ruchu. W pismach świętego Bernarda przedstawiających Chrystusa jako Boga Człowieka i Jego Matkę odnajdujemy to, co niedługo później realizować miał tak genialnie Franciszek z Asyżu. Mimo wszystkich różnic i odcieni, mimo innych charyzmatów, w kulturze cysterskiej, dominikańskiej czy franciszkańskiej, znajdujemy elementy wspólne zwłaszcza w ujęciu chrześcijańskiego humanizmu. Przyszłe badania, pilnie potrzebne, winny ukazać konkretnie i pełniej, cały długotrwały proces formowania się polskiej kultury religijnej z bardzo znamionnymi cechami właśnie owego humanizmu.

Pamiętając o Łądzie i cystersach warto przypomnieć, że Mistrz Wincenty zwany tradycyjnie Kadłubkiem, w którym możemy widzieć pierwszego u nas wybitnego przedstawiciela humanizmu chrześcijańskiego i renesansu XII wiecznego na wielu odcinkach, osiadł u schyłku życia u cystersów w Jędrzejowie. Zapewne nie był to przypadek, ale świadomy wybór doświadczonego biskupa szukającego we własnym kręgu bliższego mu środowiska.

Szersze kręgi chrześcijan także i w Polsce coraz bardziej w żywo odczuwanej perspektywie eschatologicznej doceniały wagę liturgii, ciągłych modlitw wspólnych odprawianych w kościołach klasztornych. Cystersi wykazywali tu szczególną troskę o dobre wypełnianie tych funkcji. Przyciągało to uwagę osób i rodzin troszczących się o zbawienie. Przyjęcie do łask zakonnych czy możliwość pogrzebania możliwie blisko miejsc ciągłego kultu były niezwykle cenione. Klasztory, także cysterskie, otaczane były w ten sposób kręgami ludzi, rodzin, rodów, szukających w nich duchowego oparcia i większej nadziei na zbawienie siebie i swoich. Elity społeczne były tu oczywiście uprzywilejowane, miejsc pogrzebowych przy kościołach nie mogło być za wiele. Cenna kaplica z połowy XIV wieku ukazująca bliskie związki przedstawicieli szlacheckiej elity wielkopolskiej z cystersami w Łądzie znakomicie pokazuje nam zjawisko szersze dotyczące cystersów, ale w jakimś stopniu wszystkich klasztorów.

Niekoniecznie więc musieli zakonnicy, jak mendikantcy, działać poza swymi siedzibami i ściągać ludzi do swych kościołów. Wspólnoty zakonne, gorliwe i wierne swemu powołaniu, żywotne, promieniowały różnymi drogami na bliskie i dalsze otoczenie. Kaplica w Łądzie do dzisiaj pokazuje nam jedną z tych dróg. I warto tam pamiętać, jak wiele treści tymi drogami przekazywane znaczyły w budowaniu fundamentów kultury polskiej i naszego autentycznego miejsca w chrześcijańskiej rzeczywistości, w naszej Europie.

Wskazówki bibliograficzne

Poniżej podaję kilka prac, w których szerzej omawiam problematykę dotkniętą w obecnym szkicu. W tych pracach znajduje się także podstawowa literatura dotycząca zajmującej nas tematyki.

Kłoczowski J., *Od pustelni do wspólnoty. Grupy zakonne w wielkich religiach świata*, Warszawa 1987.

Kłoczowski J., *Młodsza Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza*, Warszawa 1998.

Kłoczowski J., *Wspólnoty chrześcijańskie w tworzącej się Europie*, Poznań 2003.

Kłoczowski J., *Europa. Chrześcijańskie korzenie*, Warszawa 2004.

Kłoczowski J., *Wspólnoty zakonne w Polsce średniowiecznej*, Lublin 2007 (w druku)

Pomocne mogą być również moje artykuły: *Święty Benedykt – patron Europy*, w: *Benedyktyńska praca*, Tyniec 1987, s. 25-30; *U źródeł polskiej demokracji: demokracja dominikańska*, w: *Biedni i bogaci*, Warszawa 1992, s. 191-197.

Jerzy Strzelczyk

„Pielgrzymka nie zna granic”¹. Pielgrzymki w Europie średniowiecznej

1. Mimo iż jakiegokolwiek porównania do naszych czasów, kiedy to, poczynając od drugiej połowy XX wieku, różne formy przemieszczania się ludzi osiągnęły w skali światowej niespotykane i chyba nieprzezwyciężalne wcześniej rozmiary², stając się nie tylko wielkim problemem w wielu rejonach świata, lecz także czynnikiem znacznie dynamizującym rytm globalnych przemian, byłyby chybione, nie ulega wątpliwości, że przemieszczenia ludnościowe były zjawiskiem występującym, w różnych formach i różnym nasileniu, we wszystkich epokach dziejów ludzkich. Pomijając najdawniejsze („pradziejowe”) epoki, choć właśnie zwłaszcza w najwcześniejszych z nich przemieszczanie się grup ludzkich było zjawiskiem wręcz koniecznym i permanentnym³, trzeba stwierdzić, że choć średniowiecze, zwłaszcza jego wcześniejsze fazy, nie bez słuszności uchodzi za epokę względnej stabilności i ograniczonej mobilności „poziomej”, także wówczas występowały pewne obszary, grupy społeczne oraz wydarzenia i procesy mobilność wzmagające, niekiedy wręcz wywołujące. Nie pretendując do wyliczenia wy-

¹ Taki był tytuł wystawy zorganizowanej w Monachium w 1984 roku. Zobacz z tej okazji wydaną obszerną pracę zbiorową: *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, red. L. Kriss-Rettenbeck, G. Möhler, München-Zürich 1984.

² Zob. pracę zbiorową *Migracje: Dzieje, typologia, definicje*, red. A. Furdal, W. Wyczański, Wrocław 2006; A. Sakson, *Migracje w XX wieku*, w: *Wędrowniacy i etnogeneza w starożytności i średniowieczu*, red. M. Salamon, J. Strzelczyk, Kraków 2004, s. 441-456.

³ Zob. syntetyczny artykuł L. Leciejewicza, *Migracje w pradziejach i starożytności. Wprowadzenie do dyskusji*, w: *Migracje...*, s. 15-21. Wymieniona w poprzednim przypisie praca zbiorowa *Wędrowniacy i etnogeneza w starożytności i średniowieczu*, stanowi bodaj najbardziej wszechstronne omówienie tej problematyki w piśmiennictwie polskim.

czerpującego, wspomnę jedynie o niektórych jej formach i przejawach: podróże (np. w celach handlowych), wędrówki (np. rzemieślników i scholarów), poselstwa, pielgrzymki, wyprawy odkrywcze, migracje większych grup społecznych (emigracje, imigracje, reimigracje), przesiedlenia, kolonizacje, powolna (żywiolowa bądź inspirowana) infiltracja, wyprawy zbrojne, łupieżcze, ekspansja, w dodatku niektóre z nich występowały w różnych odmianach, nie mówiąc już o tym, że istniały formy mieszane, pośrednie, łączące cechy dwóch lub więcej z wymienionych. Nie bez podstaw przyjmuje się na ogół, że swoboda przemieszczeń ludzkich w przestrzeni (to znaczy pozioma mobilność społeczna), podobnie jak łatwość przemieszczeń w skali społecznej (mobilność pionowa), jest wyznacznikiem i zarazem warunkiem dynamicznego rozwoju społeczeństwa, tak jak z drugiej strony zasiedloność, stabilność, długotrwałość osadnictwa, niemożność czy niechęć do przemieszczania się, bywają traktowane jako symptom statyczności i utrudnionego rozwoju społeczeństwa, choć nie trudno było wskazać przykłady negatywnego wpływu (zwłaszcza nadmiernej bądź niekontrolowanej, a także wymuszonej) migracji czy to na społeczeństwo wyjściowe, czy docelowe⁴.

2. Każda z wymienionych form społecznej mobilności, także w odniesieniu do średniowiecza, wymagałaby osobnego omówienia, ale tutaj pragnę zająć się jedynie pielgrzymkami, to znaczy wędrówkami do miejsc świętych z przejściowym (na ogół) tam pobylem. Podróże do miejsc uważanych za święte stanowią zjawisko powszechne i powszechnodziejowe, występują w takich wielkich religiach jak islam (tam nawet, czego nie było w chrześcijaństwie, odbycie przynajmniej raz w życiu pielgrzymki do Mekki jest dla wyznawców, o ile tylko pozwala im na to sytuacja życiowa, obowiązkiem), buddyzm, hinduizm czy judaizm⁵, występowały w głębokiej starożytności (kult bóstw i herośów)⁶, nie straciły na znaczeniu, jak się wydaje, i w naszych czasach,

⁴ Nie od rzeczy będzie zwrócić mimochodem uwagę, że zjawisko wędrówek nie jest obce także światu zwierzęcemu, a jeżeli chodzi o świat ludzki, że „wędrują” nie tylko sami ludzie, lecz także wytwory ich rąk i umysłu, zob. pracę zbiorową: *Wędrówki rzeczy i idei w średniowieczu*, red. S. Moździoch, Wrocław 2004.

⁵ Zob. interesującą próbę bardzo szerokiego ujęcia: A. Jackowski, *Zarys geografii pielgrzymek*, Kraków 1991. W Krakowie ukazuje się także (od 1995) periodyk „Peregrinus Cracoviensis”, poświęcony zjawisku pielgrzymek w świecie.

⁶ Zob.: E. Wipszycka, *Pielgrzymki starożytne: problemy definicji i cesur*, w: *Peregrinationes* (jak w przyp. 7), s. 17-28 oraz podstawową monografię: B. Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrt in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Regensburg-München 1950 (reprint 1979).

a nawet można by odnieść wrażenie, że w wielu miejscach dzisiejszego świata (jak choćby w Polsce) jakby zyskiwały na popularności, choćby nawet granica pomiędzy właściwą pielgrzymką a turystyczną ciekawością świata nie zawsze była wyraźnie określona. Zupełnie szczególną rolę pielgrzymki do miejsc świętych odgrywały wszakże w chrześcijaństwie, średniowiecze zaś było szczytowym okresem ruchu pielgrzymkowego⁷, reformacja położyła mu tamę, pozostały żywotne w Kościołach katolickim i prawosławnym, pobożność barokowa doń powróciła, wieki XIX i XX były świadkami powstania i niebywałego rozwoju nowych miejsc (Lourdes, Fatima, Medjugorje) i niewyobrażalnej wcześniej masowości.

U źródeł idei i popularności pielgrzymek leżało przekonanie o wyjątkowości „miejsc świętych” i szczególnej ich bliskości wobec *sacrum*. Przebywanie w pobliżu miejsca uświęconego przekazem biblijnym, zwłaszcza związanego z życiem i działalnością patriarchów, proroków, Zbawiciela, Najświętszej Maryi Panny, apostołów i uczniów, później także męczenników i wyznawców, stanowiło w przeciętnej opinii chrześcijan niemal rękojmię uzyskania łask. Trzeba wszakże zauważyć, że nie od razu. Wczesne chrześcijaństwo, rozwijające się w ramach imperium rzymskiego i społeczeństwa wyznającego inne wartości, zarówno z wyboru jak i konieczności pozostające aż do początku IV wieku na marginesie i w opozycji do nich, pozbawione państwowej sankcji, w najlepszym wypadku tolerowane, zorientowane eschatologicznie, w oczekiwaniu na rychłą paruzję (ponowne przyjście Chrystusa na świat), nie miało początkowo nawet osobnych świątyń, a kult świętych (przez dłuższy czas jedynie męczenników) rozwijał się dopiero stopniowo i miał na ogół lokalny charakter. Nic dziwnego, że dopiero w IV stuleciu, po edyktie mediolańskim cesarza Konstantyna Wielkiego, po odnalezieniu przez jego matkę Helenę relikwii Krzyża Świętego (326 r.?), a także po krótkotrwałej lecz dotkliwej recydywie pogaństwa za panowania Juliusza Apostaty (361-363), gwałtownie wezbrała fala „poboż-

⁷ Polska literatura na temat pielgrzymek średniowiecznych jest dość obfita. Wymienię tylko kilka ważniejszych publikacji: *Pielgrzymki w kulturze średniowiecznej Europy*, red. J. Wiesiołowski, Poznań 1993; *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, red. H. Manikowska, H. Zaremska, Warszawa 1995 (w tym m.in.: A. Witkowska, *Peregrinatio religiosa w średniowiecznej Europie*, s.9-16); *Kult św. Jakuba Większego Apostoła w Europie Środkowo-Wschodniej*, red. R. Knapieński, Lublin 2002, a także prace cytowane w następnych przypisach. Od strony pątniczej praktyki warto polecić książkę N. Ohlera, *Życie pielgrzymów w średniowieczu. Między modlitwą a przygodą*, przeł. M. Ruta, Kraków 2000.

nej pielgrzymki” (*peregrinatio ad loca sacra*), której celem stała się Ziemia Święta (Palestyna, Syria) oraz związane z przekazem biblijnym rejony Egiptu i Azji Mniejszej. Wiąże się to z szerszym zjawiskiem, bodaj nieuchronnym w miarę obejmowania przez chrześcijaństwo coraz szerszych grup ludności, mianowicie „materializacji” religii, która musiała w jakimś stopniu dostosować się do oczekiwań i mentalności archaicznych społeczności, przywiązanych do działań o charakterze konkretnym, rytualnym i niezbyt głęboko wnikających w istotę nowej religii. Gdyby nie rozpowszechnianie się w różnych miejscowościach kultu relikwii oraz pragnienia obcowania z nimi (a także ich posiadania), można wątpić, czy zjawisko pielgrzymowania osiągnęłoby aż takie rezultaty. Tymczasem fala pątnicza ogarnęła nie tylko mężczyzn, ale i kobiety (jedna z najwcześniejszych zachowanych pisemnych relacji z takiej pielgrzymki pochodzi od pątniczki⁸) i widocznie rychło osiągnęła takie rozmiary, że poważnie zaniepokoiła niektórych Ojców Kościoła, takich jak św. Hieronim (słynna wypowiedź: „nie przebywanie w Jerozolimie, lecz dobre życie jest godnym pochwały”), a zwłaszcza św. Grzegorz z Nyssy, który w jednym ze swoich listów przedstawił chyba najbardziej przekonywującą i druzgocącą krytykę „bezmysłnego” pielgrzymowania („Jeżeli Duch wionie, gdzie chce, to i ci, którzy są tu i wierzą, stają się uczestnikami Jego darów, stosownie do swojej wiary, a nie stosownie do pielgrzymki przedsięwziętej do Jerozolimy”). Wszelkie jednak ostrzeżenia chybiały celu: ruchu pielgrzymkowego nie dawało się ograniczyć ani okiełznać, chyba że okoliczności zewnętrzne, jak np. opanowanie Ziemi Świętej w XI wieku przez fanatycznych i nietolerancyjnych Turków, znacząco utrudniły warunki pielgrzymowania, co zresztą stało się jedną z przyczyn (a przynajmniej przyczyn deklarowanych) ruchu krucjatowego od końca tegoż XI stulecia.

3. Najważniejszymi i mającymi charakter powszechny w skali chrześcijaństwa zachodniego celami pielgrzymek średniowiecznych (*peregrinatio maior*) były: Ziemia Święta (z Jerozolimą jako duchowym

⁸ Polski przekład tej i innych wczesnych relacji: *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej (IV-VIII w.)*, przekład i red. P. Iwaszkiewicz, Kraków 1996. Zob.: J. Strzelczyk, *Piśmo w wątplych dłoniach. O twórczości kobiet w dawnych wiekach. Początki (od Safony do Hroswity)*, Warszawa 2007, rozdz. III, V i IX. Z późniejszych relacji zob. opracowanie i edycję najstarszej ruskiej (i w ogóle słowiańskiej) relacji z pielgrzymki do Ziemi Świętej: *Ihumena Daniela z ziemi ruskiej pielgrzymka do Ziemi Świętej. „Chożenie” igumena Daniila (relacja z początku XI w.)*, przeł. K. Pietkiewicz, wyd. J. Grzybowski, K. Pietkiewicz, Poznań 2003.

centrum⁹), Rzym¹⁰ oraz (poczynając od XII wieku) sanktuarium św. Jakuba Większego (Santiago) w hiszpańskiej Composteli¹¹. Choć wymienione miejsca nawiedzane były w sposób ciągły przez wiele stuleci, aż do dnia dzisiejszego, uważa się, że jeżeli chodzi o średniowiecze pielgrzymki do Rzymu osiągnęły szczególną popularność w X wieku, do Ziemi Świętej w wieku XI, do Composteli w XII stuleciu. Trudno byłoby poważyć się na tym miejscu na próbę wymienienia, czy tym bardziej opisanie, rozlicznych pomniejszych, ponadregionalnych czy zupełnie lokalnych miejsc kultu przyciągających pielgrzymów w średniowieczu, tym bardziej, że przedstawiają one obraz dynamiczny: niektóre z nich traciły z czasem na znaczeniu, bądź wręcz zanikały, inne natomiast rozwijały się (niekiedy kosztem poprzednich) dynamicznie, awansując z kategorii lokalnej do ponadregionalnej. Raczej przykładowo i ograniczając się do szczególnie znanych i ulubionych z różnych regionów Europy, wymienię: Efez, Tours, Montserrat, Mont St.-Michel, Canterbury, Asyż, Loreto, Alttötting, Kolonię¹², wreszcie naszą Częstochowę. Kolejny impuls nadały ruchowi pątniczemu reformy papieżstwa i ruch pokoju Bożego w XI i XII wieku oraz wspomniany duch krucjatowy, a także wzrastający w tym okresie potencjał demograficzny łańciskiej Europy. Czynniki kościelne, a także zainteresowane uporządkowaniem tej dziedziny czynniki świeckie, angażowały się w nadanie żywołowemu dotąd zjawisku bardziej zorganizowanych ram, w tym różnorodnych ułatwień dla pielgrzymów. Sławne stały się „drogi do św. Jakuba” (*Via S. Jacobi* we Francji i Hiszpanii północnej, *Via Francigena* w Italii), wzdłuż których w regularnych niewielkich (nawet około 10-15 km) odstępach, zwłaszcza w co bardziej newralgicznych punktach (jak przełęcze górskie czy przeprawy rzeczne) powstawały zajazdy i szpitale, tworzyły się także specjalne bractwa i inne wspólnoty religijne, mające na celu także umożliwienie czy ułatwienie pielgrzymowania

⁹ O roli Jerozolimy i Ziemi Świętej w tradycji chrześcijańskiej, w tym także jako celu ruchu pielgrzymowego zob.: *Ziemia Święta w rzeczywistości i legendzie średniowiecza*, red. J. Wiesiołowski (współpraca: J. Kowalski), Poznań 1996; *Jerozolima w kulturze europejskiej*, red. P. Paszkiewicz, T. Zadrozny, Warszawa 1997.

¹⁰ Wczesnego okresu pątnictwa rzymskiego dotyczy znakomita książka B. Pawłowskiej, *Urbs sacra. Pielgrzymki i podróże religijne do Rzymu w starożytności chrześcijańskiej (IV-VII w.)*, Kraków 2007.

¹¹ Zob. cytowaną w przyp. 7 pracę zbiorową pod red. R. Knapińskiego.

¹² O Kolonii jako miejscu spoczynku domniemanych Trzech Króli z Ewangelii zob.: J. Kaliszuk, *Mędrcy ze Wschodu. Legenda i kult Trzech Króli w średniowiecznej Polsce*, Warszawa 2005.

niemającym lub wymagającym szczególnej opieki (jak np. kobiety i dzieci bądź chorzy) peregrynantom. Prawo kościelne wypracowało także szereg uregulowań dotyczących bezpieczeństwa pielgrzymów i ich majątności. Szczególne warunki Ziemi Świętej zarówno przed krucjatami, jak również w okresie istnienia tam państw krzyżowców, spowodowały powstanie nieznaney dotąd instytucji szpitali i zakonów rycerskich (joannici, templariusze, Zakon Niemiecki), które oprócz obrony przed muzułmanami miały za zadanie ochronę szlaków pielgrzymich i samych pielgrzymów.

4. Popularność pielgrzymek w późnym średniowieczu jeszcze wzrastała, zmieniał się jednak stopniowo ich charakter. O ile we wcześniejszych fazach średniowiecza podstawowymi i typowymi motywami pielgrzymowania do miejsc świętych było pragnienie uzyskania łask (np. zdrowia) poprzez bezpośredni kontakt z relikwiami i przywiezienie ich z sobą do ojczyzny (w tym przypadku najczęściej chodziło zresztą o tzw. relikwie kontaktowe, jako że rzeczywiste autentyczne relikwie stawały się trudno dostępne dla „zwykłych” pielgrzymów¹³), o tyle w późnym średniowieczu na czoło wysuwa się chęć uzyskania odpustu. Sprzyjało temu ustanowienie przez papieży lat jubileuszowych (początkowo co 100 lat, od 1475 co 25 lat), czego rezultatem były nie do pomyślenia wcześniej napływy pielgrzymów do Rzymu z całej Europy. Przykład rzymski próbowały z różnym skutkiem naśladować niektóre inne sanktuaria. Powstawały nowe centra pielgrzymkowe, także o ponadregionalnym znaczeniu, najczęściej związane z kultem maryjnym i eucharystycznym, niekiedy z poszczególnymi cudownymi wydarzeniami (np. odnalezieniem Hostii sprofanowanych jakoby przez Żydów) i wyobrażeniami (słynące cudami wizerunki). Kosztowne pielgrzymowanie do Ziemi Świętej zostało ułatwione przez Wenecjan, którzy regularnie, wiosną i jesienią, organizowali, trwające 8-10 tygodni, rejsy na trasie Wenecja-Jaffa. Ich koszt, 40-50 guldenów w obie strony, równał się w przybliżeniu podwójnemu rocznemu dochodowi rzemieślnika budowlanego¹⁴.

Nie ulega wątpliwości, że pielgrzymowanie, wraz z nim związanym kultem relikwii, stanowiły jedną z najbardziej preferowanych w późnym

¹³ Co, oczywiście, musiało prowadzić do różnorakich nadużyć, najpierw do nieznaney wcześniej i niedozwolonej praktyki dzielenia ciał świętych, a następnie do fałszowania relikwii, przedstawiania nieautentycznych za autentyczne itd. Zob.: P. J. Geary, *Furta sacra. Thefts of relics in the central middle ages*, Ann Arbor (Mich.) 1980.

¹⁴ Zob.: D. Quirini-Popławska, *Wenecja jako etap podróży do Ziemi Świętej (XIII-XV w.)*, w: *Peregrinationes* (jak w przyp. 7), s. 126-143.

średniowieczu form religijności. Zaspokajały potrzeby dewocyjne i ciekawość świata, zwłaszcza osobliwości i egzotyki dalekich krajów. Pobożna pątniczka w IV wieku, Egeria, wyznała przy jakiejś okazji z ujmującą prostotą: *ut sum satis curiosa*, „ponieważ jestem dość ciekawa”. Pojawiały się także oboczne, nie zawsze godne uznania, formy pielgrzymowania, jak pielgrzymowano w celu wypełnienia poczynionych ślubów (zwolnić z takiego ślubu w przypadku *peregrinatio maior* mógł jedynie sam papież), a także z wyroku sądowego zarówno sądu kościelnego, jak i świeckiego¹⁵, pojawiło się wreszcie zjawisko pątnictwa zastępczego, a zatem niejako profesjonalnego, gdy osoba ślubująca pielgrzymkę nie mogła lub nie chciała osobiście dopełnić ślubu (dość często spotyka się wyznaczanie zastępcy w testamentach), a także „fałszywych pielgrzymów”, czyli osobników za pielgrzymów się kłamliwie powołujących, względnie wykorzystujących pretekst pielgrzymki w zgoła innych celach (np. szpiegostwa czy donosicielstwa)¹⁶. Pielgrzymka mogła stać się niekiedy sposobem czasowej przynajmniej ucieczki przed koniecznością regulowania zobowiązań i wiarytelności.

5. Od omówionej wyżej „pielgrzymki do miejsc świętych”, zachowującej żywotność i atrakcyjność także w naszych czasach, należy odróżnić pielgrzymkę duchową, *peregrinatio religiosa* w ściślejszym słowa tego znaczeniu, którą można by też określić mianem pielgrzymki ascetycznej (*peregrinatio ascetica*). Ponieważ życie ziemskie człowieka nie jest, jak wielu uważało, wartością samą dla siebie, lecz jedynie krótkim epizodem, a właściwie drogą do prawdziwego życia wiecznego¹⁷, w obrębie chrześcijaństwa już około IV stulecia, najpierw i bardziej dotkliwie na Wschodzie, później na Zachodzie, pojawiły się tendencje eremickie, przejawiające się w ucieczce od ustabilizowanego i grzesznego świata, by w samotności, w oderwaniu od wszystkiego co człowieka z tym światem łączy, najpewniej osiągnąć przyszłe Królestwo. Ze szczególną mocą idea ta była realizowana przez anachoretów egipskich, syryjskich i palestyńskich, także na terenie Azji Mniejszej, a podobne, choć

¹⁵ Zob.: H. Zaremska, *Pielgrzymka jako kara za zabójstwo: Europa Środkowa XIII-XV w.*, w: *Peregrinationes* (jak w przyp. 7), s. 147-156.

¹⁶ Co do pielgrzymek późnośredniowiecznych zob.: W. Kruk, *Pielgrzymowanie do Ziemi Świętej w drugiej połowie XIV w.*, Kraków 2001 oraz łacińską edycję ciekawego traktatu pielgrzymkowego: *Loca peregrinationis terre sancte. Czternastowieczny przewodnik po Ziemi Świętej*, wyd. W. Mruk, Kraków b.r.

¹⁷ Zob.: G.Ladner, *Homo viator. Medieval ideas on alienation and order*, *Speculum*, 42, 1967, s.233-259.

ze względów naturalnych o częściowo odmiennych formach, idee były realizowane także na skrajnym zachodzie ówczesnego świata, to znaczy w Irlandii i na terenach oddziaływania Iryjczyków w Brytanii i na kontynencie¹⁸. Szczegółne okoliczności wczesnej konwersji Irlandii na wiarę chrześcijańską, takie jak ewolucyjny charakter i ściśle dopasowanie się struktur kościelnych do zastanych struktur społecznych, jak również wyspiarskie położenie i warunki naturalne (brak pustyń, stanowiących ulubione miejsce izolowania się mnichów na Wschodzie), wreszcie dość ściśle odizolowanie wyspy od kontynentu i papieżstwa, sprawiały, że idea *peregrinationis pro Christi amore* („wędrowki z miłości dla Chrystusa”) była w kręgu iroszkockim bardzo rozpowszechniona, a ponieważ musiała z konieczności przybierać postać podróży morskiej, przyczyniła się w poważnym stopniu do rozpoznania znacznych części północnego Atlantyku i do rozkrzewienia iroszkockiego modelu pobożności i organizacji kościelnej na niektórych (zwłaszcza Brytania, Francja i Niemcy) obszarach Europy¹⁹. Nie tylko iroszkoccy mnisi i kapłani (nawet biskupi) bez stałych siedzib wędrowali po wczesnośredniowiecznej Europie, nauczali i nawracali, ale ponieważ ich status, a niekiedy także nieuchronnie z takim trybem życia związane ekscesy, nie bardzo dawały się kontrolować i sterować przez oficjalne struktury Kościoła, były przez nie negatywnie oceniane i zwalczane. W samej zresztą Irlandii w VIII wieku pojawiła się ostra krytyka takiego żywiołowego i nadmiernie mobilnego modelu pobożności. Niemniej tendencja swoistej pogardy dla świata i ucieczki od niego nie dała się wykorzenić i z różną siłą powracała w wiekach następnych w postaci różnych ruchów eremickich. Wraz z nabraniem przez regułę św. Benedykta, nakazującej mnichom stabilizację (*stabilitas loci*) w IX wieku charakteru reguły wiodącej, przynajmniej na obszarze imperium karolińskiego, idea pielgrzymowania ascetycznego utraciła na znaczeniu w obrębie monastycyzmu na Zachodzie. Jakaś jego kontynuacją, jedynie częściowo oficjalnie przez Kościół aprobowaną, było występujące w wiekach następnych wędrowne kaznodziejstwo (w XIII wieku idea przejęta przez nowopowstałe zakony żebrzące), rzeczywiście – trzeba przyznać – niejednokrotnie (np. u katarów i waldensów) przekraczające ramy ortodoksji.

