



Stanisław Bylina

WYOBRAŻENIE PIEKŁA W ŚREDNIOWIECZNEJ POLSCE (XIV–XV w.)

Polski chrześcijanin, żyjący u schyłku średniowiecza, odczuwał śmierć ludzką jako zjawisko zwykłe i naturalne, choć równocześnie napawała go ona lękiem, gdyż otwierała nieznany i niepokojący obszar bytowania. Uczestnicząc od wielu pokoleń w kulcie chrześcijańskim, poddawany nauczaniu Kościoła, mieszkaniec ziem polskich, podobnie jak jego współwyznawcy z całej zachodniej christianitas, znać mógł jedynie jedną alternatywę życia pośmiertnego: wieczną nagrodę, będącą udziałem ludzi wypełniających nakazy religijne i kościelne, lub karę — wieczną, bądź tylko przemijającą, grożącą różnym kategoriom grzeszników, którzy nie odpokutowali za życia swych przewinień. Wiedział również, iż zarówno nagroda, jak i kara, związane są z określonymi miejscami pobytu dusz ludzkich. Tym, którzy należeli do grona litterati, wykładnię doktryny eschatologicznej przynosiły dzieła Ojców Kościoła i późniejsze uczone traktaty teologów. Illitterati poznawali w ogólnym zarysie prawdy wiary o chrześcijańskich zaświatach z kazań, pouczeń spowiedników, z malowideł kościelnych oraz z utworów literatury religijnej pisanych in vulgari, takich jak powstała w XV wieku polska wersja *Dialogus Magistri Polycarpi cum Morte*¹.

Człowiek nie znalazł natomiast swego własnego losu pośmiertnego oraz losu swych bliskich już zmarłych. Kościół nie udzielał w tym względzie odpowiedzi, zapewniając jedynie o udziale świętych w wiecznej nagrodzie. Nie rezygnując ze swego pytania, człowiek zwracał się przeto ku warstwie kultury popularnej, ku wierzeniom i postawom tradycyjnym, uznawanym przez teologów

za naganne i zabobonne. Jeden z najwybitniejszych teologów polskich XV wieku, Jakub z Paradyża (Jacobus de Paradiso) znalazł chrześcijan, którzy chcąc się dowiedzieć, czy ich zmarłe matki przebywają wśród mąk, czy też tań, gdzie jest radość (in poenis sine in gaudio), zapytywali o to stare kobiety — vetulae. Zwracano się do umierających z prośbą, by po śmierci powiadomili żyjących o losie swoim i o losie innych ludzi weźniejszej zmarłych (zapewne członków rodziny)².

Odłączając się od przepowiadania pośmiertnego losu jednostki, dydaktyka kościelna nie skąpiła człowiekowi opisu zaświatów, zwłaszcza miejsca kary wiecznej. W Polsce w braku poważniejszego dorobku wcześniejszych teologów, nauczaniu treści eschatologicznych przybyli z pomocą uczeni wykształceni w Pradze, później w większości związani z odnowionym w początku XV wieku uniwersytetem krakowskim. Od schyłku XIV wieku zaznaczyło się intensywniejsze oddziaływanie na kler oraz na wiernych w dziedzinie przekazu wiedzy o miejscach pośmiertnego bytowania. W następnym stuleciu nauczanie kościelne charakteryzuje odwoływanie się do wyobraźni ludzkiej. Przemawiają do niej plastyczne obrazy nagrody i kary. Wyobrażenia zbiorowa akceptuje ich strukturę i poszczególne składniki, lecz także przeciwstawia — narzuca dydaktyce Kościoła własne wyobrażenia zaczerpnięte z głębokich pokładów wierzeń ludowych, tradycyjnych, oraz z popularnej wiedzy i obserwacji świata. Zbiorowa wyobraźnia eschatologiczna kształtowała się na płaszczyźnie konfrontacji wiedzy uczonej, popularnej i kultury tradycyjnej.