6. Pielgrzymki średniowiecznych Polaków znane są w stopniu znikomym, zarówno z powodu fragmentaryczności materiału źródłowego,

¹⁸ Zob.: J. Strzelczyk, *Spoleczne aspekty iroszkockiej peregrinatio*, w: *Peregrinationes* (jak w przyp. 7), s. 39-50.

¹⁹ Zob.: J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1987.

jak również braku całościowego opracowania w nauce. Pod koniec XI wieku pielgrzymkę błagalną *per procuram* (przez zastępstwo) do sanktuarium św. Idziego (Saint-Gilles) w południowej Francji w intencji narodzin syna odbyli książę polski Władysław Herman i jego żona Judyta. Z początku XII wieku wiadomo o pielgrzymce pokutnej Bolesława Krzywoustego do sanktuariów św. Idziego i św. Stefana na Węgrzech oraz św. Wojciecha w Gnieźnie, jako pobożnej ekspiacji za spowodowanie zabójstwa brata Zbigniewa. Fama Saint-Gilles w Polsce musiała być znaczna, skoro już niebawem (około 1119 i po 1123 roku) udawali się tam dwaj wielmoże: Sieciech Młodszy i Piotr Włostowic (ten nawet z żoną). Ruch i entuzjazm krucjatowy w Polsce pozostały wprawdzie daleko w tyle za takimi krajami jak Francja, Anglia i Niemcy, ale krótko po połowie XII stulecia źródła odnotowały dwie wyprawy do Ziemi Świętej: księcia Henryka Sandomierskiego (1153-1154) i możnowładcy Jaksy z Miechowa (1162-1163). Podobnie jak w innych przypadkach nie da się rozdzielić krucjaty od pielgrzymki, oba te elementy z natury rzeczy były najściślej z sobą związane, obie wspomniane wyprawy przyniosły też wymierne rezultaty w postaci sprowadzenia do Polski joannitów²⁰. Najwcześniejszą polską (łacińskojęzyczną) relacją z pielgrzymki do Ziemi Świętej jest jednak sprawozdanie Anzelma Polaka, wydane drukiem w 1512 roku i jeszcze w tymże stuleciu przełożone na język polski²¹. Podobnie nie da się rozdzielić pielgrzymek do Rzymu²² od wizyt innego rodzaju, jak np. udziału w soborach laterańskich czy podróży biskupów *ad limina apostolorum*. Częściowo rozpoznane zostały już wyprawy polskich pielgrzymów do hiszpańskiej Composteli²³. W późniejszym średniowieczu pewną popularnością cieszyło się ta-

²⁰ M. Gładysz, *Zapomniani krzyżowcy. Polska wobec ruchu krucjatowego w XII-XIII w.*, Warszawa 2002, zwłaszcza rozdz.4.

²¹ Fragmentaryczne wydanie staropolskiego polskiego przekładu w: *Antologia pamiętników polskich XVI w.*, red. R. Polak, wybór i oprac. S. Drewniak, M. Kaczmarek, Wrocław-Warszawa-Kraków 1966, s.4-12. Zob. ostatnio: D. Rott, *Staropolskie chorografie. Początki – rozwój – przemiany gatunku*, Katowice 1995, rozdz. V i A. Szulc, *Anzelma Polaka pobożny obraz świata. O Opisanii Ziemi Świętej jako zwierciadło późnośredniowiecznej mentalności*, w: *Cognitioni gestorum. Studia z dziejów średniowiecza dedykowane Prof. Jerzemu Strzelczykowi*, red. A. D. Sikorski, A. M. Wyrwa, Poznań-Warszawa 2006, s.561-569.

²² Zob.: J. Wiesiołowski, *Pielgrzymowanie Polaków do Rzymu na przełomie XV i XVI w. (1478-1526)*, w: *Peregrinationes* (jak w przyp. 7), s. 160-164.

²³ Zob. niektóre artykuły w pracy zbiorowej pod red. R. Knapińskiego wymienionej w przyp. 7 oraz M. Wilska, *Pielgrzymim szlakiem z Mazowsza do Composteli*, w: *Peregrinationes* (jak w przyp. 7), s. 165-169.

kże sanktuarium Krwi Pańskiej w brandenburskim Wilsnacku. Sporo zostało do zrobienia w zakresie rozpoznania średniowiecznych polskich miejsc kultu i związanych z nimi pielgrzymkami; naczelne miejsce zajmowało Gniezno z sanktuarium św. Wojciecha, Kraków – tutaj dominował od XIII wieku kult św. Stanisława biskupa i męczennika, w następnych stuleciach wzbogacany pamięcią o wzrastającym poczcie rodzimych świętych, Św. Krzyż na Łyścu czy Jasna Góra w Częstochowie i kościół Bożego Ciała w Poznaniu²⁴.

²⁴ Zob.: A. Witkowska, *Kulty pątnicze piętnastowiecznego Krakowa*, Lublin 1984; tenże, *Kult jasnogórski w formach pątniczych do połowy XVII w.*, „*Studia Claromontana*”, t. 5, 1984, s. 148-222; U. Borkowska, *Polskie pielgrzymki Jagiellonów*, w: *Peregrinationes* (jak w przyp. 7), s. 185-203; M. Derwich, *Łysogórski ośrodek pielgrzymkowy w Polsce średniowiecznej i nowożytnej. Zarys problematyki*, tamże, s. 277-287; J. Wiesiołowski, *Funkcjonowanie poznańskiego kultu pątniczego w kościele Bożego Ciała (kon. XV – pocz. XVII w.)*, „*Kronika Miasta Poznania*”, 1992, nr 3-4, s. 128-159; tenże, *Les pèlerinages du déclin du moyen âge*, w: *Pielgrzymki w kulturze średniowiecznej Europy* (jak w przyp. 7), s. 5-12.

Leszek Wojciechowski

Średniowieczne ośrodki pielgrzymkowe związane z relikwiami Męki Pańskiej

Kult relikwii jest w dzisiejszych potocznych sądach o średniowieczu nieodmiennie kojarzony z tą właśnie epoką, wskazywany jako jedna z cech charakterystycznych średniowiecznej pobożności. Często króć przywołuje się go aby zilustrować także średniowieczną, „naiwną” wiarę w cudowność. Postać Sanderusa z „Krzyżaków” – oferującego m.in. szczebel z drabiny, która przyśniła się patriarsze Jakubowi – służy jako wdzięczny przykład.

I

Wyraźne ślady czczenia przez chrześcijan relikwii (z łac. *reliquiae* – pozostałości, szczątki; od *relinquere* – pozostawiać, opuszczać) można dostrzec w połowie II stulecia, a więc we wczesnym okresie rozwoju Kościoła. Poświadczony przez ówczesne źródło przypadek odnosi się do św. Polikarpa biskupa Smyrny (Azja Mniejsza; dziś Izmir w Turcji), który poniósł męczeństwo w 155 lub 156 roku. Jego współwyznawcy, naoczni świadkowie wydarzenia, zebrali pozostałości – kości – po spalonym ciele biskupa *zaczniejsze od drogich kamieni i cenniejsze od złota*. Dowiadujemy się z pozostawionej przez nich relacji (cytowanej przez Euzebiusza z Cezarei w „Historii kościelnej”, ukończonej około 324 roku), że kości Polikarpa zostały złożone *w miejscu stosownym*. A następnie czytamy: „Tam, o ile to będzie możliwe, zbierać się będziemy w radości i weselu, i da Bóg, będziemy święcili dzień jego męczeńskich urodzin, na pamiątkę tych również, co już zwycięsko wyszli z zapasów oraz na przygotowanie i ćwiczenie do walk, jakie nas samych czekają” (przełożył Arkadiusz Lisiecki).

W słowach tych zostały zawarte niejako podstawowe uzasadnienia dla kultu relikwii. Z jego początkiem wiąże się ściśle – jak można zauważyć – cześć oddawana świętym męczennikom. Niezwykły szacunek, jaki chrześcijanie okazywali relikwiom miał także ich samych umacniać w wierze, skłaniać do naśladownictwa żarliwości i cnót świętego oraz przygotowywać na ewentualne męczeństwo.

Kult relikwii rozszerzył się w IV wieku, kiedy to chrześcijanie uzyskali, po edykcie mediolańskim, wydanym przez Konstantyna Wielkiego w 313 roku swobodę praktykowania swej wiary. W tym też czasie, a także w V wieku i później, ówczesni pisarze kościelni rozważają, jak należy rozumieć ten kult, wskazują na jego teologiczne uzasadnienie. Podkreślają – m.in. Jan Chryzostom (około 350-407), Ambroży z Mediolanu (około 339-397), Hieronim ze Strydonu (około 331-420) czy też Augustyn z Hippony (354-430) – że relikwie stanowią cenne pamiątki po świętych i święci manifestują się poprzez nie w swoim działaniu. Stąd też są one dla chrześcijan obroną i pomocą. Cześć, jaką wierni oddają relikwiom odnosi się do poszczególnych świętych – niejako obecnych w swych pozostałościach. Czcząc relikwie – i świętych – oddaje się przez to cześć samemu Bogu. Szczególnie ważne miejsce w rozwoju myśli teologicznej, dotyczącej kultu relikwii zajęły orzeczenia Soboru, odbytego w Nicei, w Bizancjum, w 787 roku (Sobór Nicejski II).

Znaczenie, jakie miały relikwie w pobożności ludzi epoki średniowiecza uwidoczniało się m.in. w żarliwym pragnieniu ich posiadania. Wydobycie z grobu szczątków osoby uznanej za świętą i umieszczenie ich na ołtarzu, co sankcjonowało jej kult, było zawsze wielką uroczystością. Duży rozgłos zyskiwały też odkrycia relikwii świętych, o których miejscu pochówku wcześniej nie wiedziano lub nie potrafiono go dokładnie zlokalizować. Zazwyczaj takie odkrycie następowało w wyniku jakiegoś objawienia, cudownego znaku. Szczególnie uroczyste były również przenosiny relikwii czyli translacje (z łac. *translatio*, od *transfere* – przenosić z miejsca na miejsce). Zjawisko to występowało wcześniej na wschodnim obszarze świata chrześcijańskiego – od IV stulecia – niż na zachodnim (od VII wieku). W wyniku translacji relikwia trafiała do miejsca, gdzie miała – w zamierzeniu – już pozostać „na zawsze” i tam odbierać szczególną cześć. Relikwie przenoszono niekiedy bardzo daleko. Teksty, które opisują takie sytuacje nierzadko wspominają o różnych trudnościach, jakie translatorzy napotykali w drodze. Warto dodać, że niejako klasycznym przykładem tego rodzaju opisu jest „Translacja św. Floriana”, przedstawiająca jak szczątki świętego trafiły z Rzymu do Krakowa w 1184 roku.

Aby choć w części zaspokoić pobożne pragnienia lokalnych społeczności czy też poszczególnych chrześcijan, związane z posiadaniem relikwii, dokonywano nie tylko ich translacji ale też dzielono na mniejsze części. Zaopatrzone w świadectwo pochodzenia oraz autentyczności (wypisane najczęściej na pasku pergaminu) trafiały one do wielu miejsc i osób, przez co kult świętego ugruntowywał się i rozszerzał. Czyciele – „właściciele” – takiej partykuły (z łac. *particula* – częśćka, kawałek) zyskiwali, według swej wiary, obronę i pomoc za jej pośrednictwem. Z czasem w niektórych świątyniach gromadzono bogate zbiory różnych relikwii. Prawdziwymi kolekcjami szczylicili się też niektórzy władcy czy możni.

Dążenie do ścisłego, niejako namacalnego, kontaktu z relikwią, kontaktu „nieustannego” – co stanowiło jeden z ważnych rysów średniowiecznej pobożności – w pewnej mierze zaspokajały „relikwie zastępcze”. Tym mianem określamy przedmioty, które zetknęły się z właściwą relikwią i stąd też były traktowane jako noszące jej właściwości. Dużym poważaniem, zwłaszcza w zachodniej części świata chrześcijańskiego cieszyły się *brandea* (łac.), czyli chusty kładzione na grobie świętego albo na relikwii. Jako swoistą „relikwią zastępczą” traktowano wino lub wodę, którymi obmywano czczoną partykułę.

Szacunek i kult, jakim otaczano relikwie znajdował swe interesujące odbicie w relikwiarzach – okryciach w jakich je przechowywano. Relikwiarze były zazwyczaj bardzo bogato zdobione. Przybierały różnorakie formy. Najwcześniejsze znane nam relikwiarze – z IV stulecia – wykonywano w kształcie puszek lub sarkofagów. W późniejszym czasie (od IX wieku) powstawały również relikwiarze przedstawiające tę część ciała świętego, której fragment znajdował się wewnątrz nich (np. relikwiarz w kształcie stopy, ramienia czy głowy).

Znamiennym wyrazem kultu relikwii były pielgrzymki do związanych z nimi sanktuariów czy innych miejsc. Począwszy od IV stulecia pielgrzymi coraz liczniej udawali się do Ziemi Świętej, gdzie znajdowały się pamiątki i relikwie związane z Chrystusem i Matką Bożą. Pielgrzymowano także do Rzymu, nawiedzając groby Apostołów Piotra i Pawła. W późniejszym czasie (od IX wieku) wielu pątników podążało do Composteli w Hiszpanii, gdzie otaczano wciąż relikwie apostoła Jakuba zwanego Większym.

W tak rozpowszechnionym kulcie relikwii, wyrażającym się w wielu formach, obrosłych różnorakimi zwyczajami, zdarzały się przerosty i wypaczenia. Wskazywali na nie pisarze kościelni już w IV stuleciu. Usystematyzowaną krytykę nadużyć w kulcie relikwii przedstawił na

początku XII wieku Guibert, opat klasztoru benedyktynów w Nogent (Francja). Tego rodzaju negatywne opinie pojawiły się zwłaszcza u schyłku średniowiecza.

II

Szczególną kategorią relikwii były – i pozostają – dla chrześcijan pamiątki po życiu Chrystusa i Matki Bożej, a zwłaszcza relikwie związane z męką Pańską. Jedną z najbardziej znaczących jest Drzewo Krzyża. Kult tej relikwii rozwinął się bardzo szybko po jej odnalezieniu. W połowie IV stulecia Cyryl biskup Jerozolimy wspominał, że cząstki Prawdziwego Krzyża *rozprowadzone są niemal po całej ziemi* („Katecheza” 10). Na rozpowszechnienie tych relikwii wskazują również inne źródła z 2. połowy tegoż wieku. Pobożna Egeria, która najpewniej w 384 roku odbyła pielgrzymkę do Ziemi Świętej, opisała adorację partykuły Krzyża podczas nabożeństwa odprawianego w Wielki Piątek w Jerozolimie. O pielgrzymkach do Jerozolimy w celu m.in. uczenia znajdującej się tamże części Krzyża mówi również św. Hieronim (w liście z 395 roku)

Wraz z najwcześniejszymi wzmiankami o istnieniu partykuł Krzyża Chrystusowego pojawiły się informacje o okolicznościach jego odnalezienia. Wzmiankował o nich św. Cyryl Jerozolimski. Później powstałe teksty (z końca IV i 1. połowy V wieku) opisują obszerniej to wydarzenie – obrosłe już legendą. Przekazy tego rodzaju, bazujące na lokalnej jerozolimskiej tradycji – rozpowszechnianej przez pielgrzymów – łączą odnalezienie Krzyża z matką cesarza Konstantyna Wielkiego, Heleną. Czytamy, że będąc chrześcijanką odbyła ona pielgrzymkę do Jerozolimy aby – kierując się wizją otrzymaną od Boga – odnaleźć Krzyż Chrystusa. Gdy przybyła do Jerozolimy nakazała usunąć ziemię z miejsca, gdzie miał się znajdować, a gdzie poganie wzniesli świątynię Afrodyty, gdyż chcieli w ten sposób zatrzeć wśród chrześcijan pamięć o usytuowaniu Golgoty. Gdy usunięto ziemię natrafiono na trzy krzyże (zapewne słupy, stanowiące pionową część tego narzędzia męki – po łacinie tę część określano jako *stipes*; być może były z nimi złączone belki poprzeczne, *patibula*) i leżącą obok tabliczkę z zapisem winy Chrystusa (po łacinie: *titulus*). Właściwy krzyż, na którym umarł Zbawiciel został zidentyfikowany w wyniku cudownego wydarzenia. Oto umierającą kobietę dotknięto każdym z odnalezionych krzyży. Po dotknięciu trzecim

z nich kobieta natychmiast odzyskała zdrowie. Cud ten wskazał więc na prawdziwy Krzyż Chrystusa (pozostałe dwa krzyże uznano za krzyże, na których obok Chrystusa zawisli dwaj złoczyńcy). Jak mówią wspomniane przekazy, Helena odnalazła też w tymże miejscu gwoździe, którymi Chrystus był do Krzyża przybity. Główną część Drzewa Krzyża Helena zostawiła w Jerozolimie, natomiast dwie oddzielone od niej duże partykuły wysłała do dwóch stolic cesarstwa – do Rzymu i do Konstantynopola.

Ta na poły legendarna wersja opowieści o odnalezieniu Prawdziwego Krzyża została jeszcze w V stuleciu wzbogacona o nowe szczegóły – oto o miejscu, gdzie znajdował się Krzyż Chrystusa miał poinformować Helenę pewien Juda, mieszkaniec Jerozolimy, zwany potem (po przyjęciu chrztu) – Cyriakiem.

Dzisiejsi historycy, badający wspomniane wyżej teksty o odnalezieniu raczej nie podają w wątpliwość, że cesarzowa Helena rzeczywiście odbyła pielgrzymkę do Jerozolimy i zleciła prace na terenie, gdzie znajdować się miała Golgota i Grób Pański; datują te wydarzenia na 325 lub 326 rok. Wiemy również, iż z inicjatywy Heleny i Konstantyna Wielkiego został na tym miejscu wzniesiony kompleks budowli sakralnych, poświęcony w 335 roku. Pamiątkę tej konsekracji obchodzono odąd w dniu 13 września. Natomiast 14 września upamiętniono fakt odnalezienia Prawdziwego Krzyża w święcie Podwyższenia Krzyża Świętego. Święto, znane początkowo we wschodniej części świata chrześcijańskiego, było od VII wieku, obchodzone w Italii, a później na całym Zachodzie. Na Zachodzie istniało także święto Odnalezienia Krzyża świętego, celebrowane 3 maja.

Wspomniany zespół budowli – składający się z dwóch głównych świątyń: z bazyliki Anastasis (z greckiego: bazylika Zmartwychwstania, zbudowana nad Grobem Pańskim) i z Martyrionu (z greckiego: Kościół Męczenników; nad miejscem odnalezienia Krzyża – oraz wzgórze Golgoty, znajdujące się przy tym zespole) – były głównym celem pielgrzymów podążających do Ziemi Świętej. Przybywali nierzadko z najdalszych obszarów świata chrześcijańskiego. To właśnie tu przeżywali oni „uczestnicząco” wydarzenia związane z męką i konaniem Chrystusa, oddając cześć nie tylko partykule Krzyża ale też innym relikwiom. Tradycja przypisywała odkrycie wielu z nich cesarzowej Helenie – co miało być dokonane niejako przy okazji prac nad odnalezieniem Prawdziwego Krzyża. Pewien pielgrzym (nieznany nam z imienia) który około 570 roku przybył z Piacenzy (Italia) do Ziemi Świętej wspominał, że w Jerozolimie we wspomnianych kościołach Konstantyna

znajdowała się nie tylko relikwia Drzewa Krzyża ale także *titulus*, gąbka i trzcina, wymienione w ewangelicznych opisach męki Chrystusa. Co więcej – dowiadujemy się, że przechowywano tam kielich z onyxu, którego Chrystus używał podczas Ostatniej Wieczerzy. Później powstałe legendy wskazywały, że ten kielich to *graal*. Wedle pielgrzyma z Piacenzy w innym kościele jerozolimskim otaczano czcią kolumnę, przy której biczowano Chrystusa oraz przechowywano koronę cierniową i włócznię, którą przebito Mu bok.

Te szczególnie ważne dla chrześcijan sanktuaria jerozolimskie, gdzie znajdowały się relikwie Męki, zostały zagrożone w I. połowie VII stulecia, w okresie wojen Cesarstwa Bizantyjskiego z perską monarchią Sasanidów. Zwycięzcy Persowie zdobyli w 614 roku Jerozolimę – leżącą w granicach Bizancjum – zburzyli wspomniany kompleks budowli sakralnych z czasów Konstantyna Wielkiego i, na znak swego tryumfu, wywieźli z miasta główną część Krzyża. Niektórzy chrześcijanie upatrywali w tym fakcie zapowiedź bliskiego końca świata. Po wycofaniu się wojsk perskich przystąpiono do odbudowy zniszczonych kościołów. W późniejszym czasie Bizantyjczykom udało się odzyskać relikwię Krzyża, kiedy ich armia zdobyła przewagę w wojnie i pokonała Persów. Cesarz Herakliusz w 630 roku wprowadził partykułę uroczyście do Jerozolimy i złożył w dawnym miejscu. Wydarzenie to obrosło legendą, rozpowszechnianą przez pielgrzymów. Jerozolima nie pozostała długo w granicach Bizancjum, gdyż w 638 roku została zajęta przez Arabów. Relikwię Krzyża zdołano wcześniej wywieźć z miasta. Cesarz Herakliusz zabrał ją do Konstantynopola.

W okresie panowania arabskiego liczba pątników zdążających do Jerozolimy zmniejszyła się. Podobnie jak w poprzednim okresie pewna część z nich wyruszała z odległych krain. Jako przykład może służyć biskup Arkulf, pochodzący z Galii, który odbył pielgrzymkę do Ziemi Świętej około 680 roku. Z relacji jaką pozostawił (spisanej przez jego słuchacza Adomnana, opata klasztoru na wyspie Jona w archipelagu Hybrydów) wyłania się barwny obraz miejsc odwiedzanych przez pątników w Jerozolimie i w Palestynie. Arkulf wskazał na kilka relikwii męki Pańskiej, czczonych już dawniej w świątyniach wznoszących się nad miejscem ukrzyżowania i zmartwychwstania Chrystusa (gąbka, którą podano konającemu Jezusowi; włócznia, którą przebito Mu bok); nie wymienił partykuły Krzyża, która, przypomnijmy, została wywieziona do Konstantynopola. Warto dodać, że Arkulf poinformował również o chuście znajdującej się we wspomnianym kompleksie sakralnym, przykrywającej w grobie twarz Chrystusa (tę informację uwzględniają

dzisiejsi historycy zajmujący się zagadnieniem Chusty z Manopello we Włoszech).

Mimo utraty Jerozolimy chrześcijanie różnych wyznań nie zaprzestali troski o miejsca związane ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa śląc pieniądze na ich restaurację. Dla ułatwienia pobytu pielgrzymom Karol Wielki – uzyskawszy przychyłość ówczesnego kalifa – zapewnił środki dla wzniesienia schroniska w Jerozolimie, dla nich przeznaczonego. Podobnego typu budowle powstawały w mieście i w jego okolicach także w późniejszym czasie. Zburzenie w 1009 roku na rozkaz kalifa Al-Hakima kompleksu świątyń stojących nad Golgotą i grobem Chrystusa było wielkim wstrząsem dla świata chrześcijańskiego. Przerwana w ten sposób w miarę tolerancyjna dotychczasowa polityka kalifów wobec chrześcijan w Ziemi Świętej i chrześcijańskich pielgrzymów niejako wróciła do normalnego stanu po śmierci Al-Hakima. Do Jerozolimy znów zaczęli napływać pątnicy. Cesarz bizantyjski otrzymał pozwolenie na odbudowę zniszczonych kościołów. To przedsięwzięcie zostało ukończone w 1048 roku.

Ożywienie ruchu pątniczego do Ziemi Świętej nastąpiło w okresie wypraw krzyżowych. Jerozolima została, jak wiadomo, zajęta przez wojska pierwszej krucjaty 15 lipca 1099 roku. Znaczenie jakie dla chrześcijan posiadało miejsce śmierci i zmartwychwstania Chrystusa niejako sygnalizuje tytuł przybrany przez władcę utworzonego wówczas Królestwa Jerozolimskiego: *Obrońca Grobu Świętego (Advocatus Sancti Sepulchri)*. W czasie rządów krzyżowców w Jerozolimie – do 1187 roku, kiedy do miasta wtargnęła armia Saladyna – zostały przez nich przebudowane (rozszerzone i połączone w jedną całość) świątynie koło Golgoty i nad Grobem Świętym. Pielgrzymi, którzy po ukończeniu tych prac (poświęcenie bazyliki nastąpiło w 50. rocznicę odzyskania miasta – a więc w 1149 roku) nawiedzili Jerozolimę, częstokroć wyrażali swoje wzruszenie i zachwyty nad okazałością wspomnianego sanktuarium. Niezmiennie przyciągało ono pątników chrześcijańskich w średniowieczu – katolickich, prawosławnych oraz innych wyznań – także po utracie Jerozolimy przez krzyżowców (należy jednak zaznaczyć, że w latach 1229–1244 miasto ponownie znalazło się we władaniu chrześcijan). Do tego miejsca pielgrzymowali również Polacy, m.in. Jan Długosz.

Podkreślając znaczenie Jerozolimy, jako ośrodka kultu relikwii związanych z męką Pańską, dodać warto, że w średniowiecznej Europie – a także i na innych obszarach – powstawało wiele kościołów wznoszonych na wzór jerozolimskiej bazyliki Anastasis (Zmartwychwstania) z charakterystyczną rotundą nad Grobem Chrystusa. Zazwyczaj umiesz-

czano w nich pamiątki przywiezione z Ziemi Świętej przez możnych pątników. Trudy i wrażenia z pielgrzymki do Jerozolimy i do Palestyny dokumentowały swoiste wspomnienia pisane przez pielgrzymów. Świadectw tych zachowało się dosyć dużo. Niektóre dają szczegółowy opis wyglądu świątyń, sprawowania liturgii, zachowanych relikwii. Stanowią też cenne źródło etnograficzne.

III

Wedle przekazów mówiących o odnalezieniu Krzyża Świętego, cesarzowa Helena oddzieliła od tego narzędzia męki Pańskiej dwie partykuły i przesłała je do Konstantynopola oraz do Rzymu. Tak więc nieomal jednocześnie relikwie Krzyża były czczone nie tylko w Jerozolimie lecz także w dwóch stolicach Cesarstwa Rzymskiego. Od tych głównych partykuł oddzielano następnie mniejsze części. W rezultacie relikwie Krzyża Świętego niejako rozprzestrzeniły się w całym świecie chrześcijańskim (co sygnalizuje wspomniany już Cyryl Jerozolimski). Można wskazać na kilka, oprócz Jerozolimy, ważniejszych ośrodków kultu relikwii Krzyża w średniowieczu – podkreślając zarazem, że tych ośrodków było wiele. Kształtowały się one w różnym czasie.

Już w IV stuleciu relikwie Krzyża były czczone w kilku miejscach w Konstantynopolu, m.in. w centrum życia miasta, na forum Konstantyna, gdzie spoczywały wewnątrz posągu tegoż cesarza. W późniejszym czasie jedna z partykuł doznawała czci w kościele Mądrości Bożej (Hagia Sophia), zbudowanym przez cesarza Justyniana I (VI w.). Być może w tymże kościele umieszczono relikwię wywiezioną z Jerozolimy przez cesarza Herakliusza, o czym już wyżej wspomniano. Partykuły Krzyża – i innych relikwii męki Pańskiej – znajdowały się również w skarbcu cesarskim. Warto tu przytoczyć świadectwo jednego z uczestników IV krucjaty, która, jak wiadomo, zakończyła się zdobyciem Konstantynopola przez krzyżowców. Robert de Clari znalazł się po zajęciu miasta (1204 roku) w jednej z kaplic pałacu cesarskiego zwanego Bukoleon. Notuje, że znaleziono tam: „dwa kawałki Krzyża Pana grubości ludzkiej nogi a długiej na około pół tuaza [prawie 1 metr], a potem znaleźli tam [krzyżowcy] żelazne okucie od kopii, którą przebito bok Naszego Pana, i dwa gwoździe, którymi były przybite Jego ręce i nogi; a potem w jednym kryształowym naczyniu znaleźli wielką część Jego krwi; tam znaleźli także tunikę, w którą odziany był [Pan], którą zeń zdjęli, kiedy

wiedli go na górę Kalwarii, znaleźli błogosławioną koronę, którą był ukoronowany, a która miała tak ostre kolce z morskiej trzciny jak żelazne szydło” (przełożył Zdzisław Pentek). W niedługim czasie po końcu IV wyprawy krzyżowej duża część relikwii przechowywanych w Konstantynopolu znalazła się na zachodzie Europy, wywieziona przez krzyżowców.

Znaczącym ośrodkiem kultu relikwii Krzyża był również, jak już wspomniano, Rzym. Cesarzowa Helena umieściła jedną z partykuł w kaplicy, którą nakazała zbudować w swym pałacu zwanym Sessoriańskim. W latach 40. IV stulecia (lub trochę później) wzniesiono w tym miejscu bazylikę, nadając jej wezwanie Świętego Krzyża; nazywano ją również Jerozolimską (łac. *Sanctae Crucis in Hierusalem*; *Sancta Croce in Gerusalemme*). Jej kształt architektoniczny nawiązywał do jerozolimskiego Martyrionu. Z części Krzyża, znajdującej się w bazylice pozostały – na skutek oddzielania w ciągu wieków kolejnych fragmentów – trzy kawałki. Jak utrzymuje tradycja, cesarzowa Helena złożyła w swej kaplicy pałacowej także inne odnalezione przez siebie, relikwie męki Pańskiej. Znajduje się tam więc do dzisiaj większa część tabliczki z zapisem winy Chrystusa (*titulus*), a także jeden z Świętych Gwoździ oraz dwa kolce z Korony Cierniowej (długości nieco ponad 3 cm). Ponadto przechowywana jest w bazylice część jednego z krzyży złoczyńców (określana jako krzyż dobrego łotra). Bazylika Świętego Krzyża Jerozolimskiego usytuowana niedaleko bazyliki św. Jana na Lateranie, była w średniowieczu jedną z ważnych stacji dla pielgrzymów nawiedzających Miasto.

Wśród najstarszych ośrodków pątniczych związanych z relikwiami Krzyża swoje miejsce zajmuje także Poitiers. Relikwia Krzyża przybyła tam w 569 roku jako dar od cesarza bizantyjskiego Justyna II dla królowej Radegundy, żony władcy frankijskiego. Radegunda, która wiodła życie mniszki w założonym przez siebie klasztorze pod wezwaniem Krzyża Świętego, przyjęła je z wielkim uszanowaniem. Prawdopodobnie dla uświetnienia tej uroczystości poeta Wenancjusz Fortunatus ułożył kilka hymnów na cześć św. Krzyża (sławny utwór „*Vexilla Regis prodeunt*” – „Idą królewskie proporce”; oraz „*Pange lingua gloriosi proelium certaminis*” – „Sław języku, bój chwalebny”). Do kościoła klasztornego w Poitiers podążali pielgrzymi by uczcić nie tylko złożoną tam relikwię lecz także – po śmierci Radegundy – nawiedzić grób królowej, którą uznano za świętą (w Poitiers rozwinął się wcześniej również kult tamtejszego biskupa, św. Hilarego). Dziejopisarz z VI wieku Grzegorz z Tours notuje cudowne wydarzenia, które zauważyli pątnicy nawiedzający relikwię Krzyża we wspomnianym kościele. Znaczenie

Poitiers jako ośrodka pielgrzymkowego utrzymywało się w kolejnych stuleciach.

Ważnym ośrodkiem kultu relikwii Krzyża we wczesnym średniowieczu był Akwizgran (dziś Aachen, Niemcy) ulubiona siedziba Karola Wielkiego, stanowiąca w związku z tym centrum jego państwa. W 799 roku, a więc rok przed swą koronacją cesarską, Karol otrzymał tę partykułę z Jerozolimy od patriarchy (zwierzchnika) Kościoła jerozolimskiego, i złożył – wraz z innymi relikwiami z Ziemi Świętej – w kaplicy pałacowej w Akwizgranie. Zapewne dokonano podziału tego fragmentu Drzewa Krzyża jeszcze za życia cesarza, jak również po jego śmierci (w 814 roku). Poszczególne części umieszczone zostały m.in. w Orleanie i Saint-Denis pod Paryżem. Relikwia znajdująca się w Akwizgranie, świadectwo męki Chrystusa, niejako wyznaczała fundament religijno-duchowy, na którym miało wspierać się odnowione przez Karola cesarstwo.

W okresie wczesnego średniowiecza ukształtowały się i rozwinęły w różnych krajach ówczesnej chrześcijańskiej Europy także inne znaczące sanktuaria związane z kultem relikwii Krzyża. Wśród nich można wskazać kościół klasztorny w Glastonbury w Anglii, gdzie czczono fragment Drzewa Krzyża, który w 884 roku król Alfred otrzymał od papieża Marynusa. Od lat 30. XI stulecia otaczano kultem partykułę w kościele klasztornym pod wezwaniem Krzyża Św. w Donauworth w Szwabii. Ważnym ośrodkiem był – i pozostaje nadal – cysterski kościół klasztorny w Heiligenkreuz w Austrii (nieдалeko Wiednia). Kompleks klasztorny założono w 1133 roku, natomiast kult relikwii Krzyża zaczął rozwijać się tamże od lat osiemdziesiątych XII stulecia. Dwunastowieczną metrykę posiada również kult partykuły w kościele katedralnym w Esztergom na Węgrzech, we flandryjskiej miejscowości Veurne (kościół św. Walpurgii; dzisiejsza Belgia), jak również w kościele cystersów w Clairvaux we Francji czy też w hiszpańskim Oviedo (kościół katedralny).

Dwunastego wieku sięgają początki także innych sanktuariów Krzyża św., co w niemałym stopniu wiązało się ze zwiększonym napływem partykuł, zwłaszcza na obszar zachodniej Europy – przywożonych z Palestyny przez krzyżowców. Jeszcze wyraźniejszy wzrost liczby fragmentów Krzyża nastąpił w XIII stuleciu. Anatole Frolov w swym pomnikowym studium „La relique de la Vraie Croix” (Paris 1961) odnotował dla tego wieku prawie trzysta występujących w różnego rodzaju źródłach partykuł Krzyża, wcześniej nie poświadczonych (dla wieku XII takich przypadków znalazł on około 160; nieco mniejszą liczbę –

około 155 – odnotował w odniesieniu do XIV stulecia). Ten swoisty trzynastowieczny skok wiązał się w dużej mierze z napływem kolejnych fragmentów Krzyża i innych relikwii Męki pozyskanych z zajętego przez krzyżowców Konstantynopola (1204 r.); był także wynikiem dalszego dzielenia relikwii. Wzrost liczby fragmentów Krzyża przyczynił się, rzecz można, do rozwoju w chrześcijaństwie zachodnim pobożności pasyjnej, wyrażającej się m.in. pragnieniem żarliwego, szczegółowego przeżywania wydarzeń męki Pańskiej, uczestniczenia w niej niejako realistycznie. Stąd też w późnym średniowieczu rozwijają się kolejne sanktuaria związane z kultem partykuł Krzyża – m.in. w Lille (kościół św. Piotra) i w Saint-Laud (Andegawenia) we Francji, w Liebana (kościół klasztorny św. Toribio) w Hiszpanii, czy w Durham (kościół katedralny) w Anglii. Ośrodki kultu relikwii Krzyża św. powstają nadal także na obszarze chrześcijaństwa wschodniego. Warto dodać, że w późnym średniowieczu nie słabnie swoiste zamięłowanie wyrastające z żarliwej pobożności, żywione przez niektórych możnych czy władców, do tworzenia lub pomnażania zbiorów relikwii, w których bardzo ważne miejsce zajmowała partykuła Krzyża (nierzadko kilka partykuł). Wspomniany Robert de Clari zostawił taką bogatą kolekcję – liczącą 54 relikwie, które wywiózł jako swoisty łup z Konstantynopola – opactwu w Corbie (koło Amiens); w zbiorze znajdowało się pięć fragmentów Krzyża. Szczególne znaczenie kultowe zyskały relikwie Męki pochodzące z Konstantynopola, pozyskane przez króla Francji Ludwika IX. Król sprowadził je uroczyście do Paryża – Koronę Cierniową w 1239 roku, natomiast partykułę Krzyża św. (i inne relikwie Męki) w 1241 roku. Wybudował także specjalną kaplicę pałacową, Sainte-Chapelle, przeznaczoną dla ich przechowywania i kultu, będącą jakby architektonicznym relikwiarzem. Duże znaczenie kultowe, związane z dynastią Luksemburgów i wywodzącymi się z niej cesarzami rzymsko-niemieckimi, posiadał również zbiór relikwii zgromadzonych w kaplicy Św. Krzyża na zamku w Karlszteinie, wzniesionym w XIV stuleciu (w latach 1348-1365) przez cesarza Karola IV. Główne miejsce zajmowała tam partykuła Krzyża; w kaplicy przechowywano także insygnia koronacyjne Rzeszy.

W okresie późnego średniowiecza znaczące ośrodki kultu relikwii Krzyża rozwinęły się również w Polsce. Należy zaznaczyć, że cząstki tego narzędzia Męki znajdowały się w naszym kraju znacznie wcześniej. Wiadomo np., iż w 1140 roku księżna Salomea, wówczas wdowa po Bolesławie Krzywoustym, wysłała partykułę Krzyża jako dar dla klasztoru w niemieckim Zuriefalten. Fragment Krzyża znajdujący się

w bogato zdobionej skrzynce relikwiarzowej pochodzenia bizantyjskiego przywiózł w 1161 roku książę Henryk Sandomierski ze swej wyprawy do Ziemi Świętej (tzw. stauroteka z Łęczycy). Inne partykuły znane są z XIII stulecia (kościół w Strzelnie, kościół premonstratensów na wrocławskim Ołbinie oraz kościół Krzyża Św. we Wrocławiu czy kościół Św. Krzyża w Opolu). Jednakże kult o zasięgu ponad lokalnym wiązał się w zasadzie z dwoma ośrodkami. Tak więc prawdopodobnie od początku XIV stulecia zaczął rozwijać się kult partykuły Krzyża w kościele benedyktynów na Łysej Górze; opactwo, należy zaznaczyć, zostało założone znacznie wcześniej (w XI w.). Nie wiemy dokładnie kiedy relikwia, pochodząca zapewne z Węgier, została złożona w sanktuarium. O ruchu pielgrzymkowym, związanym z tym miejscem, świadczą wota zostawione przez pątników i zapisy o cudach. Należy podkreślić, że relikwię nawiedzali polscy władcy. Pielgrzymkę do sanktuarium odbył np. Władysław Jagiełło w czerwcu 1410 roku przed wyruszeniem na wojnę z Krzyżakami. Jan Długosz zapisał w „Rocznikach”, że król zatrzymał się wówczas na dwa dni w Nowej Słupi i stamtąd „pieszo piął się w górę o świcie do klasztoru Św. Krzyża na Łysej Górze i przez cały dzień na klęczkach odprawiał modły i rozdawał jałmużny, powierzając siebie i swoją sprawę opiece Boskiej i Świętego Krzyża. I nie wracał z modłów i klasztoru na posiłek wcześniej jak o zmroku, utrudzony całodziennym postem i modlitwą”. Sanktuarium łysogórskie było w XV i XVI stuleciach jednym z głównych ośrodków kultu w Polsce. W 2. połowie XV wieku, gdy jego znaczenie zostało utrwalone, ukształtowało się drugie ważne centrum czci partykuły Krzyża – w kościele dominikanów w Lublinie. Długosz podkreślił w „Księdze uposażeń diecezji krakowskiej” („Liber beneficiorum dioecesis Cracoviensis”), że czczona tam relikwia jest największa pod względem rozmiarów na świecie – partykuły o podobnej wielkości nie posiadają najbardziej znaczące sanktuaria: ani w Rzymie, ani w Jerozolimie, ani w Konstantynopolu, ani w Paryżu, ani w Akwizgranie. Relikwia, jak podaje Długosz, idąc za miejscową tradycją, miała przybyć do Lublina z Kijowa jako dar jednego z książąt ruskich. Jej kult rozwinął się jednak już w późniejszym czasie – w XVII stuleciu (relikwię skradziono w 1991 roku).

Szerszego zasięgu nie uzyskał kult fragmentów Krzyża przechowywanych w katedrze wawelskiej i w skarbcu koronnym. Wśród nich znajdowała się sporej wielkości partykuła wywieziona wraz z relikwiarzem w 1340 roku ze Lwowa (ze skarbcza książąt halickich) przez Kazimierza Wielkiego. Służyła w późniejszym okresie podczas koronacji królów

polskich. Warto dodać, że ten fragment Krzyża został w 1669 roku przez Jana Kazimierza – po abdykacji władcy – zabrany do Francji. Po wielu perypetiach trafił (w 1828 r.) do katedry Notre-Dame w Paryżu, gdzie znajduje się do dnia dzisiejszego.

IV

Oprócz partykuł Drzewa Krzyża duże znaczenie kultowe miały w średniowieczu także inne relikwie Męki, co już wyżej sygnalizowano. W Jerozolimie, przypomnijmy, oddawano publiczną część fragmentowi tabliczki z zapisem winy Chrystusa – w Wielki Piątek i w święto Znalezienia Krzyża św. Wspomina o tym Egeria i późniejsi pielgrzymi (z VI w.). Druga część tabliczki znajdowała się, jak wiadomo, w rzymskim kościele Św. Krzyża Jerozolimskiego. Nie była jednak często okazywana wiernym. Przed 1144 roku złożono ją w trudno dostępnej części tegoż kościoła. Na relikwię natrafiono w 1492 roku podczas renowacji świątyni i od tego czasu pątnicy przybywający do Rzymu mogli ją oglądać w niektóre święta.

Wielkim szacunkiem i kultem otaczano również Święte Gwoździe, którymi przybito Chrystusa do Krzyża. Wedle przekazów z IV i V wieku cesarzowa Helena jeden lub dwa z odnalezionych Gwoździ posłała Konstantynowi Wielkiemu, a ten umieścił go – zapewne jego fragment – w swym hełmie i w uździe swego wierzchowca (nawiązał przez to do przepowiedni zawartej w starotestamentowej Księdze Zachariasza: „Onego dnia będzie, co na uździe końskiej jest, poświęcono Panu” (za: 14, 20, przekład ks. Jakuba Wujka). Lokalna tradycja poświadcza, że Gwóźdź z uźdy znalazł się w Mediolanie w końcu IV wieku; był otaczany kultem w tamtejszej katedrze w czasach średniowiecza i później (nasilenie kultu nastąpiło w XV i XVI w.). Inny Gwóźdź, odnaleziony przez cesarzową Helenę został, jak już wyżej wspomniano, złożony w jej rzymskim pałacu – odbierał potem część w bazylice Świętego Krzyża Jerozolimskiego. Dwa Święte Gwoździe (lub ich fragmenty) znajdowały się – wspomnijmy na relację Roberta de Clari – w kaplicy pałacu Bukoleon w Konstantynopolu. Dość wcześnie można datować początki kultu w Akwizgranie i w kościele klasztorным w Saint-Denis pod Paryżem (IX w.). Kult Gwoździa w Trewirze istniał w X stuleciu; wiadomo, że na przełomie lat 80. i 90. tegoż wieku arcybiskup Egbert ufundował relikwiarz, który miał okrywać tę relikwię. Ważnym miejscem kultu Gwoź-

dzia stała się od XI wieku katedra w Bambergu. Kolejne sanktuaria związane z kultem Gwoździa ukształtowały się w późnym średniowieczu. W 2. połowie XIV stulecia znaczenie zdobył ośrodek w Sienie (kościół Santa Maria della Scala); relikwia została pozyskana z Wenecji (w 1359 roku), wcześniej natomiast znajdowała się w Konstantynopolu. Inne sanktuarium Świętego Gwoździa – przekształconego w wędzidło (forma odnosiła się, przypomnijmy, do czasów Konstantyna Wielkiego) – rozwinęło się w tym czasie w Carpentras koło Awinionu. Poprzednio relikwię kilkakrotnie przenoszono (z Rzymu do Konstantynopola w VI wieku; z Konstantynopola do Rzymu w XIII wieku).

Święty Gwóźdź pełnił ważną rolę wśród relikwii umieszczonych w insygniach cesarzy rzymsko-niemieckich. Wiadomo, że taka relikwia – najpewniej dwa jej fragmenty – została umieszczona w ostrzu włóczni zwanej Świętego Maurycego (obecnie na zamku Hofburg w Wiedniu). Kopię włóczni otrzymał Bolesław Chrobry od Ottona III w trakcie Zjazdu Gnieźnieńskiego. Cesarz podarował Bolesławowi także „gwóźdź z Krzyża Pańskiego” (zapewne fragment Gwoździa), jak informuje w swej „Kronice” Anonim Gall. Prawdopodobnie w XI stuleciu (w połowie XI stulecia ?) włócznia i Święty Gwóźdź zostały przeniesione z Gniezna do katedry krakowskiej. Włócznia do dziś znajduje się w skarbcu tejże katedry. Natomiast Święty Gwóźdź został – jak przypuszcza Elżbieta Dąbrowska – wywieziony, podobnie jak partykuła Krzyża, w 1669 r. przez Jana Kazimierza do Francji; być może ta właśnie relikwia przechowywana jest obecnie w relikwiarzu eksponowanym w skarbcu paryskiej katedry Notre-Dame. Wyraźne ślady kultu relikwii Gwoździa w katedrze wawelskiej widoczne są w późnym średniowieczu, łączą się jednakże z inną częstką – którą w 1424 roku Władysław Jagiełło i jego małżonka Zofia Holszańska otrzymali od papieża Marcina V za pośrednictwem kardynała Jordana de Ursinis; para królewska podarowała otrzymaną relikwię Gwoździa wspomnianej katedrze. Jan Długosz zaznaczył w swych „Rocznikach”, że jest wystawiany w katedrze „dla pocieszenia wiernych i dla ozdoby kościoła krakowskiego. Otoczony niezwykłą czcią udziela słabym różnych dobrodziejstw”.

Z kultem Gwoździ wiązał się w średniowieczu kult włóczni, którą przebito bok Zbawicielowi. Wspomniana włócznia św. Maurycego była od XIII stulecia uważana za tą, którą ugodzono Chrystusa. Jednakże wcześniejsza tradycja wskazywała na inną, „właściwą” włócznię Longinusa – takie imię przypisano żołnierzowi, którego wzmiankują Ewangelisti w opisie śmierci Jezusa. Włóczni tej oddawali cześć pątnicy nawiedzający Jerozolimę we wczesnym średniowieczu. Zapewne

w VIII wieku przeniesiono ją do Konstantynopola. Część włóczni otrzymał Ludwik IX i złożył ją w Sainte-Chapelle. Ostrze zagarnęli Turcy w czasie zdobycia Konstantynopola. W 1492 roku zostało ono przesłane papieżowi przez ówczesnego sułtana i umieszczone w bazylice Św. Piotra. Dodać można, że jakaś włócznia, została znaleziona przez uczestników I krucjaty w kościele św. Piotra w Antiochii. Krzyżowcy zrazu uznali ją za włócznię Longinusa lecz później zaczęli mieć co do tego wątpliwości, tak że kult tego znaleziska zamarł. Święto Włóczni i Gwoździ obchodzone od połowy XIV stulecia w Niemczech i Czechach było wyrazem czci dla tych relikwii Męki. We wspomnianych krajach wiązało się z czcią oddawaną włóczni św. Maurycyego, znajdującą się w Czechach od czasu panowania cesarza Karola IV i uroczyste raz w roku okazywaną pielgrzymom w praskiej katedrze św. Wita. Od 1424 roku relikwia została złożona w kościele Świętego Ducha w Norymberdze; kościół ten stał się kolejnym sanktuarium, gdzie włócznia ściągała pątników. Kult był wydatnie wspierany i propagowany przez cesarzy – odnosił się bowiem do głównego insygnium ich władzy (w średniowieczu była nim właśnie włócznia – nie korona), wskazującego na jej sakralne „umocowanie”.

Bardzo czczoną relikwią Męki Pańskiej była Korona Cierniowa. Przekazy źródłowe z V wieku wskazują, że otaczano ją wówczas kultem w Jerozolimie – w bazylice na Górze Syjon (bazylika Apostołów); poświadcza to w VI stuleciu anonimowy pielgrzym z Piacenzy oraz późniejsi autorzy. Relikwia Korony od XI wieku znajdowała się w Konstantynopolu w pałacu Bukoleon (podziwiał ją tam później Robert de Clari). W średniowiecznej Europie głównym sanktuarium Świętej Korony była kaplica Sainte-Chapelle. Król Francji Ludwik IX, który pozyskał, jak wspomniano wyżej, relikwię z Konstantynopola, wydatnie przyczynił się do szerzenia jej kultu. Na skutek zabiegów władcy zostało ustanowione we Francji święto kościelne upamiętniające translację Świętej Korony do Paryża (obchodzono je 11 sierpnia). Fakt posiadania Świętej Korony przez Ludwika IX miał duże znaczenie w sakralizacji władzy króla Francji. Relikwia z Sainte-Chapelle jest dziś przechowywana w katedrze Notre-Dame w Paryżu i wystawiana (podobnie jak inne relikwie Męki) w niektóre dni Wielkiego Postu.

Dzięki „religijnej szczodropliwości” Ludwika IX, który rozsyłał w darze ciernie ze Świętej Korony z Sainte-Chapelle do różnych kościołów we Francji i w innych krajach powstały w 2. połowie XIII wieku i w późniejszym czasie kolejne ośrodki kultu tej relikwii. Można wskazać m.in. katedry w Sens i w Paryżu (Notre-Dame), kościoły do-

minikanów w Liège i w Rouen, kościół benedyktyńców w Vézelay, kościół w miejscowości Vicenza (koło Padwy) w Italii, katedrę w hiszpańskim Toledo, kościół cysterski w Heiligenkreuz w Austrii (gdzie cześć odbiera także relikwia Krzyża), kościół cysterski Świętej Korony (Svatá Koruna, potem Złotą Koruna), niedaleko Krumlowa w Czechach.

Rozwój pobożności pasyjnej w średniowieczu znajdował swoje oparcie także w tak szczególnych relikwiach, jakimi były Tunika, czy szaty Chrystusa, Chusta św. Weroniki oraz płótna z Jego grobu. O szatach Chrystusa wspomina Ewangelia Janowa, wyróżniając wśród nich całodzianą tunikę: „żołnierze zaś, ukrzyżowawszy Jezusa zabrali Jego szaty i podzielili je na cztery części, dla każdego z żołnierzy po jednej. Wzięli również Jego tunikę, która nie była szyta z części, lecz stanowiła jedną materię tkaną od góry do dołu”; (J 15, 23, przełożył bp Kazimierz Romaniuk). Najstarsze poświadczony źródłowo sanktuarium Świętej Tuniki funkcjonowało w VI stuleciu w miejscowości „Galata”, położonej, jak informuje kronikarz Grzegorz z Tours, około 150 mil od Konstantynopola. W krypcie galackiej bazyliki św. Archaniołów znajdowała się drewniana skrzynia w której miała być przechowywana ta relikwia – otaczana czcią, jak zaznacza Grzegorz z Tours, przez licznych pielgrzymów. Nie wiadomo dokładnie jakie były dalsze dzieje sanktuarium. Natomiast w 590 roku odnaleziono wewnątrz marmurowej skrzyni jakąś szatę (Tunikę) Chrystusa w miejscowości „Zafad”, jak zanotował inny frankijski kronikarz zwany Pseudo-Fredegar kilkadziesiąt lat później (w połowie VII wieku). Z „Zafad” – być może chodziło o Jafę (dziś dzielnica Tel Awiwu) – relikwię uroczyście przeniesiono do Jerozolimy i złożono blisko Drzewa Krzyża. Stamtąd przetransportowano ją po jakimś czasie do Konstantynopola; zapewne o tej Tunice wspomina Robert de Clari).

Na Zachodzie kult świętej Tuniki (czy szerzej: szaty Chrystusa) rozwinął się we wspomnianym już Trewirze. Początki kultu poświadczony są w IX stuleciu; zasługę złożenia relikwii w trewirskiej katedrze przypisano św. Helenie. Kult trwał w kolejnych stuleciach, nasilając się w XII wieku. Ponowne jego ożywienie nastąpiło na początku XVI wieku. Drugim ważnym sanktuarium Świętej Tuniki był kościół św. Dionizego w Argenteuil niedaleko Paryża. Według tradycji szata została złożona w Argenteuil w 800 roku przez Teodradę, córkę Karola Wielkiego, która wcześniej otrzymała ją w darze od ojca (natomiast Karolowi Wielkiemu przysłała Tunikę bizantyjska cesarzowa Irena). Sanktuarium w Argenteuil rozwinęło się w 2. połowie XII stulecia

po uroczystym publicznym okazaniu Tuniki (w 1156 roku). Kult trwał do końca średniowiecza i w późniejszych czasach; jest żywy również obecnie. Szczególną uwagę pątników czczących Świętą Tunikę z Argenteuil przykuwały istniejące na niej ciemne plamy – które uważano za ślady po krwi Zbawiciela. Tunika zyskała zatem jakby zdwojone znaczenie – jako szata Chrystusa i zarazem jako relikwia Jego krwi (cześć dla Świętej Krwi była bardzo żywa w pobożności późnośredniowiecznej).

Ożywiony kult wiązał się w średniowieczu na obszarze chrześcijaństwa zachodniego także z Chustą św. Weroniki. Chusta przynależy do typu wizerunków określanych na Wschodzie jako *acheiropita*, a więc z greckiego „nie uczynionych ręką ludzką”. Najbardziej znanym wizerunkiem tego rodzaju, czczonym na Wschodzie, w przedstawieniu ikonicznym, był Mandylion (z aramejskiego: „ręcznik”, „chusta”), ukazujący, podobnie jak Chusta Weroniki, święte Oblicze. Mandylionu nie wiązano z wydarzeniem Męki. Należy podkreślić, iż także Weronika, postać występująca w niektórych apokryfach Nowego Testamentu, nie była we wczesnym średniowieczu ukazywana w kontekście Męki. Inaczej mówiąc: nie uważano wówczas, że odbicie twarzy Zbawiciela na Chuście Weroniki dokonało się w trakcie Drogi Krzyżowej. Wyraźne związanie czynu Weroniki z Pasją dostrzegamy w tekstach powstałych na Zachodzie w XIII wieku. W tym czasie był już mocno ugruntowany kult Chusty św. Weroniki, relikwii przechowywanej w rzymskiej bazylice św. Piotra co najmniej od początku VIII stulecia. Aż do XII wieku tę Chustę uznawano niejako za materialne odzwierciedlenie czynu Weroniki, która to kobieta miała uzyskać w pewnych okolicznościach (powtórzmy: nie łączących się z Męką) święty Wizerunek. W XIII stuleciu rzymską Chustę św. Weroniki skojarzono z wydarzeniami Drogi Krzyżowej, co zapewne odpowiadało pragnieniu ówczesnych chrześcijan – pragnieniu jakże „apokryficznemu” – by ukonkretnić opisane w Ewangelii Łukaszczej (Łk 23, 27-28) spotkanie Jezusa z płaczącymi niewiastami. Weronika zyskała trwałe miejsce w rozpowszechniającym się w późnym średniowieczu nabożeństwie Drogi Krzyżowej.

Wymownym wyrazem wzrastania kultu Chusty św. Weroniki z bazyliki Św. Piotra były obchody pierwszego Roku Jubileuszowego ogłoszonego w 1300 roku, kiedy to relikwię czcili liczni pielgrzymi przybywający z tej okazji do Rzymu. Uwiecznił to Dante w jednej z końcowych pieśni „Boskiej Komedii”. Poeta ukazał pątników pełnych mistycznego uniesienia i zarazem zastygłych w radosnym zdumieniu przed Świętym Obliczem odbitym na Chuście:

*Jako gromadka pielgrzymów, gdy wita
 Twarz wierzytelną Chrysta w Weronice
 I w wizerunek, patrzenia niesyta,
 Pogląda pasąc nim chciwie źrenice:
 „O Panie Jezu, o Boże prawdziwy,
 Tak wyglądało Twoje święte lice ?”*
 (Dante Alighieri, *Raj*, XXX, w. 103-108,
 przełożył Edward Porębowicz)

Publiczne okazywanie Chusty wiernym było jednym z najważniejszych wydarzeń kolejnych lat jubileuszowych (1350, 1390, 1400, 1423, 1450, 1475, 1500, itd.). W czasie roku świętego 1350 Wieczne Miasto nawiedził inny wielki poeta włoski, Petrarca, który również uczcił Chustę św. Weroniki. Chusta łączyła się już wówczas, przypomnijmy, z pobożnością pasyjną. Pątnicy nawiedzający Rzym z okazji lat jubileuszowych – zwani *romei* – naszywali na szaty jako znak swej pielgrzymki wyobrażenie Chusty św. Weroniki.