Doktryna chrześcijańska nie spotykała wśród ludności ziem polskich i innych Słowian Zachodnich istotnego oporu w postaci pozostałości pogańskich wyobrażeń o zaświatach. Wydaje się, iż słowiański system eschatologiczny był słabo rozwinięty i nie wiązał się z wizją nagród lub kar zależnych od zasług bądź występku ludzkich³. Wierzenia tradycyjne, o których świadectwa pozostawiły XV-wieczne kazania, łączyły się natomiast z wyobrażeniami materialnego pośmiertnego bytowania człowieka lub jego ducha, zachowującego swe doczesne potrzeby, pojawiającego się chętnie wśród ludzi, zwłaszcza wśród swego poprzedniego otoczenia. W tej dziedzinie spuścizna eschatologii słowiańskiej przetrwała długo jeszcze po chrystianizacji kraju i po wygaśnięciu kultów pogańskich. W XV wieku nadal rozpalano ognie, przy których mogłyby się ogrzać dusze bliskich zmarłych, przebywające widocznie w miejscach zimnych. Pozostawiano dla nich resztki pożywienia lub nie zmywano mis po posiłkach⁴. Równocześnie obawiano się powrotu zmarłego do jego dawnego domu i w różny sposób próbowano temu przeciwdziałać. Kontakt ze zjawą mógł być bowiem niebezpieczny dla ludzi, gdy stawała się ona demonem — upiorem. Badania etnologiczne wykazały, iż wśród zjaw wrogich społeczności żyjącej przeważały duchy ludzi zmarłych nie naturalną, gwałtowną śmiercią⁵. Teologowie i kaznodzieje XV wieku łączyli świat zmarłych pojawiających się na ziemi z miejscami ich kary: czyśćcem lub piekłem, surowo zakazując wszelkich praktyk, czy to mających pomóc przybyszom z zaświatów czy też zmierzających do zabezpieczenia się przed nimi. Słowiański świat zmarłych poddawał się chrystianizacji, stając się zbiorowością cierpiących za nieodpokutowane grzechy, lecz niełatwo pozwalał się zamykać w czyśćcu lub w piekle.

Konfrontacja dwóch systemów wierzeń i wyobrażeń następowała także na innej płaszczyźnie. Nauczający wiernych przekazywali im wizję trwałej kary pośmiertnej jako znaku sprawiedliwości Bożej, skazującej na wieczne potępienie tych, którzy z własnej woli wybrali zło. Wykazywali przy tym, iż nie zaprzecza ona Bożemu miłosierdziu. Ale ta prawda wiary, utrwalana w świadomości ludzkiej, w wyobrażeniu potężnego gniewnego bóstwa mszczącego się za swą obrazę lub brak posłuszeństwa. Piętnastowieczna polszczyzna oddawała przemieszczenie pojęć kary i zemsty w płaszczyźnie eschatologicznej, jak gdyby pamiętając o dawnej słowiańskiej zemście funkcjonującej w systemie prawnym. Polski glosator łacińskich kazań uzupełniał zawartą w nich prośbę o odsunięcie wiecznej kary: „nos non punis iuz nie mścijsię nad nami iuxta nostra merita”⁶.