*

W dzisiejszych czasach zdumiewa tak duża liczba czczonych w średniowieczu relikwii Męki, przechowywanych w tylu sanktuariach, nawiedzanych przez gromady niestrudzonych pątników. Należy jednakże pamiętać, że wiara ówczesnych ludzi znacznie bardziej niż dziś niejako sięgała do materialnych świadectw dzieła Odkupienia. Była zatem bardziej „ukonkretyzowana” i „udramatyzowana”. Wydarzenia Zbawienia zyskiwały jakby materialną dotykalność i stawały się poprzez zetknięcie z konkretem, szczególnie bardziej realne, intensywnie „dziejące się” i przeżywane – właśnie przeżywane a nie jedynie „odczuwane” intelektualnie. Przeżywane we wspólnocie ale zarazem przyjmowane w odniesieniu do siebie samego, do własnej osoby, a stąd odbierane jako ważny element określający własną – wspólnotową i indywidualną – tożsamość. Traktowane z nabożnym szacunkiem i drżeniem (rzeklibyśmy: z bojaźnią) ale też ze swoistą poufałością.

Kiedy obecnie zwracamy uwagę na liczbę relikwii otaczanych niegdyś kultem, pytamy przede wszystkim o ich autentyczność. Nie jest to chyba pytanie, jakie winno być zadawane na początku pogłębionej (a więc dążącej do zrozumienia) refleksji nad średniowieczną pobożnością – w znaczącym stopniu wyrażającą się w kulcie relikwii. Wydaje się, że jeśli relikwię będziemy rozpatrywać w kategoriach ikony (w sensie określonym przez Sobór Nicejski II), a takie stanowisko można dość dobrze uzasadnić sięgając do średniowiecznych źródeł, to znacznie

ważniejsze będzie pytanie o „prawdziwość” (o prawdę, która jest niejako zawarta w relikwii i którą ona przekazuje) niż o autentyczność. Nie znaczy to oczywiście, iż w tej perspektywie pytanie o autentyczność relikwii można traktować jako bezzasadne (w średniowieczu kwestia autentyczności była, rzecz jasna, podnoszona). Dodać warto, że niektóre relikwie Męki Pańskiej, otaczane czcią od epoki średniowiecznej – i wcześniej – we wspomnianych wyżej sanktuariach, poddane w dzisiejszych czasach szczegółowym badaniom nie potwierdzają jednoznacznie swą nieautentyczność.

Wybrana bibliografia w języku polskim

- Chélini J., Branthome H., *Drogi Boże. Historia pielgrzymek chrześcijańskich*, Warszawa 1996.
- Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej (IV-VIII w.)*, wybór, wstęp, wprowadzenie i opracowanie P. Iwaszkiewicz, Kraków 1996.
- Hesemann M., *Milczący świadkowie Golgoty. Fascynująca historia relikwii męki Chrystusa*, Kraków 2004.
- Kobielus S., *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Warszawa 2000.
- Kopeć J. J., *Męka Pańska w religijnej kulturze polskiego średniowiecza. Studium nad pasyjnymi motywami i tekstami liturgicznymi*, Warszawa 1975.
- Kracik J., *Relikwie*, Kraków 2002.
- Kult Męki Pańskiej. Historia i teraźniejszość*, red. H. D. Wojtyska, Olsztyn 2001.
- Ohler N., *Życie pielgrzymów w średniowieczu. Między modlitwą a przygodą*, Kraków 2000.
- Peregrinations. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, red. W. Manikowska, H. Zaremska, Warszawa 1995.
- Pysiak J., *Królewski kult Korony Cierniowej we Francji Ludwika Świętego – „Roczniki Historyczne”*, t. 67 (2001), s. 7-28.
- Resch A., *Oblicze Chrystusa. Od Calunu Turyńskiego do Chusty z Manopello*, Radom 2006.
- Szczepkowska-Naliwajek K., *Relikwiarze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1996.
- Thiede C.P., M. D'Ancona, *W poszukiwaniu świętego Krzyża*, Warszawa 2000.
- Wilson I., *Święte oblicza*, Warszawa 1994.
- Wojciechowski L., *Drzewo przenajszlachetniejsze. Problematyka Drzewa Krzyża w chrześcijaństwie zachodnim (IV – połowa XVII w.). Od legend do kontrowersji wyznaniowych i piśmiennictwa specjalistycznego*, Lublin 2003.
- Szlaki pielgrzymkowe Europy*, red. A. Jackowski, I. Soljan, Kraków 2000.

Andrzej M. Wyrwa

Święty Jakub Apostoł i ślady pielgrzymowania pątników z ziem polskich do jego „grobu” w Santiago de Compostela

Peregrinatio religiosa od wielu lat stanowią bardzo ważny przedmiot studiów w historiografii europejskiej, w tym polskiej¹. Kwestie związane z pielgrzymkami wchodzi w zakres badań historyków, historyków religii, historyków sztuki i architektury, archeologów, antropologów, antropologów kultury, bibliologów, psychologów, socjologów, socjologów religii, teologów, ekonomistów, badaczy zajmujących się turystyką itd. (patrz wybór literatury w podanej niżej w bibliografii; tam dalsze wskazówki bibliograficzne).

Łacińskie słowo *peregrinus* [pielgrzym], *peregrinatio (-onis)* [pielgrzymka, pielgrzymowanie] wywodzi się z pojęć stosowanych w prawie rzymskim, którym u schyłku republiki rzymskiej określano stan prawny cudzoziemca, dobrowolnego wygnańca lub odbywającego karę banity (Jugan 1958, s. 493; Witkowska 1974, s. 35-36; Witkowska 1995a, s. 9-10; Ogrodowska 2000, s. 153; Bańkowski 2000; Boryś 2006; Pawłowska 2007, s. 27-37). W tym kontekście *peregrinatio* nie oznaczało ciągłego przemieszczania lub wędrówki. Określało i wskazywało natomiast na stałe oddalenie od kraju rodzinnego (Witkowska 1974, s. 36; Bańkowski 2000; Boryś 2006). Określenie to swymi korzeniami nawiązuje jednak do znacznie wcześniejszego, greckiego pojęcia *per-epi-demos*, określającego dosłownie cudzoziemca, pielgrzyma lub podróżnego. Łaciński *peregrinus*, jak dowodzą etymolodzy powstało

¹ Ze względu na potrzeby wydawcy tomu i inny krąg odbiorców publikowany tu artykuł stanowi nieco skróconą wersję opracowania: Wyrwa 2007 (tamże obszerna literatura, którą uzupełniono tu o dodatkowe opracowania); ważniejszą literaturę problemu prezentujemy w bibliografii do niniejszego artykułu).

natomiast ze złożenia dwóch wyrazów, tj. *per* – *agros*, które oznaczały tych (tego), którzy szli (idą) przez pola, przybywają z daleka, z zewnątrz, spoza zabudowań (spoza domu) (*peregre* – „na obczyźnie”, „za granicą”; por. Jackowski 1998, s. 6; Madejczyk, Gromacki 2005, s. 5). W tym kontekście *peregrinatio* odnosiło się do wszystkich tych, którzy przez długi czas „przebywali poza krajem, wędrowali, podróżowali, zwiedzali obce kraje” (Jackowski 1998, s. 6). Praktycznie dopiero od około XII wieku *peregrinatio* zaczęto rozumieć jako „podróż do miejsc świętych” i specyficzne, ascetyczne formy życia, czyli praktyki samotnego przemierzania dróg oraz mniej lub bardziej dobrowolnie podejmowaną dewocyjną praktykę nawiedzania *loca sacra* – czyli miejsc świętych (Witkowska 1974, s. 33-34; Witkowska 1995a; Pawłowska 2007, s. 27-37; Wyrwa 2007).

W chrześcijaństwie, jak pisała Aleksandra Witkowska „w odróżnieniu od rytualnej pielgrzymki żydowskiej, a później i mahometańskiej, które były nakazane przepisami prawa Mojżeszowego lub Koranu, pielgrzymka (...) była od początku praktyką religijną niejako peryferyjną w stosunku do centralnego kultu liturgicznego Kościoła” (Witkowska 1974, s. 40; Ogrodowska 2000). W pierwszych wiekach istnienia chrześcijaństwa pielgrzymki były generalnie zjawiskiem marginesowym w Kościele, ograniczającym się praktycznie tylko do elit. Dopiero później stają się one masowe i uzasadniane kanonicznie (Pawłowska 2007, s. 77 i nn).

Według A. Witkowskiej i późniejszych badaczy tego problemu, w chrześcijaństwie można wyróżnić kilka typów pielgrzymowania, a mianowicie: *peregrinatio monastica*, tzn. formę oddalenia się mnicha od własnego środowiska i odrzucenia wszelkich ustabilizowanych form życia klasztornego, które zdaniem wielu mnichów stanowiły przeszkodę w kontakcie z Bogiem. Reprezentantami tej formy byli m.in. wędrujący eremici, mnisi przemieszczający się od mistrza do mistrza, czy podróżujący od klasztoru do klasztoru dla ćwiczenia pobożności. Odnośnie różnych kategorii mnichów w VI wieku, nawiązując m.in. do Kasjana i św. Hieronima, krytycznie wypowiedział się św. Benedykt z Nursji w pierwszym rozdziale swojej Reguły „O rodzajach mnichów” (patrz m.in. Holzherr 1988, s. 51-57). Drugim typem pielgrzymek była *peregrinatio ascetica* (w źródłach od VI-IX wieku) związana z odwiedzaniem znanych miejsc świętych – ośrodków kultu, m.in. wędrówki do Ziemi Świętej (od III wieku), nawiedzenie Grobu Chrystusa w Jerozolimie itp., a jednocześnie chrystianizowanie obszarów nie objętych wiarą chrześcijańską, czyli prowadzenie misji – mnich kaznodzieja (patrz np. św. Wojciech, św. Brunon). Zjawisko tego typu pielgrzymowania, kryty-

kwane przez mistrzów duchowości, stopniowo wygasa od około XII wieku (Witkowska 1974, s. 36-40 i nn; Witkowska 1995a s. 11 i nn; Pawłowska 2007, s. 32-37).

Nowego charakteru nabrało ono w momencie kiedy teologowie właśnie w XII wieku wypowiedzieli się na temat orędownictwa świętych. Od tego czasu pielgrzymowanie nabrało bardzo różnych, bogatych form, związanych z kultem świętych Kościoła Powszechnego i lokalnego. Rozpoczęły się wówczas coraz powszechniejsze pielgrzymki do grobu Chrystusa i grobów świętych, do miejsc gdzie znajdowały się święte relikwie lub cudowne obrazy słynące łaskami².

W bardzo plastyczny sposób obrazuje to zjawisko „typologia” pielgrzymów (*peregrino*) przedstawiona przez Dantego Alighieri, zawarta w jego „*Vita nuova*”. Wszystkich tych, którzy wędrują w imię Boże, Dante podzielił na trzy kategorie, tj. *palmieri*, czyli tych, którzy pielgrzymują za morze, do Ziemi Świętej i stamtąd przywożą palmową gałązkę; *romei*, tzn. wędrujących do Rzymu i *peregrini*, czyli udających się do grobu św. Jakuba, spoczywającego w obcej ziemi (Madejczyk, Gromacki 2005, s. 5; patrz też Mruk 2001; Pawłowska 2007). Wśród wymienionych „prawdziwymi” pielgrzymami nazwał on tych, którzy wędrowali do św. Jakuba.

Pielgrzymowanie było wędrowką do miejsc „świętych” z pobudek religijnych, związaną z przekonaniem, że tam za pośrednictwem świętego, każdy pielgrzym uzyska potrzebne łaski, czy przebaczenie za popełnione winy. W szerszym rozumieniu pielgrzymka była podróżowaniem dla Chrystusa oraz naśladowaniem Jego ziemskiej wędrowki, stanowiąc metaforę wewnątrz chrześcijańskiego doświadczenia. Z każdą pielgrzymką prawie zawsze wiązało się przekonanie, że pokonanie określonej drogi i spełnienie odpowiednich warunków, za wstawiennictwem danego *sacrum* można było dostąpić do Boga, uzyskać szczególnie łaski i spełnienie swoich prośb. Cele pielgrzymek miały charakter bardzo osobisty i były bardzo zindywidualizowane. Proszono (i prosi się) m.in. o zdrowie dla siebie i swoich bliskich, czy o spełnienie najważniejszych marzeń życiowych (patrz m.in. Witkowska 1995a, s. 15; patrz też Mruk 2001, s. 34-46; Pawłowska 2007, s. 63-91 i nn). W swoisty sposób oddaje to m.in. przedstawienie z XV wieku na tryptyku w kościele

² Patrz m.in. Kötting 1950; Jackowski 1998 i inne tegoż; Ohler 2000; Robinson 2002; Mruk 2001; Sajkowski 1991; *Pielgrzymowanie na Jasną Górę* 2000, passim; Ogrodowska 2000; Stanaszek 2005; patrz też opracowania w *Peregrinationes* 1995; Pawłowska 2007, s. 82-91.



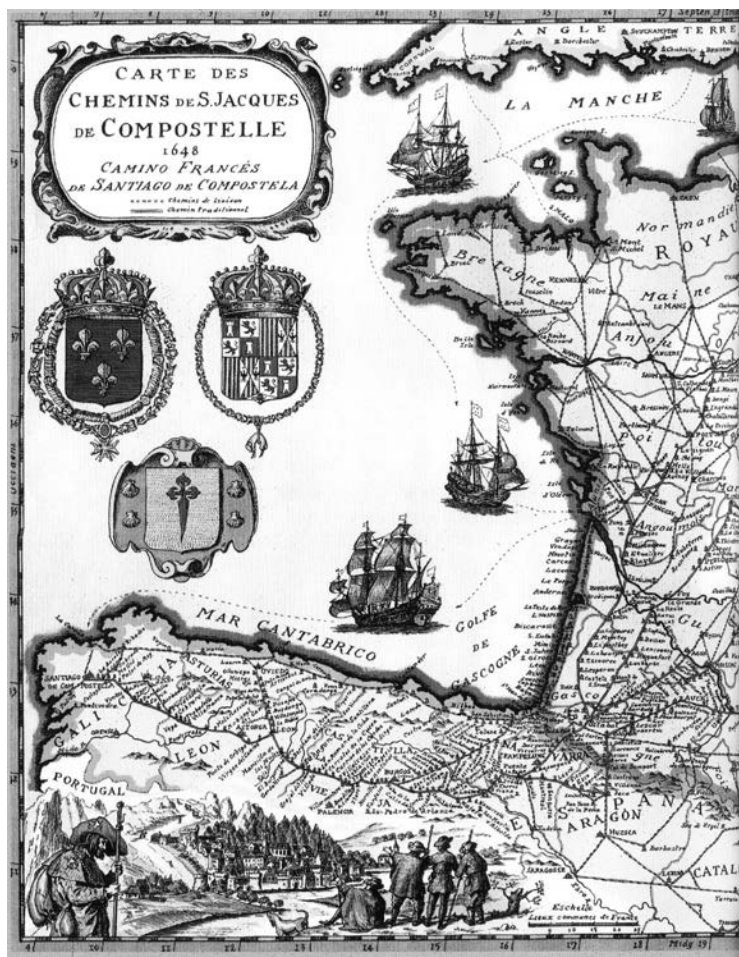
Ryc. 1. Lüneburg, kościół pw. św. Mikołaja, fragment tryptyku z XV w., kwarta XII – „św. Wawrzyniec ulecza ślepego”. Z boku pielgrzymi (z kijami i znakami pielgrzymimi), chromi, chorzy, ślepi oczekujący pomocy świętego. Fot. arch.

pw. św. Mikołaja w Lüneburgu, gdzie zobrazowano chorych, chromych i ślepych, którzy z wielką wiarą przychodzą do świętego Wawrzyńca prosząc go o uleczenie (patrz ryc. 1).

Pielgrzymki podejmowano też jako wypełnienie ślubowania lub spełnienie obietnicy, czy jako dziękczynienie za otrzymane dobrodziejstwa. Miały one też charakter pokutny. W tym przypadku bardzo często odnosiły się one do pielgrzymowania kryminalistów, w tym również morderców, którzy w nałożonym wyroku sądowym zostali zobowiązani do pielgrzymki, skąd jako potwierdzenie mieli przynieść zaświadczenie o spełnieniu swego zadania (Zaremska 1995, s. 140 i nn; Kowalczyk 1995; Witkowska 1995a, s. 15-16).

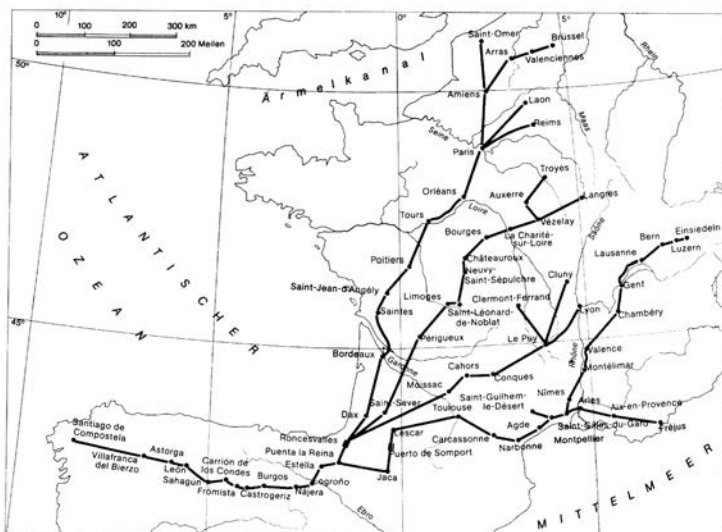
Każda pielgrzymka była związana z całym zespołem rytów i praktyk religijnych tworzących własny świat (szczerza i gorliwa modlitwa, pokuta, trud podróży, symbole – znaki – pielgrzymie itp.)³.

³ Szerzej patrz: Robinson 2002; Rode 1989; Cross, Livingstone 2004, II, s. 484-485; Ohler 2000; Burdziej 2003; Burdziej 2005; *Pielgrzymki w kulturze średniowiecznej Europy*, 1993 – passim; *Peregrinationes* 1995 – passim; *Pielgrzymowanie na Jasną Górę* 2000; Sroga 2002; Kozakiewicz 2003b; Sobolska 2003b; w w. w. dalsza lit.



Ryc. 2. Fragment mapy z 1684 roku przedstawiający szlaki pielgrzymkowe z obszaru zachodniej Francji do Santiago de Compostela (wg Jackowski 1998, s. 246)

W średniowieczu cała Europa była pokryta siecią dróg, które umożliwiały wędrowki do miejsc świętych, szczególnie do Rzymu, Jerozolimy i Santiago de Compostela (patrz ryc. 2, 3; oraz szlaki pielgrzymkowe m.in. w: Guia del Peregrino 1997; Ohler 2000, s. 28-29; Mruk 2001; Dumin-Wąsowicz 2002; Pawłowska 2007).



Ryc. 3. Drogi na terenie Francji mające połączenie ze szlakami europejskimi prowadzące do Santiago de Compostela (wg: *Die Kunst der Romanik* 1996, s. 146)

Tak w średniowieczu, jak i w czasach nowożytnych pielgrzymka nie była łatwym przedsięwzięciem. Pokonywanie niekiedy bardzo wielkich odległości (często do kilkuset, a nawet kilku tysięcy kilometrów pieszo, konno lub morzem), zmienne warunki pogodowe, zróżnicowana topografia tras pielgrzymkowych, często niewygodna w czasie przystanków (pod gołym niebem, w karczmach, niekiedy tylko w klasztorach) stanowiły o ciężarze tego typu podróży. Pielgrzymi bardzo często byli też narażeni na napady rabusiów. Ten ostatni problem był na tyle uciążliwy, że Sobór Laterański I w 1123 roku wydał uchwałę, w której zapisano:

„XIV. Żeby nie nękano ludzi wędrujących do Rzymu oraz odwiedzających inne miejsca święte.

Jeżeli ktoś odważy się napadać na pielgrzymów wędrujących do Rzymu do grobów apostołów lub odwiedzających sanktuaria innych świętych, rabować rzeczy, które mają ze sobą albo będzie próbował nękać kupców ściąganiem nowych opłat za przejazd łąkami, dopóki nie zaдоśćuczyni za wyrządzone krzywdy, pozbawiony będzie komunii

chrześcijańskiej” (*Dokumenty Soboru Powszechnego*, II, 2002, s. 129; por. też ryc. 21).

Innym świadectwem tego były też listy żelazne, o które pielgrzymi prosili i otrzymywali od książąt lub królów przy przechodzeniu przez ich terytoria (Dunin-Wąsowicz 2002, s. 155; Wilska 1993).

*

Wśród różnego rodzaju pielgrzymek najwcześniejszą i najczęstszą formą były te, które prowadziły do grobów świętych. Kult grobu wywodzi się od judaistycznej tradycji kultu grobów patriarchów, proroków, królów izraelskich oraz wiary w szczególną emanację mocy świętego przy jego grobie (Witkowska 1974, s. 41; Witkowska 1995a; *Peregrinationes*, 1995 – tam inne opracowania). Szczególne miejsce w pielgrzymowaniu *ad limina sanctorum*, czyli do grobów świętych, odgrywała pielgrzymka do grobu Chrystusa. Podobny charakter miały pielgrzymki *ad limina apostolorum*, tzn. do grobów apostołów, gdzie szczególnie miejsce zajmowały m.in. wędrówki do grobu św. Piotra – opoki Kościoła w Rzymie oraz św. Jakuba w Composteli (patrz m.in. Witkowska 1995a; Starowiejski 1995).

Pielgrzymki do grobu św. Jakuba do X wieku przyciągały jedynie wiernych z Galicji. Powszechniejszy ich rozkwit rozpoczął się od wieku XII. W tym czasie też, w latach 1133-1173, został napisany przez mnicha Aimerico Picaud „przewodnik dla pielgrzymów” – „*Liber Sancti Jacobi*”, który m.in. dawał wskazówki pątnikom, ułatwiając im dotarcie do Santiago de Compostela⁴.

⁴ Patrz Guia del Peregrino 1997; Taracha 1993, s. 78; przewodnik ten nawiązuje do bardzo długiej tradycji tego typu dzieł. Już w starożytnej Grecji wytworzyła się literatura, której przedmiotem było „naukowo-turystyczne” opisywanie wrażeń z odbytych podróży. Osobę, która tego dokonywała określano jako Periegetę, tzn. autora przewodnika opisującego określone krainy. Przewodniki takie swą treścią „wpisywały się w długą tradycję geograficznych, historycznych, fantastycznych i etnograficznych opisów ludzi i miejscowości” (patrz Podbielski 2005 – tam dalsze wskazówki bibliograficzne). Za najstarsze, znane dzieło periegetyczne tradycja uznaje opis Skylaksa z VI w p.n.e. Najbardziej znanym z periegetów starożytnych jest natomiast Pauzaniasz (geograf, ur. między 100 a 110 r. n.e. – zm. po 180 r. n.e.), autor dzieła *Periegesis tes Hellados*, czyli przewodnika po Helladzie, w którym zawarł on relacje ze swoich podróży opisujących poszczególne krainy Grecji, jej zabytki, lokalne kultury itp. (patrz Niemirska-Pliszczyńska i inni 1968, 1973, 1989). Do tej grupy zalicza się też m.in. Hekatajosa z Miletu (550-480), Duriasa z Samos (340-260), Polemona z Ilionu (202-180) i innych (Podbielski 2005). Pojęcie *periegeta*, *periegetica* zostało przyjęte w łacinie kościelnej – *periegesis* – również na oznaczenie opisów podróży, tłumaczy się je obecnie jako *trismus*, której formą („formą kwalifikowaną”) jest pielgrzymowanie – *peregrinatio (-onis)*.

*

Święty Jakub Apostoł, zwany Większym lub Starszym, był rybakim, synem Zebedeusza i Marii Salome (Mt 4,21; Mk 1, 19-20; Łk 5,10), bratem Jana Apostoła Ewangelisty (Mt 10, 1-3; Mk 3, 16-19; Łk 6, 12-16 i nn), według niektórych mógł on być kuzynem Jezusa. Pochodził z Galilei, prawdopodobnie z Betsaidy. Ze względu na porywczy charakter Janowi i Jakubowi w Ewangelii nadano przydomek „synowie gromu” (Mk 3,17). Wraz ze św. Piotrem należeli oni do najbardziej zaufanych uczniów Jezusa. W opisach, w których Jezus powołuje dwunastu apostołów Jakub wymieniany jest na drugiej (Mk 3,13-19) lub trzeciej pozycji (m.in. Mt 10,2-4; Łk 6,13-16). Święty Jakub był pierwszym męczennikiem wśród apostołów. Został ścięty mieczem z rozkazu króla Heroda Agrypy I, około 41/42-44 roku (patrz ryc. 4). Jego śmierć miała być karą za śmiałe głoszenie Ewangelii na terenie Judei, a szczególnie w świątyni Jerozolimskiej. Pozaewangeliczne opisy związane z życiem św. Jakuba były spisywane już od II wieku, m.in. w legendzie hebrajskiej, tłumaczonej następnie na grekę i łacinę. Działalności apostołów, w tym św. Jakubowi, swe dzieło poświęcił Abdiasz. Na jego dziele później oparł się Juliusz Afrykańczyk, zwany Pseudo-Abdiaszem, poświęcając św. Jakubowi całą księgę czwartą (*Dwunastu*, 1995, s. 287-301). Według wzmianek w Ewangelii i wspomnianych ksiąg, poczynając od Euzebiusza (VII w.), który powoływał się na Klemensa Aleksandryjskiego, żywot Jakuba był uzupełniany przez tradycję i różne wersje barwnych legend, mówiących m.in. o działalności misyjnej Jakuba na terenie Judei, Samarii i Hiszpanii (patrz Starowiejski 1995 – tekst i aneksy źródłowe). Wszystkie te „opowieści” stały się na tyle atrakcyjne, że weszły do „Dziejów Jakuba” i jego „Passio” (*Dwunastu*, 1995, s. 287-301; Knapiński 1999, s. 425). Powtarzano je też w wielu opisach hagiograficznych (Skarga 1997; patrz też Potkowski 2002). Szczególne rozpowszechnienie *Passio* nastąpiło w średniowieczu, przede wszystkim za przyczyną „Złotej Legendy” Jakuba de Voragine (Jakub de Voragine 1983; Klimecka 1993; Witkowska 1999, s. 167; Knapiński 1999, s. 425-427; Sobolska 2003a; tam dalsza lit.). Obszerne, krytyczne rozważania związane z legendami dotyczącymi św. Jakuba wraz z obszernym aneksem źródłowym prezentującymi poszczególne wersje legend (tłumaczenia źródeł i komentarz) w historiografii polskiej przedstawił ks. Marek Starowiejski (Starowiejski 1995).

Legendarne przekazy o ostatnich latach życia, śmierci i grobu świętego Jakuba są bardzo rozbieżne i niewiele można się w nich doszukać



Ryc. 4. Śmierć św. Jakuba Większego wg miedziorytu z ok. 2. poł. XVII wieku (?) (za: „Rok dni świętych albo pańskich kuperszychem”, bm, br; z: Biblioteki PP Benedyktynek w Żarnowcu, sygn. stara 634, sygn. nowa 117, k. 219: 25. Jul.)

weryfikowalnych historycznie faktów. We wszystkich z tych przekazów przebija subiektywne, często dalekie od rzeczywistości widzenie pośmiertnych losów ciała św. Jakuba (patrz m.in. Starowiejski 1995; Wyrwa 2007). Nie wchodząc w pogłębioną analizę tego problemu i ustosunkowanie się do kwestii, które z tych podań jest wiarygodne, i czy w ogóle odpowiada faktom historycznym, jednoznacznie stwierdzić trzeba, że w świetle zaistniałych realiów kultu, ważne jest „uświęcone” tradycją i powszechnie przyjęte „miejsce wiecznego spoczynku” św. Jakuba w Santiago de Compostela, które na dziesiątki wieków stało się bardzo znaczącym miejscem peregrynacyjnym chrześcijańskiej Europy, gdzie szukano i szuka się za wstawiennictwem św. Jakuba Apostoła łaski u Boga.