W Polsce późnego średniowiecza, zwłaszcza w XV wieku, ujawniała się troska władz kościelnych o nadanie pożądanego kierunku w przekazywaniu masom chrześcijańskim tych treści nauczania religijnego, które wiązały się z zagadnieniem kary pośmiertnej i miejscem wiecznego potępienia. Usiłowania takie odzwierciedlały się w statutach wydawanych przez biskupów i w postanowieniach synodów diecezjalnych. W zakresie spraw ostatecznych człowieka, według wskazań biskupa krakowskiego Alberta Jastrzębca (1423 r.), księży głoszący kazania winni zachowywać szczególnie umiar i ostrożność. Tymi zasadami należy się kierować zarówno przedstawiając wiernym grozę piekła i surowość sądu Bożego, jak i ukazując im nadzieję zbawienia⁷. Odpowiednie wskazówki otrzymywali także spowiednicy. Już w początkach XIV wieku w statutach biskupa Nankera zwrócono uwagę na to, by spowiadający nie zlorzeczył penitentowi i nie doprowadzał go do nadmiernej desperacji (a więc i do zwątpienia w odpuszczenie grzechów)⁸. W późniejszych statutach diecezjalnych postulowano łagodną formę wzywania penitenta do skruchy i szczerego wyznawania grzechów oraz zalecano przedstawianie mu dobrodziejstw Bożych, dobroci i miłosierdzia Chrystusa dla grzeszników. Inną treść pouczeń rezerwowano dla penitentów opornych lub trwających w swych grzechach. Wówczas spowiednik winien przedstawić im grozę przyszłego sądu, niekończącą się karę piekła, straszny widok demonów. Pouczać ich także winiem, iż Bóg, najsprawiedliwszy sędzia, nie odpuści żadnego zła zatajonego w czasie spowiedzi⁹.

Kościół uznawał więc potrzebę oddziaływania na ludzi poprzez wzbudzenie grozy i strachu przed potępieniem wiecznym lecz traktował to jako środek ostateczny, stosowany wobec jednostek opornych i zatwardziałych w grzechu. Być może, iż w takiej strategii Kościoła ujawniały się ślady dawnej tradycji, sięgającej początkowej fazy chrystianizacji Słowian i niektórych ludów ościennych. Pierwsi misjonarze unikali w swych naukach wizji mąk piekielnych, eksponując w większym stopniu motyw radości zbawionych¹⁰. Równocześnie jednak nacisk, jaki w kraju należącego do regionu opóźnionej wobec Zachodu chrystianizacji, kładł teksty normatywne na omawiane metody postępowania, zdaje się wskazywać, iż rzeczywistość parafialna mogła być odmienną. Mogło się czasami dziać tak, jak w pobliskich Czechach, gdzie księża, wedle świadectwa Jana Husa, straszili swych wiejskich słuchaczy mówiąc: „Chłopi, my was możemy posłać do piekła”¹¹, przedstawiając przy tym drastycznie jego grozę. W świetle znanych dotychczas źródeł kaznodziejskich nie wydaje się jednak, by w nauczaniu kościelnym w Polsce element strachu przed piekłem pełnił funkcję narzędzia dydaktycznego szczególnie istotnego i powszechnie stosowanego.

W warstwie wiedzy uczonej, w traktatach teologicznych omawiających problem kary wiecznej, akcentowano jej istotę w postaci *carrentio visionis beatificae*, czyli pozbawienia możliwości oglądania Trójcy Świętej. Tę prawdę wiary poznawali również odbiorcy kazań, którym starano się ją uprzystępniać mówiąc o utracie odmalowywanej wcześniej rajskiej radości lub o męce wzroku potępionych skazanych na rozpoznawanie wśród piekielnych ciemności wyłącznie strasznych postaci diabłów oraz realiów udręki¹². Dydaktyka kary pozbawienia widoku Boga i świętych, nie mająca wsparcia w postaci przedstawień plastycznych, obrazowych, z trudem wykraczała poza enigmatyczność i deklaratywność opisu. Cechy te zniknęły w zetknięciu z wizją cielesnych mąk w otchłani piekielnej.

Wprawdzie polskie późne średniowiecze pozostawiło świadectwa powszechnego przekonania o fizycznych mękach w piekło, lecz ich wyobrażenia były raczej ogólnikowe, nacechowane niewielką inwencją, zaś repertuar tortur dość ograniczony. Polskie piekło rzadko wybuchało wielkim pożarem, płonął najczęściej ogniem wprawdzie dotkliwym, lecz umiarkowanym, takim jak ten, który przedstawiają malowidła ścienne kościoła świętego Jana w Gnieźnie¹³. W trakcie XV wieku wizja cierpień nieprzemijających uległa znacznemu rozbudowaniu, lecz brakło w niej wyrafinowanego okrucieństwa charakteryzującego męki piekielne w niektórych wyobrażeniach na terenie Europy Zachodniej.