Nazwa Santiago de Compostela wywodzi się od *Campus Stellae* – pole gwiazd, tzn. od światła gwiazdy, która miała wskazywać „odkrywcy” miejsce grobu świętego. Santiago zaś to słowo wywodzące się z języka hiszpańskiego znaczące – Święty Jakub (St. Jakob).

Na początku IX wieku nad „grobem” świętego Jakuba biskup Teodomir wzniósł kościół. Pod koniec IX wieku, na rozkaz króla Alfonsa III zbudowano większą świątynię, konsekrowaną w 889 roku. Została ona zniszczona w 997 roku przez Almanazara. Budowę kolejnej, nowej



Ryc. 5. Położenie Santiago de Compostela (wg Kozakiewicz 2003, s. 20)

świętyni, w znanej nam do dziś formie, rozpoczęto w 1075 roku. Kamień węgielny pod nią wmurował biskup Diego Peláez. Pierwsza grupa muratorów pracowała pod kierunkiem Bernarda i Roberta do 1088 roku, czyli do momentu konfliktu biskupa z królem. Druga faza prac została poprowadzona przez następcę Diego Peláeza, biskupa Diego Gelmireza. W latach 1090-1105 zakończono budowę transeptu i dokonano konsekracji ołtarzy. Całą budowlę ukończono do 1124 lub 1128 roku. Rozbudowywano ją w kolejnych wiekach, a w XVII i XVIII wieku przebudowano w stylu barokowym (ryc. 6-8).

Główna fasada została zaprojektowana i wykonana w 1738 roku przez Fernanda de Casas y Novoa z dwoma pięknymi, o wysokości 76 m, wieżami. O ile zewnętrzny wygląd katedry został wówczas bardzo zmieniony, o tyle wystrój jej wnętrza nie uległ większym zmianom. W owym romańskim wnętrzu szczególne wrażenie robi barokowy ołtarz główny. W jego centralnej części znajduje się drewniana rzeźba św. Jakuba z 1211 roku, pokryta w XVIII wieku srebrną koszulką wysadzaną drogimi kamieniami. W krypcie pod ołtarzem znajduje się srebrny sarkofag z relikwiami św. Jakuba (ryc. 9) oraz jego uczniów Teodora i Ata-



Ryc. 6. Katedra św. Jakuba w Compostela, obraz olejny Roberta Jennigsa z 1837 roku (wg Fijałkowski 2003, s. 36)

nazego (*Historia sztuki świata*, 1999, t. II, s. 282-283; Kozakiewicz 2003a).

W udoskonalonej formie świątynia ta, stanowiąca symbol romańskiego uniwersalizmu, łączy w sobie liczne proponowane wcześniej rozwiązania, jak np. obejście z wieńcem kaplic, reprezentując typowe cechy dla świątyń peregrynacyjnych. Wzniesiono ją na planie krzyża łacińskiego (ryc. 10). Nawę główną flankują nawy boczne, których przedłużenie stanowią nawy boczne transeptu, tworząc razem swoisty korytarz obiegający korpus budowli, stanowiący strukturalny element integracyjny (*Historia sztuki świata*, 1999, t. II, s. 282-283; Kozakiewicz 2003a).

Święty Jakub Starszy jest patronem pielgrzymów, ludzi opiekujących się pielgrzymami, patronem kapeluszników z racji pielgrzymiego kapelusza z szerokim rondem, wytwórców skarpet i obcasów, co wiąże się ze stopami pielgrzyma, klasztoru kluniackiego, który zainicjował i rozpowszechnił pielgrzymowanie do jego grobu, a także krzyżowców, kawalerzystów i wszystkich dosiadających koni. Jest też patronem umierających i skazanych na powieszenie, albowiem miał on przywrócić do życia niesprawiedliwie powieszzonego młodzieńca; farmaceutów,



Ryc. 7. Fasada zachodnia katedry w Santiago de Compostela. Fot. Anna Plenzler (2006)

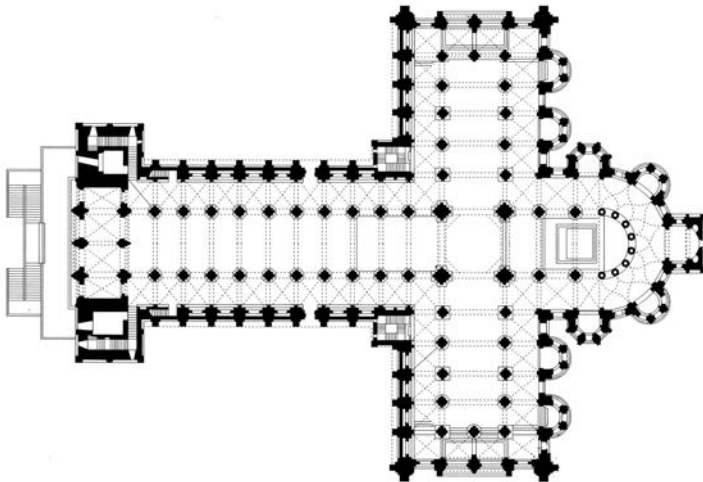


Ryc. 8. Santiago de Compostela, nawa główna katedry (wg *Historia sztuki świata*, 1999 (II), s. 282)

oraz sprzedawców produktów chemicznych i farmaceutycznych, zbieraczy wosku, kowali, wykuwających łańcuchy, chorych na reumatyzm (pielgrzymi śpiący na ziemi), żebraków; był patronem walczących z islamem itp. Święty Jakub jest opiekunem wczesnych odmian jabłek, które dojrzewają na jego święto 25 lipca i ziemioplodów; za jego



Ryc. 9. Santiago de Compostela, relikwiarz św. Jakuba. Fot. Paweł Kumplowski (wg Kozakiewicz 2003, s. 25)



Ryc. 10. Plan katedry w Santiago de Compostela (wg *Historia sztuki świata* 1999 (II), s. 282)



Ryc. 11. Atrybuty św. Jakuba Apostoła (wg Lanzi 2004, s. 224)

pośrednictwem prosi się o dobrą pogodę, albowiem około 25 lipca przypada okres sianokosów itd. (Lanzi 2004, s. 64; Schaubert, Schindler 2002, s. 306; Janicka-Krzywda 1993, s. 45).

Święty Jakub Starszy Apostoł jest głównym patronem Hiszpanii, Gwatemali, Hagi i Coimbry, a w 1914 roku został ogłoszony przez papieża Piusa X patronem Nikaragui. Jest czczony we Francji, Anglii, Belgii itd. W Polsce jego wizerunek występuje na pieczęciach i w herbach miast: Olsztyna, Pakości i Sobótki oraz w pieczęci Jakubowa (Sułecki 2003, s. 113, Plewko, Wanag 1994). Inny tłok pieczętny z wizerunkiem św. Jakuba odnaleziono niedawno na Ostrowie Tumskim w Poznaniu (Dębski, Marciniak 2005). Przedstawienie to i widniejąca na nim inskrypcja stanowią bezpośrednie nawiązanie do kultu św. Jakuba w zakonie dominikańskim (Dunin-Wąsowicz 2002, s. 148 – tam dalsza lit.).



Ryc. 12. Święty Jakub Apostoł, patron rekonkwisty, tympanon w Santiago de Compostela, koniec XII w. (wg Bartlett 2002, s. 242, ryc. 2)

Atrybutami św. Jakuba (patrz ryc. 11) są: księga, miecz, którym został ścięty, muszla, manierka lub dynia, kapelusz z szerokim rondem, kij pielgrzymi, peleryna (płaszcz pielgrzymi), turban turecki, albowiem jak mówi tradycja za jego wstawiennictwem miano pokonać Maurów, z tym wiąże się też atrybut białego sztandaru z krzyżem, wzniesiony miecz i ścięte głowy Maurów (ryc. 12), koń (ryc. 13; szerzej na temat atrybutów i przedstawień w ikonografii patrz m.in. Lanzi 2004, s. 224; Knapieński 1999, s. 424-445; Knapieński 2002).

Najpopularniejszym, znanym powszechnie atrybutem św. Jakuba jest muszla z rodziny *Pecten maximus* L., zwana potocznie „muszlą pielgrzymią św. Jakuba” (Köster 1983, s. 16-17 i nn). Jest to muszla dwukłapkowa o wachlarzowatym kształcie. Jej dwie przeciwstawne skorupy są połączone „wieszadłem”, zwanym przez zoologów zawiasą, znajdującym się w części wierzchołkowej. Żyje ona prawie wyłącznie przy europejskim wybrzeżu Atlantyku oraz wyjątkowo nad Morzem Północnym. Ma wielkość od kilku do kilkunastu centymetrów średnicy (niekiedy dochodzi do 20 cm). Jej skorupa jest głęboko, promieniście



Ryc. 13. Święty Jakub wiozący dwóch pielgrzymów. *Księga Towarzystwa św. Jakuba w Ponte*. Biblioteka Palatina, Parma (wg Lanzi 2004, s. 63)

zeberkowana, o barwie żółtej z różowym odcieniem. W jej części wierzchołkowej (górnej) znajdują się dwa prawie proporcjonalnie usytuowane (po prawej i lewej stronie „partii zawiasowej”) uszka. Gromada małży *Pecten* rozwija się od trzeciorzędu do dziś. Dzieli się na liczne podrodzaje (m.in. Fogel 1995; Beurlen, Lichter 1997, s. 66, ryc. 3; <http://www.finemaree.com/biologie.html>; Christophersen, Lie 2003). Do muszli *Pecten maximus* L. podobna jest muszla *Pecten Iacobeus* żyjąca w Morzu Adriatyckim u wybrzeży Dalmacji. Muszla ta jednak, niezależnie od swojej nazwy zbieżnej z imieniem św. Jakuba, nie jest



Ryc. 14. Pielgrzymi do Santiago de Compostela (za: Nawrońska 2004, s. 524)

symbolem pielgrzymów, choć niekiedy była używana jako ozdoba różnego wyposażenia pielgrzymów do Composteli (patrz m.in. niżej kapełusz pielgrzymi).

W symbolice chrześcijańskiej muszla ma bardzo piękne znaczenie. Jest ona jednym z symboli Maryi. W tym kontekście interpretuje się muszlę jako Maryję, która nosiła w swym łonie Jezusa, „cenną perłę” (*Leksykon symboli*, 1992, s. 100; patrz też Cirlot 2006, s. 261; Feuillet 2006, s. 81). W przypadku „muszli pielgrzymiej św. Jakuba” objaśnianie jej symboliki jest bardziej prozaiczne. Wiąże się ono bezpośrednio i do-



Ryc. 15. Pielgrzym wędrujący z południowo-wschodniej Hiszpanii do Santiago de Compostela, w stylizowanym historycznym stroju pielgrzymim, przed katedrą w Murci. Fot. Anna Plenzler (2006)

słownie z pielgrzymowaniem. W związku z tym, że jej pochodzenie ma związek z wodą, to jej symbolikę w tym przypadku odnosi się przede wszystkim do wody bezwzględnie potrzebnej wędrowcom i pielgrzymom (Cirlot 2006, s. 261; Sobolska 2003a). Twierdzi się też, że muszla ta (większe okazy odlewane z metalu czy wytwarzane z gliny) miała służyć m.in. za miskę, do której pielgrzymującemu pątnikowi nakładano strawę. Pątnicy mieli do niej też zbierać jałmużnę. Tak czy inaczej była i jest ona bardzo ważnym symbolem wszystkich tych, którzy pielgrzymowali i pielgrzymują do grobu św. Jakuba Starszego w Composteli.



Ryc. 16. Stragan z „atrybutami” pielgrzymimi przed katedrą w Santiago de Compostela. Fot. Anna Plenzler (2006)

Jak można zaobserwować w przebogatej ikonografii pokazującej pielgrzymów zmierzających do Santiago de Compostela była ona pierwotnie przywiązywana (przyszywana lub przymocowywana) do sakwy noszonej na ramieniu, a następnie do kapelusza, płaszcza pielgrzymiego lub jego kołnierza. Muszle przymocowane do płaszcza czy kapelusza zaczynają się pojawiać około XIII wieku, a dominować od XIV-XV wieku (Dunin-Wąsowicz 2002, s. 152). Mogło się jednak zdarzyć jednocześnie ich przywieszanie na wszystkich częściach stroju i wyposażenia pielgrzyma (ryc. 14, 15). Muszle te od początku kultu



Ryc. 17. „Muszla św. Jakuba” sprzedawana obecnie przed katedrą w Santiago de Compostela. Fot. Andrzej M. Wyrwa

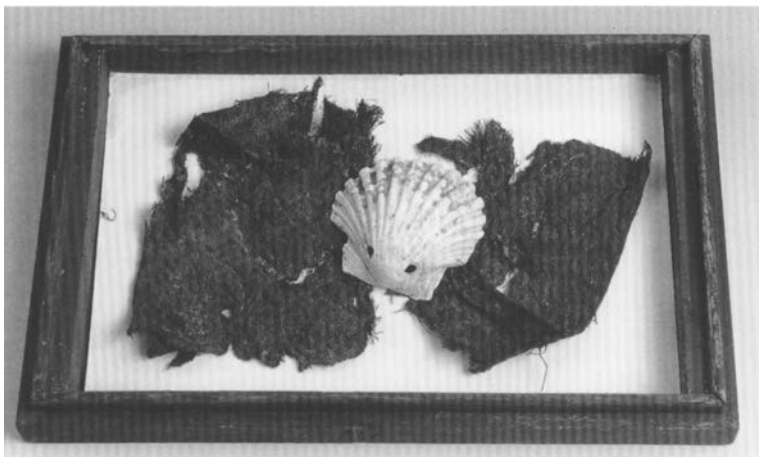
św. Jakuba były sprzedawane przy katedrze w Composteli (ryc. 16, 17). Zbierano i zbiera się je na wybrzeżu Atlantyku, m.in. na przylądku Finisterre (ryc. 18). W ikonografii można zauważyć, że na kapeluszach lub płaszczach pielgrzymich były przymocowane też inne muszle oraz ozdoby kościane *Bordoncillos* i drewniane *Azabaches*. Głównym symbolem była jednak opisana wyżej muszla. Obecnie, niezależnie od dawnych sposobów jej noszenia i przywieszania, bardzo często zawieszają ją na szyi, przymocowując do kapelusza lub płaszcza. Celem przymocowania muszli na wspomnianych elementach stroju pielgrzymiego lub zawieszenia jej na szyi wiercono w niej najczęściej dwa niewielkie otworki – w uszkach lub w partii wierzchołkowej skorupy lub w innych miejscach (patrz m.in. Rębkowski 2002, s. 266; Nawrońska 2004, s. 519; *Transit Brügge – Novgorod*, 1997, s. 341). Muszle tego typu były przynoszone przez pielgrzymów do ich domów. Stanowiły(ia) one dla nich poświadczenie pobytu, a zapewne także bardzo cenną „relikwię” trudu ich wędrówki i „spotkania” ze św. Jakubem. Świadczy o tym m.in. to, że po śmierci niektórych pielgrzymów chowano najprawdopodobniej



Ryc. 18. Finistère – „Koniec świata” (wg Madejczyk, Gromacki 2005, s. 66)

w płaszczach pielgrzymich, z pielgrzymią sakwą, do których były przytwierdzane owe muszle lub wkładano je im do grobu (ryc. 19).

Dla historyków i archeologów wszystkie znaleziska muszli *Pecten maximus* L., niezależnie od przekazów pisanych, stanowią ważne źródło informacji dotyczących wędrówek pątników do Composteli z różnych stron naszego kontynentu. Zabytki tego typu znajdowane w czasie wykopalisk, najczęściej w grobach (średnio 3 na 4 okazy to znaleziska grobowe). Ze względu na długie przebywanie w ziemi (w warstwach archeologicznych lub pochówkach), muszle te ulegają niekiedy pewnemu zniszczeniu. Stąd dla prawidłowej ich identyfikacji często potrzebne są badania specjalistyczne prowadzone przez malakologów. Najstarsze znane nam okazy tego typu muszli pielgrzymich, pochodzących z grobów, datowane są na około 1000 rok, najpóźniej jednak na 1. połowę XI wieku. Zostały one znalezione w grobach, w pobliżu miednicy szkieletu



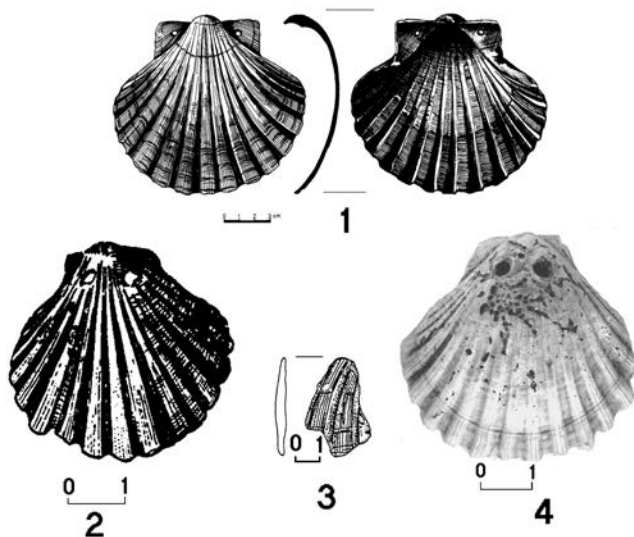
Ryc. 19. „Muszla św. Jakuba” znaleziona w krypcie kościoła św. Piotra w Löwen
(za: *Transit Brügge – Nowgorod*, 1997, s. 341-V/165)

lub pod łokciem, czyli były najprawdopodobniej przymocowane do sakwy podróżnej. Poza Hiszpanią, zabytki tego typu (przytwierdzone do sakwy) znamy m.in. z Francji, południowej Anglii i Niemiec, Włoch, a także z obszaru dzisiejszej Szwajcarii, Danii, południowej Szwecji itd. (Botiuneau 1960, s. 60; Thurre 1991; Köster 1983; Dunin-Wąsowicz 2002, s. 153). W tym kontekście należy je uważać najprawdopodobniej za najstarsze ze znanych średniowiecznych znaków pielgrzymich. W nauce twierdzi się nawet, że muszle tego typu były nie tylko znakiem pielgrzymim, ale wręcz uniwersalnym symbolem chrześcijańskiej pielgrzymki (Rębkowski 2002, s. 226). Stanowiły swoistego rodzaju dewocjonalia chroniące pątnika przed różnymi nieszczęściami, a jednocześnie były symbolem określającym osobę noszącą taką muszlę jako przynależną do „wspólnoty św. Jakuba”.

Kilka zabytków tego typu znamy również z ziem polskich. W 1935 roku jeden taki okaz znaleziono na cmentarzysku na Ostrowie Lednickim koło Gniezna⁵, w 1988 roku w Kołobrzegu⁶, a w 1999 roku

⁵ Muszla znaleziona w grobie z około XII wieku (?) o wymiarach 40 × 40 mm; Wrzosek 1961, s. 264:12; Dunin-Wąsowicz 1995, 2002

⁶ Muszla znaleziona w obrębie domostwa; datowana najpóźniej na 1. połowę XIV wieku, o wysokości 59 mm, szerokości do około 49 mm i średnicy otworków średnica 3 mm – Rębkowski 2002, s. 226



Ryc. 20. „Muszle św. Jakuba” znalezione na ziemiach polskich

1. Elbląg (za: Nawrońska 2004, s. 519, ryc. 2); 2. Ostrów Lednicki (za: Wrzosek 1961, s. 264, nr 12); 3. Poznań, Ostrów Tumski, rys. Olga Antowska-Gorączniak; 4. Kołobrzeg (za: Rębkowski 2002, s. 266, ryc. 1)

w Elblągu⁷. Istnieje też bardzo wielkie prawdopodobieństwo, że do tej grupy należy zaliczyć również fragment muszli znaleziony w 2000 roku na Ostrowie Tumskim w Poznaniu⁸ (patrz ryc. 20). Nieznane są natomiast

⁷ Muszla znaleziona w drewnianej latrynie w obrębie parceli przy ulicy Wigilijnej 33 (XIV/XV w.); wysokość: 111 mm, maksymalna szerokość – 121 mm, otworki na skrzydełkach o średnicy 3 mm; Nawrońska 2004, s. 520

⁸ Muszla znaleziona w warstwach cmentarzyskowych, wykop 8, warstwa VIa (ok. XV w.); wymiary: zachowana wysokość – 42 mm, zachowana szerokość maksymalna 28 mm; pierwsza informacja na ten temat – patrz: Antowska-Gorączniak, Sikorski, Pawlak, Wawrzyniak 2003, s. 59. Muszla znajduje się w zbiorach Instytutu Prahistorii UAM w Poznaniu. Dziękuję pani prof. Hannie Kóćka-Krenz za udostępnienie tego okazu do niniejszego artykułu, a pani Oldze Antowskiej-Gorączniak za udostępnienie dokumentacji i rysunku jej autorstwa oraz za zgodę na zamieszczenie go w niniejszym opracowaniu. Prawdopodobnie jest to fragment dużej muszli *Pecten maximus* L., stanowiący jej lewą środkową część. Celem uwiarygodnienia tego potrzebne są jednak badania specjalistyczne.

znaleziska takich muszli m.in. z Gdańska. Wydaje się jednak prawie nieprawdopodobne, żeby mieszkańcy tego miasta nie pielgrzymowali do Composteli, skoro bardzo mocno rozwinięty był tam kult św. Jakuba (m.in. patrz Bazylika Mariacka – Gdańsk; Bogdanowicz 1990). Pewną wskazówką może być m.in. figurka św. Jakuba z gagatu (wysokość: 5 cm) z około XV/XVI wieku, znaleziona w Gdańsku, a przechowywana obecnie w Westpreußisches Landesmuseum w Münster (*Transit Brügge – Novgorod*, 1997, s. 342, IV/170) oraz ołowiana figurka tego świętego z około XIV-XV wieku przechowywana w Muzeum Archeologicznym w Gdańsku⁹. Jak widać znalezisk omawianych muszli z ziem polskich jest niewiele (na domiar wymienione przykłady pochodzą jedynie z Pomorza i Wielkopolski), można jednak domniemywać, że w niektórych magazynach różnych muzeów znajdują się jeszcze niezidentyfikowane okazy tych zabytków, a pewnie kolejne zostaną odkryte w trakcie dalszych prac wykopaliskowych, co poszerzy naszą wiedzę na ten temat. Więcej takich znalezisk znanych jest z Europy Zachodniej (Köster 1983; Dunin-Wąsowicz 1995, 2002; *Transit Brügge – Novgorod*, 1997, s. 341-342).

Bardzo ciekawym przykładem związanym z peregrynacjami do Composteli jest kapelusz pielgrzymi (wysokość: 12,5 cm; średnica: 37 cm) pochodzenia hiszpańskiego, wykonany z czarnego filcu, z satynową poszewką wewnątrz. Nie jest to jednak przedmiot związany z pielgrzymem z ziem polskich. Do Polski trafił on jako zabytek przywieziony z Hiszpanii przez prof. Eugeniusza Frankowskiego, który zdobył go w czasie swego pobytu w tym kraju w latach 1935-1936. Najpierw kapelusz ten był w posiadaniu Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, a w 1981 roku został przekazany przez Instytut do zbiorów Muzeum Etnograficznego w Poznaniu. Jak wiadomo jest to jeden z dwóch takich zabytków w Europie (drugi egzemplarz wraz z płaszczem pielgrzymim z 1570 roku znajduje się w Germanisches Nationalmuseum w Norymberdze; patrz: www.gnm.de). Chronologia kapelusza poznańskiego nie została dotychczas dokładnie ustalona (wg karty inw. Muzeum Etnograficznego w Poznaniu – XVIII w.; wg *Transit Brügge – Novgorod*, 1997, s. 343, IV/169 – XVII w.; niektórzy zaś przesuwają ją nawet na koniec wieku XVI – około 1570 roku (?), tak jak egzemplarz norymberski). Obecnie prowadzone są szczegółowe badania tego zabytku. Kapelusz ten jest ozdobio-

⁹ Za informację na ten temat bardzo serdecznie dziękuję panu dr Bogdanowi Kościńskiemu z Muzeum Archeologicznego w Gdańsku.



Ryc. 21. „Śmierć mordująca pielgrzyma”, fragment obrazu Pietera Bruegela „Triumf Śmierci” z około 1562 roku

A – Pielgrzym „mordowany przez śmierć” – na przedstawieniu są widoczne wszystkie atrybuty pielgrzyma wędrującego do Santiago de Compostela, B – Czapka pielgrzymia z daszkiem i charakterystycznymi ozdobami, podobnymi do tych na kapeluszu poznańskim

ny wieloma elementami. Widnieją na nim różne ozdoby, w tym kilka muszli z rodziny *Pecten (Vola) maximus* L. (rząd: *Eulamellibranchia*), *Pecten iacobaeus bicolor* Chmn. (rząd: *Filibranchia*; (Dalmacja?) oraz ozdoby kościane (*Bordoncillos*) i drewniane (*Azabaches*). Znajdują się tam też drewniane figurki przedstawiające św. Jakuba (pierwotnie cztery). Natomiast na zwieńczeniu środkowej części główki kapelusza znajduje się drewniana, wykonana z niezbyt dużą starannością, plakietka (średnica 5 cm) przedstawiająca jeźdźca w kapeluszu na galopującym koniu i „powiewającym sztandarem”, czyli symbol św. Jakuba – *Santiago Matamoros*, tj. św. Jakuba pogromcy Maurów. Według historyków sztuki plakietka ta wykazuje cechy rzeźb z około XVIII wieku (?)¹⁰. Zabytek ten bardzo często prezentowany jest na licznych wystawach poświęconych pielgrzymkom w kraju i za granicą (syntetyczny jego opis patrz m.in. *Transit Brügge – Novgorod*, 1997, s. 343, IV/169; Wyrwa 2007, s.17, ryc. 21, 22).

Duże podobieństwo do poznańskiego kapelusza pielgrzymiego możemy znaleźć m.in. na obrazie Pietera Bruegela (ur. między 1525 a 1530, zm. 1569) „Triumf Śmierci” (olej na desce – 117-162 cm) z około 1562 roku (Bruegel 2006). W dolnej środkowej części tego obrazu, na pierwszym planie, autor przedstawił pielgrzymia, któremu śmierć podcina gardło nożem; pielgrzym został pozbawiony wierzchniego okrycia. Obok niego leżą: po prawej stronie na wysokości bioder i nog płaszcz pielgrzymi i torba, a u wezłowania kij pielgrzymi, „manierka” i czapka pielgrzymia. Na jego szyi wisi sakiewka, w której jak można się domyślać znajdują się pieniądze. Jest ona zrywana kościstą ręką przez śmierć (ryc. 21A). W przedstawieniu tym malarz zobrazował tragedię „jednego” pielgrzymia, którą jednak można odnosić symbolicznie do wielu innych, których w czasie swej wędrówki spotkała podobna tragedia, m.in. przy spotkaniu z rabusiami (por. wyżej uchwałę soborową). Zaprezentowane zaś obok zwłok pielgrzymia wspomniane wyżej atrybuty jednoznacznie sugerują, że można go identyfikować z osobą wędrującą do Santiago de Compostela. W rozważanym przez nas kontekście szczególnie uwagę zwraca jednak czapka pielgrzymia z dasz-

¹⁰ Zabytek ten nie był jeszcze szerzej opisany, a informacje na jego temat opublikowano tylko w: *Transit Brügge – Novgorod*, 1997, s. 342, IV/169, m.in. autorstwa Joanny Dankowskiej; w niniejszym opisie wykorzystano informacje przekazane przez etnologa Muzeum Etnograficznego w Poznaniu panią dr Joannę Minksztyl [Dankowską], której bardzo serdecznie dziękuję za życzliwość i przekazanie dodatkowych danych na temat tego zabytku. Jest on obecnie przedmiotem jej studiów, a ich wyniki zostaną przez nią opublikowane.

kiem, która ozdobiona jest prawie identycznymi ozdobami jak na kapeluszu poznańskim – ozdoby kościane (*Bordoncillos*) i drewniane (*Azabaches*), a także dosyć schematycznie zobrazowane muszle *Pecten maximus* L. (ryc. 21B).