Zgodnie ze stanowiskiem Ojców Kościoła starano się przekazać wiernym przekonanie, że kary piekielne są znacznie surowsze i dotkliwsze od wszelkich kar ziemskich, ale ich wyobrażenia nie oddalały się zbyt od rzeczywistości doczesnej. W exemplum, którym się posłużył w początku XIV wieku śląski dominikanin, autor popularnych zbiorów kazań, Peregrinus z Opola, wspomniane przekonanie starała się wpoić bezskutecznie pobożna żona mężowi grzesznikowi bojącemu się pokuty nałożonej przez spowiednika. Porwany przez demony do piekła, wrócił on później na wół zwęglony na ziemię, by zaświadczyć o męce, która go spotyka¹⁴. W następnym stuleciu w kaznodziejskich wizjach piekła ogień nigdy nie wygasający, podobny w jakości do ziemskiego, stanowi najdotkliwsze źródło fizycznych cierpień skazanców. Na ziemiach należących do geograficznej strefy klimatu o surowych, mroźnych zimach, obecny był także motyw męki piekielnej w postaci zanurzania w lodowatej wodzie, lub cierpienia z powodu chłodu¹⁵, lecz nie należał on do najbardziej eksponowanych.

Ogień, groźny, niszczycielski żywioł, zdolny zniweczyć cały ludzki dobytek (zwłaszcza w kraju o dużej przewadze zabudowy drewnianej), mogący być przyczyną dotkliwego bólu, skutecznie oddziaływał na wyobraźnię człowieka. Toteż Jakub z Paradyża zestawiał ból oparzonego palca z cierpieniem całego ciała podawanego niustannemu działaniu płomieni¹⁶. Pojawiające się

w exemplach zniszczone ogniem postaci potępieńców przywoływały sugestywny widok ludzkich ciał zwęglonych w czasie pożarów. Piekło — strefa ludzkiego bólu — nie odwoływała się natomiast do wyobrażeń kary ogniowej na stosie. W Polsce wspomnianą karę egzekwowano niezmiernie rzadko, znane są zaledwie jej sporadyczne przypadki (np. wobec fałszerzy monet). Zauważyć warto, iż do XV wieku heretyk był postacią niemal nieznaną w Królestwie Polskim, później zaś surowe ustawodawstwo władz państwowych wobec zwolenników husytyzmu (utrakwistów) było realizowane zaledwie w nikłym stopniu.