Nie wchodząc w pogłębioną dyskusję i szczegółowe analizy obydwu obiektów, w pewien sposób nasuwa się wniosek, że egzemplarz poznański, którego dotychczas jeszcze niezbyt dokładnie datowano, może faktycznie pochodzić z 2. połowy XVI wieku (?), dzięki czemu jego znaczenie jeszcze bardziej rośnie. Kwestia ta jednak musi być rozstrzygnięta w trakcie szczegółowych badań.

Bardzo rzadkim zabytkiem związanym z pielgrzymkami jest też laska pielgrzymia (kij pielgrzymi). Kij pielgrzymi był „wiernym towarzyszem podróży”, symbolizującym walkę z szatanem, który ciągle zastawia pułapki na ludzi (na temat symboliki kija pielgrzymiego patrz Feuillet 2006, s. 52; Sobolska 2003b, s. 13). Laskę taką, prawdopodobnie pielgrzymią (?), o wysokości 140 cm (z około XI-XII w.), znaleziono w 1962 roku na cmentarzysku w Grzebsku na Mazowszu (Zawadzka-Antosik 1964; Dunin-Wąsowicz 2002, s. 151-152; Dąbrowska 2003). Trudno jednak ustalić czy i z jaką pielgrzymką można ją wiązać. Według Elżbiety Dąbrowskiej można ją wiązać prawdopodobnie z pielgrzymką do Prus (Dąbrowska 2003). Innymi elementami związanymi z pielgrzymowaniem są manierki pielgrzymie (kalebas). Przedmioty tego typu na ziemiach polskich odkryto m.in. w Trzebnicy (25 sztuk; Śledzik-Kamińska 1989, s. 71-72; Dunin-Wąsowicz 2002, s. 153-154) i we Wrocławiu (z 4. ćwierci XIII w.). Manierek tych jednak nie można wiązać z podróżami do Santiago de Compostela, ale z pielgrzymkami do świętej Jadwigi Śląskiej w Trzebnicy. Znaleźiska trzebnickie są bowiem wyrobem miejscowym, a okaz wrocławski pod względem cech morfologicznych i technologicznych szyjki nawiązuje do znalezisk z Trzebnicy (Śledzik-Kamińska 1999, s. 119-120; patrz też na temat ampułek pielgrzymich i innych atrybutów pielgrzymich – Rębkowski 2005).

Inne znaki pielgrzymie (symbolizujące wędrówki do różnych miejsc pielgrzymkowych) odlewane były ze stopów cyny i ołowiu, niekiedy ze srebra lub złota, lub wykonywane z kamieni półszlachetnych, albo wytwarzane z drewna. Znaki tego typu pojawiają się dopiero około 2. połowy XII wieku. Znamy je z terenu całej Europy, w tym z ziem polskich. Jednym z przykładów tego typu zabytków, który można wiązać ze św. Jakubem jest cynowo-ołowiany „emblemat” w formie „muszli św. Jakuba” z około XIV-XV wieku, przechowywany w zbiorach Muzeum

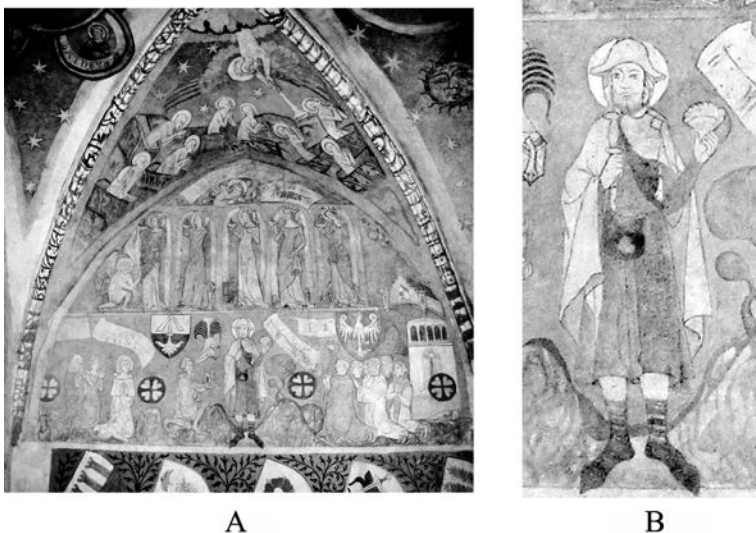


Ryc. 22. Rzeźba św. Jakuba na frontonie fasady katedry w Santiago de Compostela, fot. Krzysztof Kur (za: Kondek 2003, s. 6)

Archeologicznego w Gdańsku¹¹. Różne znaki pielgrzymie są obszernie omówione w literaturze problemu¹².

¹¹ Za informację na ten temat bardzo serdecznie dziękuję panu dr Bogdanowi Kościńskiemu z Muzeum Archeologicznego w Gdańsku.

¹² Patrz Köster 1983; Kuczyński 1995; Dunin-Wąsowicz 1995; *Transit Brügge – Novgorod*, 1997, s. 335-342; Paner 1998; Rębkowski 2002, s. 266, przyp. 11 – tam dalsza literatura; Rębkowski 2004, 2005, 2007; Dunin-Wąsowicz 2002, s. 148-152; Nawrońska 2004) – patrz też w niniejszym artykule m.in. ryc. 1.



Ryc. 23. Łąd. Fresk z kaplicy św. Jakuba (A – widok ogólny; B – fragment środkowy z A). Fot. Andrzej M. Wyrwa

Według obecnych badań z ziem polskich do grobu św. Jakuba pielgrzymowano przynajmniej od około końca XIII lub początku XIV wieku. Choć niektóre przesłanki, m.in. muszla z Ostrowa Lednickiego, jeśli jest dobrze datowana, mogą przesuwac ten czas na nieco wcześniejszy okres (?). Rozważając liczbę pielgrzymów i częstotliwość ich wędrówek z ziem polskich do Composteli, biorąc pod uwagę informacje wypływające ze źródeł pisanych oraz artefakty archeologiczne, niezależnie też od tego jakie przyjmujemy proporcje wielkościowe przy ocenie tego zjawiska, na obecnym etapie badań należy się chyba zgodzić ze zdaniem Henryka Samsonowicza, że pielgrzymki z terenów państwa polskiego, „pomijając miasta nadbałtyckie związane z Hanzą”, były raczej zjawiskiem rzadkim, związanym z osobami o wysokiej pozycji społecznej i ich udziale [pielgrzymujących] w gronie elity władzy (Samsonowicz 2003, s. 129; nieco inny pogląd Manikowska 2002). Było to najprawdopodobniej wynikiem „peryferyjnego położenia naszych ziem” w stosunku do zachodniego chrześcijaństwa, a tym samym wielkiej odległości, która dzieliła nasz kraj od Hiszpanii (około 2000 km), z czym z kolei wiązały się wydatki na taką wyprawę oraz niewielka wiedza



Ryc. 24. Wągrowiec. Kościół pw. św. Jakuba, zwieńczenie portalu głównego – XVI w. Fot. Piotr Namiota

o Europie (Samsonowicz, s. 125-126). Proporcjonalnie większą popularnością cieszyły się miejsca pielgrzymek w obrębie ziem polskich (np. Trzebnica, miejsca pielgrzymkowe w okolicy Gdańska, potem Częstochowa, oraz inne sanktuaria na ziemiach Korony, w tym wschodnich terenów Rzeczypospolitej) lub najbliższych terenów ościennych, m.in. Niemiec (patrz m.in. Witkowska 1995b; Rębkowski 2005, 2007; patrz też lit. wyżej z przyp. 2). Na tak dalekie wyprawy, jak np. do Composteli mogli sobie tylko pozwolić „wybrani”.

Nawiązując do studiów badaczy francuskich (Vielliard 1936a, 1936b) w historiografii polskiej, studia poświęcone różnym kwestiom związanym z podróżami do Santiago de Compostela, podjęto w latach trzydziestych XX wieku (Polackówna 1931, 1937). Był to jak gdyby punkt wyjścia do dalszych badań. W kolejnych latach kwestią tą interesowali się tak mediewiści, jak i historycy czasów nowożytnych, a ostatnio coraz częściej archeolodzy. Bardzo ważne w tym kontekście są



Ryc. 25. Pelplin. Rzeźba św. Jakuba w ołtarzu głównym (1623-1640) (za: Pasierb 1993, ryc. 97 – fragment)

rozważania przedstawione w pracach zbiorowych, pt. „Pielgrzymki w kulturze średniowiecznej Europy” (1993), „*Peregrinationes*. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy” (1995) oraz „Kult św. Jakuba apostoła w Europie środkowo-wschodniej” (2002; w nich obszerna literatura; patrz też Fijałkowski 2003 i literatura w podanej niżej bibliografii).

Mimo, że sporo już wiemy na wspomniany temat, to wiele kwestii wymaga jednak dalszych pogłębionych kwerend archiwalnych, pracowań historycznych i badań archeologicznych, które może ukażą nam dalsze, nowe wątki związane z pielgrzymkami do grobu św. Jakuba.



Ryc. 26 Pelplin. Święty Jakub – obraz olejny Antoniego Möllera i pracowni, pocz. XVIII w., Muzeum Diecezjalne (za: Pasierb 1993, ryc. 182)

Problemy i perspektywy badań związanych z tą kwestią przedstawiła ostatnio Halina Manikowska (Manikowska 2002).

Niezależnie od pielgrzymek kult św. Jakuba był pielęgnowany w różnych formach w całej Europie i na Wschodzie. Już od V wieku, w dniu 29 grudnia, św. Jakuba wspomniano w kalendarzu jerozolimskim razem ze św. Janem Ewangelistą. Kościół Wschodni celebrował jego *dies natale* w wigilię Wielkanocy, a dziś 30 kwietnia. W kalendarzu koptyjskim dzień męczeństwa św. Jakuba wspomniano 14 kwietnia, a dziś 12 kwietnia. W Kościele zachodnim trwał on już od wieku IX przy sanktuarium w Santiago de Compostela, a upowszechnił się w X wieku w Rzymie. Święto św. Jakuba obchodzono tu w różnych terminach. Ostatecznie



A



B

Ryc. 27. Logo szlaku św. Jakuba – „Camino de Santiago” (wg Madejczyk, Gromacki 2005, s. 36 (A), s. 41 (B))

przyjęto dzień 25 lipca (patrz na ten temat m.in. Wąsowicz 2002 i inne opracowania w: *Kult świętego Jakuba*, 2002). W Polsce kult ten pojawia się prawdopodobnie około XI wieku, do czego przyczynili się benedyktyni (Witkowska 1999, s. 167-168). Według obecnych badań, kościołem, któremu na ziemiach polskich najwcześniej nadano jego wezwanie, jest kościół cysterski w Lubiążu (patrz Świechowski 2000, s. 151-153 – tam też inne), przed nim w tym miejscu miał funkcjonować około połowy XI wieku inny kościół tego wezwania; nie został on jednak dotychczas odkryty (Harc 1999 – tam lit.). Na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej około 1772 roku było 155 kościołów parafialnych pod tym wezwaniem. Obecnie po zmianie granic jest ich 140 (Litak 1996, s. 551; patrz też Karolewicz 1974, s. 227; Witkowska 1999, s. 168; Witkowska 2002, tab. 1; por. też Plötz 2002; patrz też Lange 2006). Kult św. Jakuba apostoła uwidacznia się też w przebogatej ikonografii w wystrojach wnętrz kościelnych – obrazach, rzeźbach, freskach, czy paramentach liturgicznych (szeroko na ten temat Knapiński 1999, 2002) – ryc. 22-26; oprócz tego wizerunki św. Jakuba były przedstawiane na dzwonach kościelnych (Majewski 2007; Rębkowski 2005, 2007) oraz

na różnych formach użytkowych, np. na kaflach piecowych (tu klasztor cysterski w Bierzwniku¹³) itd.

Kończąc nasze krótkie rozważania, tak jak pisała A. Witkowska, stwierdzić należy, że kult św. Jakuba Starszego nie wyrósł z faktów historycznych lecz z cudowności miejsca opartego na bogatej legendzie i zapotrzebowaniu czysto ludowej pobożności, „gustującej we wszystkim, co fantastyczne i nadzwyczajne”. Miejsce pielgrzymkowe w Santiago de Compostela powstało „wyraźnie na zamówienie [zapotrzebowanie] społeczne”, i niejako stworzone przez pobożność [ludową]. Stąd cieszy się ono ciągle trwałą, ogromną popularnością (Witkowska 1974, s. 43). Zainteresowanie pątników z całej Europy pielgrzymkami do grobu św. Jakuba, występujące ze zmienną dynamiką w różnych okresach, nie ustało od średniowiecza i trwa do dziś. Zauważyć jednak należy, że ślady w postaci bezpośrednich artefaktów i przekazów pisanych, które mogłyby świadczyć o pielgrzymowaniu ludności z ziem polskich do „grobu” św. Jakuba Starszego Apostoła ukazują nam bardzo nikły procent pielgrzymów z naszego terytorium, którzy mogli brać udział w owych peregrynacjach.

O współczesnej peregrynacji do Santiago de Compostela pisze się w wielu opracowaniach (ostatnio np. patrz: Robinson 2002; Miejsca Święte 2003; Burdziej 2005; Madejczyk, Gromacki 2005; Sroga 2005) i mówi w licznych przekazach medialnych oraz pisze w Internecie. W 2005 roku w Polsce powołano też szlak „Świętego Jakuba”, który ma być połączony z siecią europejską *Camino de Santiago* (ryc. 27; <http://ekai.pl>; patrz też Mianowski 2007; Wyrwa 2007). Szlak ten, tak jak w przypadku innych szlaków kulturowych „łączy narody i kraje europejskie w kultywowaniu i pogłębianiu wiedzy o wspólnych korzeniach naszej [wspólnej europejskiej, chrześcijańskiej] tożsamości kulturowej.”

Bibliografia

- Antkowiak W. (2005): *Vamos, peregrino! Droga do Santiago de Compostela*, Warszawa.
- Antowska-Gorańczniak O., Sikorski A., Pawlak P., Wawrzyniak P. (2003): *Commentarze Ostrowa Lednickiego*, „Kronika Miasta Poznania. W kręgu katedry”, z. 1, Poznań, s. 40-71.

¹³ Dziękuję dr Barbarze Stolpiak i mgr Teresie Świercz za pokazanie tego zabytku przed jego publikacją.

- Bańkowski A. (2000): *Etymologiczny słownik języka polskiego*, t. 1-2, Warszawa [tu t. 2, s. 551-552 – pielgrzym; s. 521-522 – pątnik].
- Bartlett R. (2002): *Panorama średniowiecza*, Warszawa.
- Bartnicki R., Kuźniak K. (1997): *Jakub Starszy, apostoł*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 7, Lublin, kol. 708-711.
- Beurlen K., Lichter G. (1997): *Leksykon przyrodniczy. Skamieniałości*, Warszawa.
- Bogdanowicz S. (1990): *Dzieła sztuki sakralnej Bazyliki Mariackiej w Gdańsku*, Gdańsk.
- Boryś W. (2006): *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków [pielgrzym, s. 429; pątnik, s. 420].
- Bottineau Y. (1964): *Les chemins de Sant Jacques*, Paris.
- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi kościoła* (1989), oprac. S. Głowa, I. Bieda, Poznań.
- Bruegel Pieter (2006): *Wielka kolekcja sławnych malarzy. Pieter Bruegel między 1525 a 1530-1569*, Poznań.
- Burdziej S. (2003): *Camino de Santiago. Z dziennika pielgrzymki do grobu św. Jakuba Apostoła, Miejsca Święte 7(79)*, s. 8-10.
- Burdziej S. (2005): *W drodze do Santiago de Compostela. Portret socjologiczny pielgrzymki*, Kraków.
- Christophersen G., Lie Ø. (2003): *Nursery growth, survival and chemical composition of great scallop *Pecten maximus* (L.) spat from different larval settlement groups*, „Aquaculture Research”, Vol. 34, s. 641-651.
- Cirlot J. E. (2006): *Słownik symboli*, Kraków.
- Cross F.L., Livingston E. A. (2004): *Encyklopedia Kościoła*, t. I-II, t. I, s. 433 [Compostela], t. II, s. 484-485 [Pielgrzymki].
- Danielski W. (1997): *Kult św. Wojciecha na ziemiach polskich*, Lublin.
- Dąbrowska E. (2003): *Zagadkowy grób pielgrzyma z Grzebska koło Mławy – głos w dyskusji*, w: *Słowianie i ich sąsiedzi we wczesnym średniowieczu*, red. M. Dulnicz, Warszawa – Lublin, s. 281-287.
- Dębski A., Marciniak I. (2005): *Średniowieczny tłok pieczętny odkryty na stanowisku Poznań – Ostrów Tumski 9/10*, w: *Poznań we wczesnym średniowieczu*, red. H. Kóčka-Krenz, t. V, Poznań, s. 161-168.
- Dokumenty Soborów Powszechnych* (2002). Tekst grecki, łaciński, polski, t. II (869-1312), układ i opracowanie A. Baron, H. Pietras, Kraków.
- Dunin-Wąsowicz T. (1995): *Średniowieczne znaki pielgrzymie w Polsce. Komunikat*, w: *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, red. H. Manikowska, H. Zaremska, Warszawa, s. 328-331.
- Dunin-Wąsowicz T. (2002): *Polskie drogi do Composteli (XII-XIV wiek)*, w: *Kult świętego Jakuba apostoła w Europie środkowo-wschodniej*, red. R. Knapiński, Lublin, s. 147-160.
- Duszpasterstwo pielgrzymkowe* (2005): *Duszpasterstwo pielgrzymkowe księży Pallotynów. Pielgrzymki*, s. 30.
- Dwunastu* (1995): *Dwunastu. Pseudo Abdiasza Historie Apostolskie*, oprac. M. Starowieyski, Kraków.

- Feuillet M. (2006): *Leksykon symboli chrześcijańskich*, Poznań.
- Fijałkowski A. (2003): *O pielgrzymkach do Santiago w średniowieczu*, „Miejsca Święte”, 7(79), s. 35-36.
- Fogel J. (1995): *Musze św. Jakuba*, „Gość Niedzielny”, z dn. 29 stycznia 1995, nr 5, s. 19.
- Forster D. (1990): *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa.
- Fros H., Sowa F. (1988): *Twoje imię. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny*, Kraków, s. 297-298 [Jakub; Jakub Większy, apostoł].
- Guia del Peregrino (1997): *Guia del Peregrino Medieval – Codex Calixtianus, traducción castellana Millán Bravo Lozano*, Sahagún.
- Harc A. i L. (1999): *Lubiąż*, w: *Monasticon Cisterciense Poloniae*, red. A.M. Wyrwa, J. Strzelczyk, K. Kaczmarek, Poznań, t. II, s. 202-217.
- Historia sztuki świata* (1999), t. II. *Bizancjum, islam, sztuka romańska*, Warszawa [wyd. I].
- Holzherr G. (1988): *Reguła benedyktyńska w życiu chrześcijańskim. Komentarz do Reguły św. Benedykta*, Tyniec.
- Jackowski A. (1991): *Zarys geografii pielgrzymek*, Kraków.
- Jackowski A. (1998): *Pielgrzymowanie*, Wrocław.
- Jakub de Voragine (1983): *Złota legenda*, wstęp M. Plezia, Warszawa.
- Janicka-Krzywdą U. (1993): *Patron – atrybut – symbol*, Poznań.
- Jugan A. (1958): *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań-Warszawa-Lublin, wyd. III.
- Karolewicz G. (1974): *Z badań nad wezwaniami kościołów*, „Roczniki Humanistyczne” 22(1974), z. 2, s. 215-231.
- Klimecka G. (1993): *Pielgrzym w złotej legendzie Jakuba de Voragine*, w: *Pielgrzymki w kulturze średniowiecznej Europy. Materiały XIII seminarium mediewistycznego*, red. J. Wiesiołowski, Poznań, s. 13-17.
- Knapiński R. (1999): *Titulus ecclesiae. Ikonografia wezwań współczesnych kościołów katedralnych w Polsce*, Warszawa, s. 424-445 [III. Jakub Większy Apostoł].
- Knapiński R. (2002): *Od Apostoła do Patrona pielgrzymów. Ikonografia św. Jakuba w sztuce polskiej*, w: *Kult świętego Jakuba apostoła w Europie środkowo-wschodniej*, red. R. Knapiński, Lublin, s. 241-267.
- Kobielus S. (2002): *Bestiarium chrześcijańskie*, Warszawa [perła, s. 389-390].
- Kondek A. (2003): *Jakub Starszy Apostoł*, Miejsca Święte 7(79), s. 6-7.
- Kowalczyk E. (1995): *Pielgrzymki pokutne we wczesnym średniowieczu: Bolesław Krzywousty i Piotr Włostowic. Komunikat*, w: *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, red. H. Manikowska, H. Zaremska, Warszawa, s. 157-159.
- Kozakiewicz B. (2003a): *Kamienne królowe Hiszpanii*, „Miejsca Święte”, 7(79), s. 15-19.
- Kozakiewicz B. (2003b): *W drodze do grobu św. Jakuba*, „Miejsca Święte”, 7(79), s. 20-23.

- Köster K. (1983): *Pilgerzeichen und Pilgermuscheln von mittelalterlichen Santiagostaßen, Ausgrabungen in Schleswig. Berichte und Studien*, t. 2, Neumünster.
- Kötting B. (1950): *Peregrinatio religiosa. Wallfahrt in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Regensburg-Münster.
- Księga Jadwiżańska (1995): *Księga Jadwiżańska*, red. M. Kaczmarek, M.L. Wójcik, Wrocław.
- Kuczyński S.K. (1995): *Znaki pielgrzymie. Komunikat*, w: *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, red. H. Manikowska, H. Zaremska, Warszawa, s. 321-327.
- Kult świętego Jakuba* (2002): *Kult świętego Jakuba apostoła w Europie środkowo-wschodniej*, red. R. Knapiński, Lublin.
- Die Kunst der Romanik. (1996): *Die Kunst der Romanik. Architektur. Subkultur. Malerei*, Herg. Rolf Toman, Köln, s. 145-149 [Auvergne und Pilgerkirchen]; patrz też wydanie polskie.
- Lange M. (2006): *Fundacja i działalność kapituły kolegiackiej świętego Jakuba Apostoła w Głuszynie od roku 1296 do początku XVI wieku*, *Ecclesia. „Studia Z Dziejów Wielkopolski”*, t. 2, Poznań, s. 57-97.
- Lanzi F. i G. (2004): *Jak rozpoznać świętych i patronów w sztuce i w wyobrażeniach ludowych*, Kielce, s. 62-64 [Jakub Starszy, apostoł].
- Latour S. (2006). *Dzieje odbudowy kościoła pw. Św. Jakuba Apostoła w Szczecinie po II wojnie światowej*, „Zachodniopomorskie Wiadomości Konserwatorskie”, t. 1, Szczecin, s. 33-51 i ryc. 1-11.
- Lazarev V. N. (1976): *Novgorodian Icon – Painting*, Moscow.
- Leksykon symboli*, oprac. M. Oesterreicher-Moliwo, przełożył J. Prokopiuk, Warszawa.
- Litak S. (1996): *Kościół łaciński w Rzeczypospolitej około 1772 roku*, Lublin.
- Madejczyk D., Gromacki M. (2005): *W drodze do Compostela. Sanktuarium Europy*, Poznań.
- Majewski M. (2007): *Świadectwa pielgrzymek średniowiecznych mieszkańców Pomorza zachodniego na Dzwonach*, w: *Wszyscy jesteśmy tułaczami. Materiały opracowane z okazji obchodów Europejskich Dni dziedzictwa 2007 w woj. zachodniopomorskim*, red. M. Słomiński, Szczecin, s. 19-22.
- Manikowska H. (2002): *Badania nad kultem św. Jakuba na ziemiach polskich – problemy i perspektywy*, w: *Kult świętego Jakuba apostoła w Europie środkowo-wschodniej*, red. R. Knapiński, Lublin, s. 9-24.
- Mianowski J. (2007): *Nie po drodze z Jakubem*, „Głos Wagrowiecki”, nr 30 (749), z 20 07 2007, s. 10-11.
- Miejsca Święte* (2003): nr 7(79), passim.
- Mruk W. (2001): *Pielgrzymowanie do Ziemi Świętej w drugiej połowie XIV wieku*, Kraków.
- Nawrońska G. (2004): *Dokąd pielgrzymowali elblążanie w średniowieczu? Znaki pielgrzymie świadectwem pobożnych wędrówek*, w: *Archeologia et Historia Urbana*, Elbląg, s. 517-527.

Niemirska-Pliszczyńska J. i inni:

- (1973): *W świątyni i w micie* (księgi I, II, III i VII), tłum., wstęp, komentarz historycznoliteracki J. Niemirska-Pliszczyńska; komentarz archeologiczny B. Filarska, Wrocław 1973;
 - (1968): *Na olimpijskiej bieżni i w boju* (ks. V, VI i IV), tłum. i oprac. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław 1968;
 - (1989): *U stóp boga Apollona* (ks. VIII, IX, X), tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska i H. Podbielski, oprac. H. Podbielski, Wrocław 1989
- Ogrodowska B. (2000): *Zwyczaj, obrzędy i tradycje w Polsce*, Warszawa [Pielgrzymka, s. 153-157]
- Ohler N. (2000): *Życie pielgrzymów w średniowieczu. Między modlitwą a przygodą*, Kraków
- Paner A. i H. (1998): *Gdańszczanie na pielgrzymkowych szlakach XIV i XV*, w: *Gdańsk średniowieczny w świetle najnowszych badań archeologicznych i historycznych*, Gdańsk, s. 167-183
- Pasierb J. (1993): *Pelplin i jego zabytki*, zdjęcia W. Kryński, T. Prażmowski, Pelplin
- Pawłowska B. (2007): *Urbs sacra. Pielgrzymki i podróże do Rzymu w starożytności chrześcijańskiej (IV-VII w.)*, Kraków
- Peregrinationes* (1995): *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, red. H. Manikowska, H. Zaremska, Warszawa
- Pielgrzymki w kulturze średniowiecznej Europy (1993). Materiały XIII seminarium mediewistycznego*, red. J. Wiesiołowski, Poznań
- Plewko A., Wanag J. (1994): *Herbarz miast polskich*, Warszawa
- Plötz R. (2002): *Święty Jakub Apostoł w europejskim krajobrazie patrociniów ze szczególnym uwzględnieniem Frankonii*, w: *Kult świętego Jakuba apostoła w Europie środkowo-wschodniej*, red. R. Knapieński, Lublin, s. 47-99
- Podbielski H. (2005): *Periegeza i jej przedstawiciele*, w: *Literatura Grecji starożytnej*, red. H. Podbielski, Lublin, t. II, s. 153-164
- Polackówna H. (1931): *Księga bracka św. Krzysztofa na Altenbergu w Tyrolu*, „Miesięcznik Heraldyczny”, 10, nr 3, s. 49-65; nr 4, s. 73-87; nr 5, s. 97-105, nr 6, s. 121-133.; nr 7/8, s. 145-168
- Polackówna H. (1937): *O podróżnikach średniowiecznych z Polski i do Polski*, „Miesięcznik Heraldyczny”, R. XVI, nr 5, s. 6-67
- Potkowski E. (2002): *Ślady kultu św. Jakuba w piśmiennictwie przykład wczesnych druków w Polsce*, w: *Kult świętego Jakuba apostoła w Europie środkowo-wschodniej*, red. R. Knapieński, Lublin, s. 235-240
- Reig M. (1990): *El camino de Santiago*, Madrit
- Rębkowski M. (1998): *Znaki pielgrzymie*, w: *Archeologia średniowiecznego Kołobrzegu*, t. 3, red. M. Rębkowski, Kołobrzeg
- Rębkowski M. (2002): *...Ad sanctum Jacobum ultra montes... Przyczynek do badań nad pielgrzymkami mieszczan kołobrzeskich w średniowieczu*, w: *Civitas et Villa. Miasto i wieś w średniowiecznej Europie Środkowej*, red. C. Buśko, J. Klápšte, L. Leciejewicz, S. Moździoch, Wrocław-Praha, s. 265-269

- Rębkowski M. (2004): *Pielgrzymki mieszkańców średniowiecznych miast południowego wybrzeża Bałtyku w świetle znalezisk znaków pątnicznych. Wstęp do badań*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, t. 52, nr 2, s. 153-188
- Rębkowski M. (2005): *Uwagi o niektórych atrybutach średniowiecznych pielgrzymów na postawie znalezisk z północnej Polski*, „Archaeologia Historica Polona”, t. 15, cz. 2, Toruń, s. 221- 30
- Rębkowski M. (2007): *Dewocjonalia pątnicze – świadectwo religijnych podróży dawnych mieszkańców Pomorza*, w: *Wszyscy jesteśmy tułaczami. Materiały opracowane z okazji obchodów Europejskich Dni Dziedzictwa 2007 w woj. zachodniopomorskim*, red. M. Słomiński, Szczecin, s. 7-18
- Robinson M. (2002): *Miejsca święte, szlaki pątnicze. Antologia pielgrzymowania*, Poznań
- Rode M. (1989): *Mała Encyklopedia Teologiczna*, Warszawa, t. 2, s. 296 [Pielgrzym]
- Rok dni świętych albo pańskich kupersztychem*, bm, br; z: Biblioteki PP Benedyktynek w Żarnowcu, sygn. stara 634, sygn. nowa 117
- Sajkowski A. (1991): *Opowieści misjonarzy konkwistadorów pielgrzymów i innych świata ciekawych*, Poznań
- Samsonowicz H. (2002): *Kult św. Jakuba i szlaki Jakubowe w Polsce*, w: *Kult świętego Jakuba apostoła w Europie środkowo-wschodniej*, red. R. Knapieński, Lublin, s. 125-129
- Santiago de Compostela. (1997): *Santiago de Compostela. Pielgrzymi szlak do grobu św. Jakuba*, red. W. Rędzioch, Warszawa
- Schauber V., Schindler H.M. (2002): *Ilustrowany leksykon świętych*, Kielce, s. 305-306 [Jakub Starszy (Większy)]
- Schauder M. (1993): *War Jan von Eyck in Santiago de Compostela*, w: *Pielgrzymki w kulturze średniowiecznej Europy. Materiały XIII seminarium mediewistycznego*, red. J. Wiesiołowski, Poznań, s. 57-61
- Schenk W. (1979): *Liturgiczny kult św. Stanisława Biskupa w Polsce*, w: *Analecta Cracoviensia*, t. XI, Kraków, s. 587-601
- Skarga P. (1997): *Żywoty świętych Starego i Nowego Testamentu*, Warszawa [reprint], s. 87-90 [Żywot św. Jakuba Apostoła...]
- Słownik współczesnego języka polskiego* (1998): *Słownik współczesnego języka polskiego*, Warszawa, t. 1-2
- Sobolska T. (2003a): *Dzieje księgi Apostoła Jakuba*, „Miejsca Święte”, 7(79), s. 10-12
- Sobolska T. (2003b): *Pielgrzymi*, „Miejsca Święte”, t. 7(79), s. 13-15
- Sroga P. (2005): *Społeczno-moralne aspekty pielgrzymowania do Santiago de Compostela*, w: *Turystyka religijno-pielgrzymkowa. Zbiór materiałów konferencyjnych*. Gdańsk, 8-9 września 2005, Gdańsk, s. 319-326
- Stanaszek B. (2005): *Polityka władz PRL wobec ruchu pielgrzymkowego diecezji sandomierskiej w latach 1945-1966*, „Nasza Przeszłość”, t. 103, s. 287-320
- Starowiejski M. (1995). *Legenda Św. Jakuba Większego Apostoła*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, t. 8, s. 39-96

- Sulecki Sz. (2003): *Wizerunki świętych na pieczęciach miast małopolskich w średniowieczu*, w: *Kult świętych w średniowiecznej Polsce*, Kraków, s. 105-114
- Szrejter A. (2006): *Mitologia germańska. Opowieści o bogach mroźnej północy*, Gdańsk
- Śledzik-Kamińska H. (1989): *Sprawozdanie z ratowniczych prac wykopaliskowych w Trzebnicy w 1989 roku*, „W Kręgu Konserwatorstwa Archeologicznego”, z. 8, s. 71-72
- Śledzik-Kamińska H. (1999): *Manierka pielgrzymia*, w: *Studia z dziejów Wrocławia I. Ze studiów nad życiem codziennym w średniowiecznym mieście. Parcele przy ulicy więziennej 10-11 we Wrocławiu*, red. C. Buśko, J. Piekalski, „Wratislavia Antiqua”, Wrocław, s. 119-120
- Świechowski Z. (2000): *Architektura romańska w Polsce*, Warszawa
- Taracha C. (1993): *Szlaki pielgrzymkowe do Compostela*, w: *Pielgrzymki w kulturze średniowiecznej Europy. Materiały XIII seminarium mediewistycznego*, red. J. Wiesiołowski, Poznań, s. 77- 83
- Thurre D. (1991): *Vandoeuvres sur les chemins des pèlerins de Saint Jacques de Compostelle*, w: *Au temps du pacte. Vandoeuvres, Genève et la Comté aux XIII^e et XIV^e siècles*, Genève-Vandoeuvres, s. 105-115
- Tkacz R. (2003): *Święty Jakub tytan wiary*, „Miejsca Święte”, 7(79), s. 4-6
- Transit Brügge – Novgorod*. (1997): *Transit Brügge – Novgorod. Eine Straße durch die euripäische Geschichte*. Ruhrlandmuseum Essen., Herg. F. Seib, U. Borsdorf, H. T. Grütter, Essen, s. 335-342 [IV.5 Pilger]
- Turystyka religijno-pielgrzymkowa* (2005): *Turystyka religijno-pielgrzymkowa. Zbiór materiałów pokonferencyjnych. Gdańsk, 8-9 września 2005*, Gdańsk
- Vazquez de Parga L., Lacarra J.M., Uria Riu J. (1948-1949): *Las peregrinations a Santiago de Compostela*, t. 1-3, Madrid
- Vielliard J. (1936a): *Pèlerins d'Espagne à la fin du Moyen Age*, Barcelona
- Vielliard J., Avezou R. (1936b): *Letters origins de Charles VI conservées aux Archives de la Couronne d'Aragon à Barcelone*, „Bibliothèque de l'École des Chartes”, 97, s. 317-373
- Wąsowicz H. (2002): *Kult św. Jakuba Apostoła w Polsce do połowy XVI wieku w świetle ksiąg liturgicznych*, w: *Kult świętego Jakuba apostoła w Europie środkowo-wschodniej*, red. R. Knapiński, Lublin, s. 25-46
- Wielka księga świętych* (2003): Kraków, t. 2, s. 117-118
- Wiesiołowski J. (1993): *Les pèlerines du déclin du Moyen Âge*, w: *Pielgrzymki w kulturze średniowiecznej Europy. Materiały XIII seminarium mediewistycznego*, red. J. Wiesiołowski, Poznań, s. 5-12
- Wilska M. (1993): *Mazowieccy pielgrzymi do Compostela*, w: *Pielgrzymki w kulturze średniowiecznej Europy. Materiały XIII seminarium mediewistycznego*, red. J. Wiesiołowski, Poznań, s. 57-61
- Wilska M. (1995): *Pielgrzymim szlakiem z Mazowsza do Composteli*. *Komunikat*, w: *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, red. H. Manikowska, H. Zaremska, Warszawa, s. 165-169

- Witkowska A. (1974): *Z zagadnień „peregrinationis religiosae” w średniowiecznej Europie*, „Roczniki Humanistyczne”, t. 22, z. 2, s. 33-46
- Witkowska A. (1984): *Kulty pątnicze piętnastowiecznego Krakowa. Z badań nad miejską kulturą religijną*, Lublin
- Witkowska A. (1995a): *Peregrinatio religioza w średniowiecznej Europie*, w: *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, Warszawa, s. 9-16
- Witkowska A. (1995b): *Pątnicze ośrodki maryjne na ziemiach Rzeczypospolitej w XVII w. Komunikat*, w: *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, Warszawa, s. 204-209
- Witkowska A. (1999): *Titulus ecclesiae. Wezwania współczesnych kościołów katedralnych w Polsce*, Warszawa, s. 166-172 [Jakub Większy Apostoł]
- Witkowska A. (2002): *Wezwania św. Jakuba Większego Apostoła w diecezji krakowskiej w średniowieczu*, w: *Kult świętego Jakuba apostoła w Europie środkowo-wschodniej*, red. R. Knapiński, Lublin, s. 107-123
- Wrzosek A. (1961): *Zabytki wczesnośredniowieczne z Ostrowa Lednickiego*, pow. Gniezno, „Fontes Archaeologici Posnanienses”, t. 12, s. 242-253
- Wyrwa A.M. (2007): „*Ad limina apostolorum*”. *Patron pielgrzymów – św. Jakub Starszy, apostoł i pielgrzymki do „jego grobu” w Santiago de Compostela. Szkice do problemu*, „Studia Periegetica”, red. A.M. Wyrwa, M.G. Nowak, Poznań, t. 1, s. 7-32
- Zaremska H. (1995): *Pielgrzymka jako kara za zabójstwo: Europa Środkowa XIII-XV wiek*, w: *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, red. H. Manikowska, H. Zaremska, Warszawa, s. 147-156
- Zawadzka-Antosik. B. (1964): *Wczesnośredniowieczne cmentarzysko w obudowie kamiennej w Grzebsku*, pow. Mława, „Wiadomości Archeologiczne”, t. 38, z. 3-4, s. 461-492
- W podanej wyżej literaturze Czytelnik znajdzie dalsze wskazówki bibliograficzne.

Internet m.in. (wybór) [do 12. 02. 2007]:

<http://www.finemaree.com/biologie.html>

<http://pl.wikipedia.org/wiki/Religie>

<http://ekai.pl>

www.archicompostela.org/Peregrinos/Estadisticas/peregrinos.htm

www.gnm.de

www.compostela.archpoznan.org.pl

www.salwatorianie.pl

www.biblia.poznan.pl

www.camino.net.pl

i inne

Dorota Żołądź-Strzelczyk

Renesansowe podróże Polaków

Po drogach Europy renesansowej przemieszczały się rzesze ludzi w różnym celu i kierunku. Społeczność wędrujących była zróżnicowana, także pod względem narodowościowym – w grupie tej nierzadko pojawiali się mieszkańcy Rzeczypospolitej podejmujący podróże po ówczesnej Europie a niekiedy poza jej terenem. Nasi przodkowie żyjący w XVI stuleciu odbywali rozmaite wojaże – dyplomatyczne, handlowe, pielgrzymowali do sławnych miejsc kultu, a także wyruszali po wiedzę, umiejętności i ogładę. Nie różnili się w tym od innych Europejczyków. Swoje rozważania chciałabym poświęcić właśnie temu rodzajowi podróży szesnastowiecznych – podróżom edukacyjnym.

Podróże edukacyjne znało już średniowiecze, ale w okresie renesansu peregrynacje tego typu stały się tak częste, że możemy mówić o zjawisku charakterystycznym dla tej epoki. Renesansowy model wykształconego człowieka zakładał wszechstronny rozwój, który możliwy był tylko przez uczestniczenie w życiu kulturalnym nie tylko własnego kraju, ale i Europy. Stanisław Orzechowski napisał w „Żywocie Jana Tarnowskiego”, że człowiek musi „wiele rzeczy widać, wiele słyhać, wiele czytać, wiele działać, owo musi świat znać” i porównywał go do Ulissea, który wiele podróżował i „rozliczne miasta i obyczaje ludzkie widział”.

Pod pojęciem „podróże edukacyjne” kryje się kilka rodzajów peregrynacji, chociaż nie zawsze można je jednoznacznie od siebie odróżnić. Powszechnie w literaturze używa się terminu *peregrinatio academica* jako określającego podróże podejmowane w celu odbycia nauki zagranicą, przede wszystkim w zagranicznych szkołach wyższych. Ten typ wojaży wywodzi się powszechnie z czasów średniowiecza. Niektórzy łączą jego początki z powstaniem uniwersytetów oraz

wskazują, że były one u swego zarania swoistą odmianą pielgrzymek (*peregrinatio religiosa*). Zmianie uległ tylko cel podróży, którym w odróżnieniu od różnego rodzaju miejsc kultu w przypadku pielgrzymek, były szkoły wyższe – akademie i uniwersytety.

W odróżnieniu od podróży tego rodzaju stosuje się termin *Le Grand Tour*, *Kavalierstour* (czy *Kavaliersreise*), kiedy mowa jest o wojażach nastawionych na „pozaszkolny aspekt” peregrynacji i podejmowanych przez ludzi wywodzących się z bogatszych warstw społecznych, głównie magnatów, szlachtę, ewentualnie przedstawicieli bogatego patrycjatu miejskiego. Niekiedy wyróżnia się jeszcze podróże uczonych odbywane w podobnych celach – zdobycia i uzupełnienia wiedzy, nawiązania i podtrzymywania kontaktów itp.

W tym podziale nie ma zgodności i jasności do końca, tym bardziej, że często w jednej podróży odnajdujemy cechy innych, np. *Grand Tour* – wielka podróż arystokraty mogła być jednocześnie uczoną podróżą jego pedagoga. Podkreśla się również kolejność pojawiania się różnych odmian peregrynacji. *Peregrinatio academica* – podróże akademickie – wywodzą się, jak wspomniano ze średniowiecza, natomiast *Grand Tour* – wielkie podróże – pojawiły się później. Niekiedy wskazuje się drugą połowę XV, innym razem początek XVI wieku jako czasy powstania nowego typu podróży edukacyjnej. Wiązało się to z kształtowaniem się stanu szlacheckiego i nowych ideałów edukacyjnych. *Peregrinatio academica* to przede wszystkim studia na obcych wszechnicach; miały kształtować określony ideał człowieka – uczonego, humanisty. W okresie późniejszym nastawienie części społeczeństwa – głównie szlachty – uległo zmianie. Chociaż studia na uniwersytetach nadal w pewnym zakresie były uwzględniane przez szlacheckie programy edukacyjne, to jednak ich charakter się zmienił, przeszedł od zawodowego, w konkretnym fachu, do swoistej stanowej edukacji szlacheckiej. Z programów uniwersyteckich wybierano elementy, które odpowiadały potrzebom szlachty i przygotowywały ją do późniejszej działalności. Uzupełniano to „ćwiczeniami”. Z biegiem czasu coraz większą rolę podczas tych podróży odgrywały powstające powszechnie w Europie Zachodniej akademie rycerskie, zaspokajające gusty arystokracji i bogatej szlachty i stąd często przez nią odwiedzane. Ważnymi etapami, czy wręcz punktami docelowymi podróży edukacyjnych szlachty były dwory władców europejskich. Wraz z ewolucją ideałów edukacyjnych zmieniły się również kierunki peregrynacji. Najbardziej popularne w okresie renesansu Włochy musiały ustąpić miejsca Francji, Niderlandom, czy z czasem Anglii.

Mamy więc w okresie staropolskim do czynienia z dwoma rodzajami podróży:

1. podróże, których celem była nauka w obcych szkołach. Wybierający się w taką wyprawę młody człowiek miał określony cel – konkretną szkołę (lub szkoły), najczęściej, chociaż nie zawsze, chodziło o szkołę wyższą – uniwersytet lub akademię przyciągającą poziomem nauk lub sławą profesorów – można określić je mianem *peregrinatio academica*, czy polskim odpowiednikiem wędrówek akademickich, podróży na studia, podróży naukowych. W tym przypadku nie ważna była sama podróż, ona tylko służyła istotniejszemu celowi, jakim była nauka w konkretnych ośrodkach uniwersyteckich. Z polskich podróży wyróżnić tutaj trzeba wszystkie te, których celem był pobyt i nauka w zagranicznych ośrodkach uniwersyteckich.

2. wojaże różniące się celem od pierwszego rodzaju podróży, podejmowane dla poznania świata i ludzi, obcych obyczajów i kultur, obcych języków itp.; ten typ miał wiele wspólnego z podróżami, które określilibyśmy dzisiaj mianem turystycznych – tutaj odpowiednia byłaby nazwa *Grand Tour*, czyli podróży edukacyjnych. Dla tego rodzaju istotna była sama podróż, podczas której zwiedzano, oglądano, poznawano. Ruchliwość, przenoszenie się z miejsca na miejsce, a nie pozostawanie w jednym, to podstawowa cecha tego zjawiska. To sama podróż miała znaczenie edukacyjne, kształtujące młodego człowieka, dostarczała mu wiadomości i umiejętności. Niekiedy opuszczano ojczyznę na kilka lat, by poza jej granicami zdobywać umiejętności niezbędne – w myśl poglądów szlacheckich – w przyszłym życiu i działalności. Nasilenie tego typu podróży przypadło na schyłek XVI i pierwszą połowę XVII wieku.

W tym typie znajdują się liczne podróże szlachty i magnaterii XVI i XVII wieku, których ślady znajdujemy również w uniwersyteckich metrykach. Jeżeli nazwisko jednej osoby znajdujemy w kilku księgach wpisów, a odległości czasowe między tymi wpisami są niewielkie, oznacza to raczej, że osoba ta „peregrynowała”, a nie studiowała i jej wpis w księdze immatrykulacyjnej, to ślad podróży a nie nauki. Podczas takich podróży szlachta i magnateria odwiedzała również obce dwory, akademie rycerskie, przebywała w obozach wojskowych, niekiedy uczestniczyła w walkach poznając sztukę wojenną, ale przede wszystkim podróżowała i poznawała. Miejsce dawnego modelu człowieka – wykształconego humanisty, zajmuje obyty w świecie dworzanin. Często możemy mówić o typie pośrednim łączącym w sobie elementy obu wyróżnionych – nauka w szkole uzupełniona edukacją, a poza nią: zwiedzaniem, poznawaniem... Niekiedy mamy do czynienia z innym rodza-

jem łączenia różnych typów i aspektów wojaży. Wspomniano już o tym wyżej – mianowicie ta sama podróż podejmowana przez kilka osób, miała dla każdej z nich inny charakter. Centralną osobą był naturalnie szlachcic lub magnat; w jego interesie podejmowano wyprawę i cała była jemu podporządkowana. Z jego punktu widzenia mogła ona mieć charakter podróży edukacyjnej szeroko rozumianej, uwzględniającej również aspekty podróży naukowej. Młodzieniec słuchał wykładów uniwersyteckich, ale przede wszystkim korzystał z innego aspektu wyprawy – poznawał, zwiedzał, brał prywatne lekcje z różnych nauk itp. Jego preceptor natomiast obok swoich obowiązków polegających na czuwaniu nad powierzonym mu młodzieńcem, wpisywał się na uniwersytet i poszerzał w ten sposób swoją wiedzę, niekiedy zdobywając stopnie naukowe – dla niego była to więc głównie podróż naukowa.

Innym przypadkiem jest wzajemne uzupełnianie się tych podróży. Młody człowiek najpierw wyjeżdżał za granicę, by uczyć się w którejś z tamtejszych szkół. Potem na jakiś czas wracał do domu i po kilku latach wyjeżdżał ponownie, tym razem już w podróż edukacyjną. Takie łączenie różnych typów podróży polecała staropolska teoria pedagogiczna z jednej strony, z drugiej zaś często czyniono to w praktyce.

Hieronim Baliński w „De educatione pueri” zalecał by młodzieńca dwa razy wysłać do cudzych krajów. Po raz pierwszy na dwa albo trzy lata, gdy skończy dwanaście lat. Baliński polecał ziemie niemieckie, chociaż dostrzegał ich wady – „wszystko w Niemczech przygrubszym (prymitywne, prostackie), ale [...] potem się to we Włoszech wypoleruje”. Przerwa w podróży powinna trwać około roku, w trakcie którego młody człowiek miał poznawać polskie prawa – „leges patrias dać mu w ręce i już wczas mu informacje gotować i informować go, ile będzie przez ten czas mogło być w nich, ne sit hospes in patria (aby nie był obcym w ojczyźnie)”, przypatrywać się obradom sejmu – „przy kim przypatrując i przysłuchując ludziom, zwyczajom, rzeczom i sprawom, gdyż też tam legum executia bywa”, poznawać dwór. Około piętnastego roku życia powinien ponownie wyjechać. Tym razem celem mają być Włochy; miał tam być dwa lata „aby i pierwsze studia przepolerował i exercitia graviora capescat, których tam wszystkich barzo dobrze ucza, jako kawalkatury, szermierstwa, skoków, muzyki, turniejów ze wszystkich miar i broni, na koniu jako której używać”.

W systemie pedagogicznym Andrzeja Maksymiliana Fredry podróż zagraniczna stanowiła uwieńczenie studiów, chociaż w ocenie peregrinacji był on niezdecydowany. „Jak pszczole nie wystarcza jeden kwiat, tak i ciekawym umysłem nie dosyć jest poznać jeden naród dla zdobycia

doświadczenia. Dopiero podróż otrząsa z rodzimej zaściankowości i gnuśności, a przykład obcych skłania do współzawodnictwa, zaś ruch i zmiana pobudzają energię do czynu”. Wyruszać za granicę powinni młodzieńcy odpowiednio przygotowani, by nie ulegali niepożądanym wpływom. Powinni też mieć ukończone 18 lat i przebywać na obczyźnie nie dłużej niż dwa do trzech lat. Młodzi podróżnicy powinni pilnie obserwować, poznawać obce obyczaje, ustroje różnych państw, stosunki demograficzne, ponadto powinni zdobywać modne umiejętności praktyczne – architektura cywilna i wojskowa. Ważnym elementem było wychowanie wojskowo-rycerskie i praktyka wojskowa uzupełniająca w istotny sposób edukację szlachcica. Pierwszym celem podróży miał być Wiedeń, gdzie przez pół roku młodzieńcy powinni zapoznawać się z etykietą i ceremoniałem dworskim, jednocześnie biorąc lekcje prywatne z matematyki, języków obcych, geografii. Z Wiednia mieli odbywać wycieczki na Węgry i do Czech. Kolejne etapy to Włochy (Wenecja, Rzym, Neapol, Mediolan), Szwajcaria (Genewa, Bazylea), Niemcy (Kolonia), Niderlandy (Bruksela, Antwerpia, Breda), Francja (Paryż – gdzie polecał spędzić kilka miesięcy). Stolica Francji stanowiła końcowy etap peregrynacji; na drogę powrotną przeznaczył Fredro ostatni rok podróży – obejmował on wycieczkę do Anglii, przez Flandrię do Niderlandów, dalej miasta hanzeatyckie (Brema, Lubeka, Hamburg, Rostok) do Szczecina. Polecał jeszcze zwiedzenie Danii i Szwecji, a następnie Inflant. Dostrzegał jednakże niebezpieczeństwa jakie niosło podróżowanie i kontakty z obcymi. Nie należy bezmyślnie przyjmować obcych obyczajów, ale można je dostosowywać do polskich warunków. „Tak obce zwyczaje Polakom przywiezione, lubo w sobie dobre, przecie one złe są, jeżeli nie będą do natury rządów polskich z polska przykrojone, oszpecą albo zaszkodzą bardziej Polakom, niżeli pomogą”.

W Europie Zachodniej bardzo popularne były w XVI i XVII wieku rozmaite utwory dające wskazówki jak podróżować i zawierające pochwały i uzasadnienie podróżowania. Te tak zwane traktaty apodemiczne zawierały schemat idealnej metody podróżowania i uwzględniały następujące elementy – definicję podróży i jej rodzaj, argumenty za i przeciw podróżowaniu, porady medyczne, religijne, praktyczne rady dla podróżujących (przygotowanie podróży, samej podróży, po jej zakończeniu), krótkie charakterystyki krajów i narodów europejskich, instrukcje jak korzystać z map, przewodników, kompasów, sposobów obserwacji, ich gromadzenia, porządkowania i oceny – z zaleceniem prowadzenia zapisków z podróży, czy regularnych dzienników oraz schematy opisów – co należy w opisach uwzględnić i w jakiej kolejności.

Jedynym znanym takim przykładem w literaturze polskiej jest wydany w 1625 roku w Lowanium utwór Piotra Mieszkowskiego „Institutio peregrinationum”. Nie zawiera on żadnych konkretnych wskazówek jak i dokąd podróżować, na co zwracać uwagę itp. Zgodnie z duchem epoki, nawiązując do literatury i dziejów starożytnych, autor przedstawia czytelnikowi pochwałę podróży.

W pierwszej części stara się znaleźć odpowiedź na pytanie, czy młodzieniec powinien podejmować podróż. Przeciwnicy podróżowania młodzieży zwracają uwagę, że są one niebezpieczne dla zdrowia i życia, że w ich trakcie młodzież poznaje i nabywa obce, nieraz szkodliwe obyczaje. Zwolennicy natomiast, a do nich zalicza się również Mieszkowski, twierdzą, że tylko dzięki podróżowaniu młodzież szlachecka, która przecież przeznaczona jest do najwyższych funkcji w Rzeczpospolitej zdobywa odpowiednie doświadczenie. Trzeba jednakże wcześniej odpowiednio peregrynację przygotować. Wybrać kierunek, a przede wszystkim opiekuna i nauczyciela. Temu właśnie zagadnieniu, odpowiedniemu towarzystwu w trakcie podróży, głównie w osobie nauczyciela, kierownika, inspektora, poświęcona jest znaczna część utworu Mieszkowskiego. Opiekun powinien być „co do obyczajów nienaganny, trzeźwy, roztropny, nie do pijaństwa skłonny, skromny, nie swarliwy, nie samolubny, lecz dla młodzieży swej dobrze przewodzący”. Niekiedy nieodpowiedzialni rodzice starają się oszczędzać i biorą tańszego i częstokroć gorszego nauczyciela. „Zatem nie dziwmy się, jeśli z zagranicznych wypraw wracają do nas synowie niemądry, moralnie zepsuci, gdy za towarzyszy przydajemy im kierowników nieokrzesanych [...]. Próżno będzie młodych do nauki i czytania książek zachęcać, jeśli oni sami opiekunowie znajdują upodobanie w tańcach i korowodach. Na darmo będą prawili, że pieniędzy nie należy trwonić, jeśli sami obrócą je na zbytkowne odzienie i na niewczesne biesiadowanie”. I jeszcze jeden znamienity i ciekawy cytat: „Ryba psuje się od głowy, młodzieniec od opiekuna”. Mieszkowski twierdzi też, że najlepiej jeżeli młodzieniec w trakcie podróży będzie miał jednego nauczyciela i opiekuna. Bo „niemożliwą jest rzeczą dwom ludziom się podobać”. Podkreśla, że młodzieńcy powinni być posłuszni opiekunom, jak rodzicom, bo oni w trakcie podróży pełnią właściwie ich funkcje i są przed nimi odpowiedzialni. „Podróżowanie jest wrogiem bezczynności, pokarmem dla trudów, mocą doświadczenia. Jest ono najszlachetniejszą podporą w sprawach publicznych, najpewniejszą pociechą dla rodziców. [...] Starajmy się uświadomić sobie, że urodziliśmy się dla ojczyzny, dla rodziców i dla swych bliskich”.

Nasi rodacy żyjący w XVI i XVII stuleciu dołączyli do grona podróżników przemierzających w celach edukacyjnych drogi Europy. Tysiące mieszkańców Rzeczypospolitej opuszczało domy rodzinne, ojczyznę, aby w dalekiej Italii, Francji, Niderlandach, czy w trochę bliżej leżących ziemiach Rzeszy zdobywać wiedzę, umiejętności i ogłędę. Podróżowała przede wszystkim szlachta i to nie tylko ta najbogatsza i najznamienitsza, ale również przeciętni, nikomu nie znani i niczym się nie wyróżniający przedstawiciele szerokich rzesz szlacheckich. Obok nobilitowanych peregrynantów spotykamy także wielu wywodzących się z bogatszych lub uboższych rodzin mieszczańskich. Przekrój społeczny i wyznaniowy staropolskich podróżników, ich wiek i przygotowanie do podróży były bardzo różne. Szlachta zaczynała swoje peregrynacje w wieku lat kilkunastu, plebejusze wyjeżdżali mając więcej lat. Szlachta jeździła głównie dla „poloru i ogłady”, przedstawiciele stanu mieszczańskiego starali się zdobyć jak najwięcej wiedzy i umiejętności, bo to mogło pomóc im w poprawie losu i zdobyciu jakiejś pozycji zawodowej. Wykształcenie dla plebejuszy było jedną z dróg awansu społecznego, a podróż zagraniczna w ówczesnym rozumieniu była w tym pomocna.

Podobnie jak podróżnicy innych narodów nasi peregrynanci wybierali następujące kierunki podróży:

Kierunek włoski. Był najbardziej popularny wśród podróżników z całej Europy. Słoneczna Italia przyciągała pozostałościami starożytnej świetności, siedzibą papieską, licznymi świątyniami i miejscami kultu katolickiego, wreszcie swoimi uniwersytetami, czy szkołami jazdy konnej i innych umiejętności rycerskich. Najczęściej nasi rodacy wybierali w okresie renesansu na miejsce swoich nauk Padwę, czasami Bolonię lub inne ośrodki uniwersyteckie (Siena). Dużą popularnością cieszył się także Rzym, jako stolica papieżstwa, siedziba uniwersytetu. Odwiedzano również inne miejsca – Wenecję, Florencję, Neapol.

Podróże do Włoch zalecała polska teoria pedagogiczna. Polecały je również instrukcje rodzicielskie. Włochy uchodziły za niezbędny składnik zagranicznych wojaży edukacyjnych. Polacy poszukiwali tam rozmaitych wartości. Zależało to od pochodzenia podróżnika, jego możliwości także finansowych oraz miejsc, które odwiedzał. Rzym na główne miejsce pobytu wybierali najczęściej ci, którzy chcieli ułatwić sobie karierę kościelną i zdobyć beneficja kościelne. Z powodów religijnych kierowano się do różnych miejsc kultu – również do Rzymu, ale i do Neapolu i innych. Ci, którzy chcieli zdobywać wiedzę wybierali ośrodki uniwersyteckie, głównie Padwę, ale i Rzym, Bolonię, niekiedy Sienę. Pragnący ćwiczyć się w sztukach rycerskich kierowali się głównie do Neapolu.

Ogólne możemy powiedzieć, że poszukiwano śladów starożytności klasycznej i reliktyw chrześcijańskich, wiedzy – nauka języka włoskiego, sztuki wyzwolone, prawo, teologia, medycyna, kierowano się myślą o przyszłej karierze głównie w kościele.

Kierunek niemiecki. Polacy, podobnie jak inni peregrynanci kierowali się chętnie również na ziemie niemieckie, które szczególnie popularne były w okresie reformacji i kontreformacji. O przyczynach dla których podejmowano podróże do tych krajów dowiadujemy się z instrukcji spisanych przez ojców lub opiekunów dla opuszczających ojczyznę podróżników, z korespondencji peregrynantów z rodzinami, wreszcie z zapisów pozostawionych w testamentach.

Tak jak różny był stosunek staropolskiej teorii pedagogicznej do podróżowania w celach edukacyjnych, tak i w przypadku wyjazdów na ziemie niemieckie nie było zgody co do ich oceny. Niekiedy wręcz zakazywano podróżowania w tamte strony. Głównym powodem były w tym przypadku względy wyznaniowe.

W okresie reformacji jej zwolennicy często wybierali dla swych synów ziemie niemieckie. Było to całkowicie zrozumiałe, bowiem Niemcy jako kolebka reformacji przyciągały ludzi z całej Europy. Wittenberga w czasach, gdy wykładali tam Marcin Luter i Filip Melanchton, po przejściowym kryzysie w latach 20. XVI wieku była jedną z najpopularniejszych szkół wśród młodzieży z całej Europy. Dla zwolenników reformacji istotne było posłać syna do takich szkół, które utrzymywały i utwierdzały młodych ludzi w wierze ojców. W początkach reformacji, między innymi właśnie dzięki wyjazdom na studia do niemieckich szkół, jej hasła rozpowszechniały się na naszych ziemiach i rosły szeregi jej zwolenników. Świadomość tego miał Zygmunt Stary i jego doradcy, stąd wśród edyktów mających zatrzymać postępy reformacji znalazły się również te, zabraniające wyjazdów młodzieży na tereny nią objęte. Były to wydany w 1534 roku zakaz udawania się szlachty do zagrożonych herezją państw (groziła za to kara banicji, konfiskata dóbr, zakaz uzyskiwania dostojęstw i urzędów) oraz wydany w marcu 1540 roku zakaz posyłania dzieci na uczelnie luterańskie w Wittenberdze, Lipsku, Złotorii. Ci, którzy już tam przebywali zobowiązani byli w ciągu 6 miesięcy wrócić do kraju. Nie stosującym się do tego nakazu groziła infamia, konfiskata dóbr, a nawet kara śmierci. Biskupi mieli donosić o rodzicach posyłających swe dzieci za granicę i karać ludzi sprowadzających kacerskie książki. Jednakże sława tych zakazanych ośrodków okazała się silniejsza od królewskich dekretów. Niekiedy by ukryć prawdziwe miejsce swych nauk, dokonywano imma-

trykulacji w szkole oficjalnie katolickiej (np. w Lipsku, który był do śmierci Jerzego Brodatego w 1539 roku oficjalnie katolicki), a w rzeczywistości studiowano w Wittenberdze. Ponadto w opinii szlachty było to poważne ograniczenie jej wolności osobistej i dlatego nie stosowała się ona do nich. Zresztą nie obowiązywały one długo, bowiem już w 1543 roku sejm wymusił na królu cofnięcie zakazu udawania się do obcych krajów.

W początkowym okresie kontreformacji, który na naszych ziemiach datuje się na schyłek lat 60. XVI wieku, wśród czynników odgrywających bardzo istotną rolę w nawróceniach na katolicyzm duże znaczenie miały podróże naukowe za granicę, przede wszystkim do ośrodków katolickich, ale niekiedy również różnowierczych. W trakcie peregrynacji poznawano różnorodne prądy umysłowe, filozoficzno-religijne, co stawało się niekiedy przyczyną wewnętrznego kryzysu peregrynantów i bezpośrednią przyczyną konwersji na katolicyzm. Wzmoczona działalność Towarzystwa Jezusowego wspomagała te wahania. Pierwsze konwersje miały najczęściej miejsce poza Rzeczpospolitą, właśnie podczas podróży edukacyjnych.

Kierunek francuski. Kolejnym popularnym kierunkiem staropolskich podróży edukacyjnych była Francja, chętnie odwiedzana przez naszych scholarów już w średniowieczu (Orlean, Montpellier).

Stolica Francji była ośrodkiem przyciągającym przybyszów z całej Europy; tutaj zatrzymywano się w trakcie podróży edukacyjnej lub przybywano do Paryża na dłuższy pobyt w celu podjęcia studiów lub by korzystać z innych uroków miasta. Przyciągał przede wszystkim dwór królewski. Uniwersytet paryski w początkach wieku XVI przeżywał długotrwały kryzys. Powołane przez Franciszka I „kolegium lektorów” mające być miejscem uprawiania i wykładów modnych nauk, szybko się usamodzielniało i przekształciło w tzw. Kolegium Królewskie. Ponadto przyciągały liczne w stolicy Francji akademie rycerskie.

Podobnie jak w przypadku innych kierunków, tak i w tym przypadku możemy wyróżnić kilka okresów w dziejach polskich peregrynacji nad Sekwanę. Początkowe renesansowe kontakty były stosunkowo rzadkie i nietrwałe i miały charakter elitarny. Od połowy lat 40. XVI wieku, u schyłku panowania Franciszka I i w początkach rządów Henryka II, obserwujemy wzrost liczby polskich podróżników. Przybywali oni głównie w poszukiwaniu modnego wykształcenia i starali się poznać życie dworskie.

Trzeci okres obejmuje czas od połowy wieku XVI do elekcji Henryka Walezego (w 1573 r.). Henryk Barycz określił go jako „trwały, regu-

larny ciąg po wiedzę nowoczesną”. Wyjazdy do Francji mają w tym czasie szerszy zasięg społeczny. O ile w poprzednich okresach przyjeżdżali nad Sekwanę przede wszystkim przedstawiciele polskiego możnowładztwa, to teraz krąg ten się rozszerza również na inne grupy społeczne. Przybywają w tym czasie przedstawiciele różnych wyznań, z przewagą różnowierców; katolicy bowiem tradycyjnie wybierali przede wszystkim Włochy. Najbardziej znani z nich to Jan Zamoyski, Erazm Otwinowski, czy Jan Kochanowski.

Kolejny, czwarty okres przypadł na czasy po elekcji Henryka Walezego. Jeden z warunków postawionych nowemu władcy było sfinansowanie studiów młodzieży polskiej we Francji. Trzystu młodych Polaków miało kształcić się tam na koszt króla. Czasy następcy Henryka III Walezego na tronie francuskim, Henryka IV Bourbona (1589-1610), to kolejny okres napływu Polaków, szczególnie przedstawiciele polskiego kalwinizmu, ale nie tylko. W tym czasie podróżował po Francji Jakub Sobieski, czy dwaj synowie Pioruna – Janusz (1597) i Krzysztof (1603) Radziwiłłowie. Następnym okresem, przypadającym na czasy wojny trzydziestoletniej, charakteryzował się nadal licznymi wyjazdami do Francji; ich liczba wzrosła jeszcze po ślubie Władysława IV z Ludwiką Marią Gonzagą (1646).

Poza Paryżem odwiedzano Orlean, gdzie udawano się głównie na studia prawnicze. W tamtejszym uniwersytecie nie było nacji polskiej i nasi rodacy niechętnie, ale musieli wpisywać się do ksiąg nacji germańskiej.

Podejmowano także podróże do Szwajcarii i Niderlandów. W Szwajcarii odwiedzano Zurych, Bazyleę i Genewę. Początkowo chętniej kierowano się do Bazylei i Zurychu; było to skutkiem panującego w Genewie rygoryzmu religijnego. Wkrótce jednak i ona zaczęła przyciągać młodzież także z Rzeczypospolitej, bo, jak pisał H. Barycz, było to „miejsce święte dla swego, nigdzie indziej niespotykanego klimatu duchowego, osobliwego ustroju republiki teokratycznej”. Szczególne nasilenie wyjazdów do tego miasta przypadło na lata 1576-1586 oraz 1590-1605.

Natomiast w okresie renesansu nie cieszyła się zainteresowaniem polskich peregrynantów Anglia, którą odwiedzano rzadko i na krótko. Niektórzy docierali także do Hiszpanii i odwiedzali tamtejszy dwór królewski, czy Santiago de Compostella.

Podróże edukacyjne to nie tylko „moda” renesansowa w poszukiwaniu wiedzy, umiejętności, ciekawostek itp.; ludzie w różnym wieku, różnych narodowości, wyznania, majątku przemierzali kilometry w ko-

lejných epokach, od starożytności po dzień dzisiejszy. Ale po naukach w „cudzych krajach” wracali do Ojczyzny i w niej spędzali dorosłe życie.

Wybrana literatura

- Antologia pamiętników polskich XVI wieku*, red. B. Pollak, wybór i oprac. S. Drewniak i M. Kaczmarek, Wrocław 1966.
- Barycz H., *Z dziejów polskich wędrówek naukowych za granicę*, Wrocław 1969.
- Barycz H., *Z epoki renesansu, reformacji i baroku*, Warszawa 1971.
- Chachaj M., *Metryki zagranicznych uniwersytetów i akademii jako źródło do dziejów kultury polskiej (XVI-XVII w.)*, w: *Studia z dziejów epoki renesansu*, Warszawa 1979, s. 37-56.
- Chachaj M., *Zagraniczna edukacja Radziwiłłów*, Lublin 1995.
- Chachaj M., *Związki kulturalne Sieny i Polski do końca XVIII wieku*, Lublin 1998.
- Czapliński W., Długosz J., *Podróż młodego magnata do szkół. Studium z dziejów kultury XVI i XVII wieku*, Warszawa 1969.
- Dziechcińska H., *O staropolskich dziennikach podróży*, Warszawa 1991.
- Dziechcińska H., *Podróż – jej miejsce w świadomości społecznej*, w: *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, t. 33, 1988, s. 27-51.
- Mączak A., *Peregrynacje. Wojaże. Turystyka*, Warszawa 1984.
- Mączak A., *Życie codzienne w podróżach po Europie w XVI-XVIII wieku*, Warszawa 1978.
- Pawlak M., *Studia uniwersyteckie młodzieży z Prus Królewskich w XVI-XVIII w.*, Toruń 1988.
- Pietrzyk Z., *W kregu Strasburga. Z peregrynacji młodzieży z Rzeczypospolitej polsko-litewskiej w latach 1538-1621*, Kraków 1997.
- Przyboś A., *Podróż królewicza Władysława Wazy do krajów Europy Zachodniej w latach 1624 – 1625 w świetle ówczesnych relacji*, Kraków 1977.
- Sajkowski A., *Włoskie przygody Polaków. Wiek XVI-XVIII*, Warszawa 1973.
- Sajkowski A., *Zagraniczne wyjazdy Radziwiłłów po naukę (początek XVII wieku)*, w: „Miscellanea historico-archivistica”, t. 3, *Radziwiłłowie XVI-XVIII wieku: W kregu polityki i kultury*, Warszawa 1989, s. 191-200.
- Sokołowski W., *Studia i peregrynacje Janusza i Krzysztofa Radziwiłłów w latach 1595-1603 (Model edukacji syna magnackiego na przełomie XVI i XVII wieku)*, „Rozprawy z Dziejów Oświaty”, t. 35, 1992, s. 3-35.
- Targosz K., *Jana Sobieskiego nauki i peregrynacje*, Warszawa 1985.
- Tazbir Janusz, *Niderlandy i sztuka niderlandzka w opinii polskich podróżników epoki Rubensa*, w: *Rubens, Niderlandy i Polska*, Łódź 1978.

Wisner H., *Młodzieńcze peregrynacje Janusza i Krzysztofa Radziwiłłów po Europie (schyłek XVI – początek XVII wieku)*, „Zapiski Historyczne”, t. 55, 1990, z. 1, s. 23-41.

Z Piaseczna w świat. Dziennik Zygmunta Opackiego z lat 1606-1651, oprac. Z. Pietrzyk, Kraków 2001.

Żołądź-Strzelczyk D., *Peregrinatio academica. Studia młodzieży polskiej z Korony i Litwy na akademiach i uniwersytetach niemieckich w XVI i pierwszej połowie XVII wieku*, Poznań 1996.

Informacje o festiwalach kultury słowiańskiej i cysterskiej w Łądzie nad Wartą (2006-2007)

„Mnisi, wojownicy i rolnicy” (24-25 czerwca 2006 r.)

Uczestnicy: Joanna Borkowska (iluminowanie ksiąg), Dariusz Czerniakowski (warsztat jubilerski), Kamila Demecka-Sobierajewicz (szachy), Mirosława Dutko (wrózenie z run), Mirosław Dutko (konferansjer), Krzysztof Dziewiętkowski (warsztat garncarski), Tadeusz Grąjpeł (obsługa prasy Gutenberga), Andrzej Klejzerowicz (kuźnia), Marek Krukowski (warsztat bednarski), Mieczysław Mechowicz (warsztat garbarski), Henryk Mizerski (pszczelarstwo), Jarosław Strobina (warsztat jubilerski), Roman Piechocki (warsztat witrażysty), Tomasz Siwiński (skryptorium), Marek Skubisz (powroźnictwo), Paweł Stempin (szachy), Władysław Weker i Tomasz Mejer (wytop żelaza) oraz Piotr Wilczyński (warsztat kamieniarski).

Grupy historyczne: Drużyna Wikińska „Nidhogg” z Braniewa, Drużyna Wojów i Rzemieślników „Chrobry” z Gniezna, Grupa Widowisk Historycznych „Comes” z Gniezna, Drużyna Słowiańska „Warcianie” z Łądu, Stowarzyszenie Lubiąż i Stowarzyszenie Regionalne „Nadodrzański Zakątek” z Lubiąża, Komturia Domu Braci Niemieckich w Wielkopolsce z Poznania, Stowarzyszenie Archeologiczne „Przeszłość dla Przyszłości” z Poznania, Stowarzyszenie Miłośników Kultury Średniowiecznej „Wici” z Poznania, Drużyna Łędziańskich Wiciędzy „Watra” z Sanoka, Stowarzyszenie Historyczne Kultur Dorzecza Warty i Noteci „Mir” z Sierakowa, Mazowiecka Drużyna Wojów Słowiańskich „Weles” z Warszawy i Towarzystwo Przyjaciół Grodu w Grzybowie z Wrześni.

Oprawa muzyczna: „Ars Cantus” z Wrocławia, „Javaryna” i „Stary Olsa” z Mińska (Białoruś), „Schola Cantorum Invroclaviesis” z Inowrocławia, „Zgagafari” z Darłowa oraz ks. prof. Maciej Szczepankiewicz ze Szczecina i prof. Sławomir Kamiński z Poznania.

Wykładowcy: prof. dr hab. Jerzy Kłoczowski z Lublina, prof. dr hab. Jacek Banaszkiewicz z Warszawy oraz prof. dr hab. Karol Modzelewski z Warszawy. Prowadzenie sesji popularno-naukowej – prof. dr hab. Zofia Kurnatowska z Poznania.

„Pielgrzymki i podróże” (2-3 czerwca 2007 r.)

Uczestnicy: Joanna Borkowska (iluminowanie ksiąg), Dariusz Chereziński (rogowiarstwo), Dariusz i Jacek Czerniakowscy (warsztat jubilerski), Mirosława Dutko (wrózenie z run), Mirosław Dutko (konferansjer), Krzysztof Dziewiętkowski (warsztat garncarski), Joanna Hajduk-Dziewiętkowska (plecionkarstwo), Tadeusz Grajpel (prasa Gutenberga), Ireneusz Grzybowski (haft, tkactwo, jubilerstwo), Szymon Jakubowski (wyrób hełmów, kowalstwo), Andrzej Klejzerowicz (kuźnia), Marek Krukowski (warsztat bednarski), Henryk Mizerski (pszczerlarstwo), Roman Piechocki (warsztat witrażysty), Jarosław Strobin (warsztat jubilerski), Władysław Weker i Tomasz Mejer (wytup żelaza) oraz Andrzej Wesołowski (wyrób grotów).

Grupy historyczne: Osada Krywicka z Białorusi, Drużyna Wikińska „Nidhogg” z Braniewa, Drużyna Wojów i Rzemieślników „Chrobry” z Gniezna, Grupa Widowisk Historycznych „Comes” z Gniezna, Łódź Słowiańska Św. Wojciecha „Calisia” z Kalisza, Drużyna Słowiańska „Warcianie” z Łądu, Grupa Historyczna „Acies Curialis” z Poznania, „Bellum Canes” i „Wolna Grupa Cytadela” z Poznania, „Kram Janettee” z Poznania, Stowarzyszenie Archeologiczne „Przeszłość dla Przyszłości” z Poznania, Stowarzyszenie Miłośników Kultury Średniowiecznej „Wici” z Poznania, Mazowiecka Drużyna Wojów Słowiańskich „Weles” z Warszawy, Stowarzyszenie Centrum Słowian i Wikingów „Wolin-Jomsborg-Vineta” z Wolina i Towarzystwo Przyjaciół Grodu w Grzybowie z Wrześni.

Oprawa muzyczna: „Abalienatus” z Warszawy, „Bornus Consort” z Warszawy, „Charivari” z Poznania, „Gędzba” z Wolina, „Kapela Ze Wsi Warszawa” z Warszawy, „Swarzędzka Orkiestra Flażoletowa” ze Swarzędza, „White Garden” z Poznania oraz Aleksandra Jaraszkiwicz i Alexander Ferdinand Grychtolik z Berlina.

Wykładowcy: prof. dr hab. Władysław Duczko z Uppsali (Szwecja), prof. dr hab. Jerzy Strzelczyk z Poznania i prof. dr hab. Dorota Żołądź-Strzelczyk z Poznania. Prowadzenie sesji popularno-naukowej – prof. dr hab. Hanna Kóčka-Krenz z Poznania.

Sponsorzy festiwali łądzkich w latach 2006-2007

Urząd Marszałkowski Województwa Wielkopolskiego w Poznaniu, Mostostal Słupca S.A., Mirosław Słowiński („Marina Łą” w Łądzie), Firma Słowińscy w Słupcy, Firma PPHU „Dagmar” w Strzałkowie, Producent Mebli Metalowych „Kliber” w Słomczycach, Wytwórnia Materiałów Betonowych Elżbieta, Leszek Szydłarek w Giewartowie, Fabryka Mebli „Mikołajczyk” w Piotrowicach, „Poldróg Słupca S.A.”, Restauracja „Jabłona” w Powidzu, Przedsiębiorstwo Wielobranżowe „Lech” w Zagórowie, Przedsiębiorstwo „Rolgos” w Paruszewie, Firma „Rost” w Słomczycach, Bank Spółdzielczy w Zagórowie, Bank Zachodni WBK S.A., Bank Spółdzielczy w Słupcy, Gabriel Kubiak, Zakłady Mięsne „Karolak” w Ciężeniu, Zakłady Mięsne „Kryszak” w Ciężeniu, „Eko-SkórteX” w Gizałkach, Dariusz Słowiński, OSP w Łądku, Okręgowa Spółdzielnia Mleczarska w Strzałkowie, Okręgowa Spółdzielnia Mleczarska w Kole, Zakład Przetwórstwa i Handlu Staśkiewicz w Ksawerowie, Centrum Kultury i Sztuki w Koninie, „Konspol-Bis” w Słupcy, Piekarnia „Baker” w Strzałkowie, Browar „Fortuna” sp. z o.o. w Miłosławiu, Wojewódzki Fundusz Ochrony Środowiska i Gospodarki Wodnej w Poznaniu.

Organizatorzy festiwali łądzkich

Starostwo Powiatowe w Słupcy, Muzeum Archeologiczne w Poznaniu, Stowarzyszenie Naukowe Archeologów Polskich – Oddział w Poznaniu, Urząd Gminy w Łądku, Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie, Fundacja „Unia Nadwarciańska”, Zespół Parków Krajobrazowych Województwa Wielkopolskiego w Poznaniu, Fundacja „Patrimonium” w Poznaniu, Towarzystwo Przyjaciół Łądu i Ziemi Nadwarciańskiej, Urząd Miasta i Gminy w Zagórowie oraz Słupecka Organizacja Turystyczna w Słupcy (w 2007 r.).

Koordynacja: Michał Brzostowicz, Henryka Mizerska, Joanna Słowińska (w 2007 r.), Jacek Wrzesiński.

Monks and pilgrimages in the Middle Ages. Łąd on the cultural routes of Europe

Summary

The book we offer the reader is a summing up of two editions of the Slavonic and Cistercian Culture Festival that took place in 2006 and 2007 in Łąd near Słupca, Wielkopolskie voivodeship. The aim was to bring closer the culture of mediaeval Poland and Europe, drawing on the example of two most important artefacts there – a Slavonic fortified settlement and a Cistercian monastery. A major element of the Łąd festivals are scientific lectures for the general public, a selection of which is presented in the book. The first, by Prof. Jerzy Kłoczowski of Lublin, discusses the role of the Cistercians as well as the Dominicans and Franciscans (Grey Friars) in evangelization of mediaeval Poles and the dissemination of the achievements of the then European culture. Professor Jerzy Strzelczyk of Poznań (*A pilgrimage knows no frontiers. Pilgrimages in mediaeval Europe*) tackles the issue of pilgrimages which were one of the greatest phenomena of mediaeval Europe. Professor Leszek Wojciechowski of Lublin (*Medieval Pilgrimage Centers Related to Passion Relics*) presents the development of the cult of relics linked to the Passion of Christ. Yet another speaker, Professor Andrzej Marek Wyrwa of Poznań (*St. James the Apostle and traces of pilgrimages from Polish lands to his grave in Santiago de Compostela*) addresses the question of pilgrimages to Spanish Compostela, the grave of St. James the Apostle and participation therein of Polish inhabitants. The paper by Prof. Dorota Żołądź-Strzelczyk of Poznań (*Poles' Renaissance tours*) slightly departs from the topic and presents Poles' journeys during the Renaissance to gain knowledge and satisfy their

curiosity about the world. Experience and learning they drew from their tours were later used in their work for the benefit of the fatherland.

The lectures were preceded by an introduction (*The Ląd reminiscences*) by Michał Brzostowicz, Henryka Mizerska and Jacek Wrzesiński, creators and main organisers of the Ląd festivals. The authors stress the site's historical ties with mediaeval Europe and notice that also modern initiatives connected with promotion of knowledge of the past correspond with broader activities undertaken on our continent and aimed at nurturing common European identity. A list of participants, sponsors and organisers of the Ląd festivals and a selection of photos taken during the event in 2006 and 2007 conclude the book.

Translated by Zofia Ziółkowska



Otwarcie II Festiwalu Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej w Łądzie nad Wartą w 2006 roku. Fot. J. Orchowski



„Inicjacja wojownika” – inscenizacja Grupy Widowisk Historycznych „Comes” z Gniezna wykonana podczas II Festiwalu Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej w Łądzie nad Wartą w 2006 roku. Fot. J. Orchowski



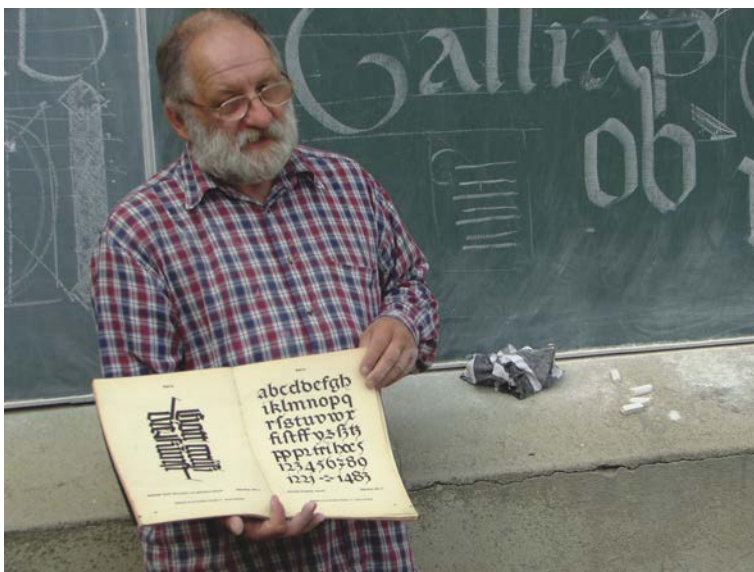
Pokaz technik garbowania skóry wykonany podczas II Festiwalu Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej w Łądzie nad Wartą w 2006 roku. Fot. J. Orchowski



Pokaz wczesnośredniowiecznych technik lepienia naczyń wykonany podczas II Festiwalu Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej w Łądzie nad Wartą w 2006 roku. Fot. J. Orchowski



Tadeusz Grajpel podczas prezentacji średniowiecznych technik drukarskich w trakcie II Festiwalu Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej w Łądzie nad Wartą w 2006 roku. Fot. J. Orchowski



Tomasz Siwiński podczas prezentacji kaligrafii średniowiecznej w trakcie II Festiwalu Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej w Łądzie nad Wartą w 2006 roku. Fot. J. Orchowski



„Ludi Sancti Nicolai” w wykonaniu zespołu „Ars Cantus” z Wrocławia w trakcie II Festiwalu Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej w Łądzie nad Wartą w 2006 roku. Fot. J. Orchowski



„Żywe szachy” w trakcie II Festiwalu Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej w Łądzie nad Wartą w 2006 roku. Fot. J. Orchowski



Gaszenie dymarki w trakcie II Festiwalu Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej w Łądzie nad Wartą w 2006 roku. Fot. J. Orchowski



Kalisz, 29 kwietnia 2007 roku. Łódź Słowiańska Św. Wojciecha „Calisia” wyrusza do Łądu. Fot. M. Brzostowicz



Wojciech Nowakowski z ekipą TVP „Polonia” podczas III Festiwalu Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej w Łądzie nad Wartą w 2007 roku. Fot. B. Walkiewicz



Warsztaty dla dzieci podczas III Festiwalu Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej w Łądzie nad Wartą w 2007 roku. Fot. B. Walkiewicz



Wojowie wyruszają na wyprawę wojenną podczas III Festiwalu Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej w Łądzie nad Wartą w 2007 roku. Fot. J. Kos-Krajewska



Bitwa przy grodzie słowiańskim podczas III Festiwalu Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej w Łądzie nad Wartą w 2007 roku. Fot. J. Kos-Krajewska



Zwiedzanie wystawy pt. „Rok 1000 – pielgrzymka Ottona III do grobu św. Wojciecha” podczas III Festiwalu Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej w Łądzie nad Wartą w 2007 roku. Fot. B. Walkiewicz



Koncert „Kapeli Ze Wsi Warszawa” podczas III Festiwalu Kultury Słowiańskiej i Cysterskiej w Łądzie nad Wartą w 2007 roku. Fot. M. Brzostowicz



Gród słowiański w Łądzie w zimowej szacie. Fot. M. Brzostowicz



Zimowy widok na klasztor poysterski w Łądzie. Fot. M. Brzostowicz