Potępieni odczuwali brak zaspokojenia podstawowych potrzeb znanych im z życia na ziemi. W nieustającym skwarze marzyli o kropli wody, która była dla nich niedostępna i odczuwali głód, który nigdy nie był zaspokajany. Ich udziałem było uczucie gorczy, której smak miały piekielne pokarmy i którą symbolizowała wieczną mękę i rozpacz, podobnie jak słodycz — wieczną radość niebieską. Wprawdzie znane w Polsce diabły-dreńcyciele nie wyszukiwały dla swych ofiar wzbudających wstręt pokarmów: ropuch, węży i robaków (jak czyniły to szatany z różnych obcych wizji piekła), lecz nieodmiennie częstowały potępieńców smołą, jedynym chyba pokarmem kuchni piekielnej. Z karą picia smoły spotykamy się zwłaszcza w tych tekstach piętnastowiecznych, w których obecne są elementy kultury popularnej, takich jak wierszowany *Dialog mistrza Polikarpa ze Śmiercią...* lub fabuła o graczach w kości-bluźnierniach, wpleciona do pieśni o męce Chrystusowej¹⁷. Być może, iż były to echa wcześniejszego związku polskiego słowa „piekło” (l'enfer) ze smołą. Otóż słowo „piekło” (lub w brzmieniu staropolskim „pkieł”) wywodziło się z języka prasłowiańskiego i początkowo nie miało nic wspólnego z miejscem kary pośmiertnej. Prasłowiański „pkieł” oznaczał bowiem smołę i w tym znaczeniu słowo to zachowało się jeszcze przez czas pewien po chrystianizacji¹⁸. Słowo „pkelnici”, występujące np. w dokumentach czeskich z XII i XIII w., oznaczało smolarzy¹⁹, a więc ludzi, których praca polegała na przeróbce żywicy drzew iglastych poprzez ich prażenie w odpowiednio przygotowanym dole²⁰. Gdy zaszła potrzeba znalezienia słownego odpowiednika łacińskiego „inferum” sięgnięto do pojęcia z zakresu życia doczesnego, materialnego, wiążącego się z miejscem ciemnym, pełnym ognia, fetoru i dymu, znajdującego się we wgłębieniu ziemi. W polskim późnym średniowieczu „pkieł” lub „piekło” (w Czechach zaś „peklo”) oznaczało już tylko inferum, lecz wspomniane uprzednio ślady pierwotnego znaczenia mogły się zachować w popularnej wyobraźni eschatologicznej. Później w folklorze polskim utrwalić się miało powiązanie smoły ze światem zła.

Technika tortur w polskich wyobrażeniach piekła jest prymitywna i ograniczona a ich repertuar ubogi w stosunku do wcześniejszych i współczesnych wyobrażeń Zachodu i niektórych regionów wobec Polski ościennych. Nie spotykamy tu ani fantastycznego ognistego koła z nawleczonymi na jego zęby potępieńcami, ani współczesnych narzędzi tortur, jakie zauważyć można na przykład w malowidłach ściennych w Zgorzlelu na zachodnim krańcu Śląska lub w Toruniu, należącym w omawianym okresie do państwa krzyżackiego²¹. Fragmentaryczność zachowanych malowideł ściennych na terenie Królestwa Polskiego nakazuje wprawdzie ostrożność w wyciąganiu wniosków dotyczących ich treści, lecz także polskie źródła pisane nie przynoszą opisów wyrafinowanych męk i przykładów wymyślnego okrucieństwa diabłów wobec potępionych. Wydaje się, iż nie jest to jedynie problem ubóstwa wyobraźni artystycznej. Na taki stan rzeczy wpływ mogło mieć bowiem niewielkie upowszechnienie w Polsce testów stanowiących istotne źródła inspiracji odtwarzania świata piekielnego, takich jak wizja świętego Pawła lub wizja Tnugdala. Ponadto sygnalizowane zjawisko wiązać można z rzeczywistością prawną Polski późnośredniowiecznej. Wprawdzie tortury stosowano już od dawna w różnych okolicznościach, znało je także prawo magdeburskie, jednakże, jako środek wymuszania zeznań sądowych zaczęto je stosować dopiero w XV wieku a ich udział w wymiarze sprawiedliwości zdaje się być początkowo raczej niewielki²². Dopiero następane stulecie zaczęło w szerszym zakresie

kojarzyć diabła z katem, zaś piekło z izbą tortur wyposażoną w odpowiednie narzędzia męk. Tymczasem jednak skojarzenia z udrękami stosowanymi przez aparat sprawiedliwości doczesnej były sporadyczne. W rejestrze kar, przeznaczonych dla grzeszników w zależności od ich przewinień, jaki zestawili ok. 1390 r. w jednym ze swych kazań Stanisław ze Skarbimierza (Stanislaus de Scarbimiria), odnaleźć można przygniatanie ołowianymi ciężarami, krępowanie żelaznymi więzami, chłostanie biczami. Inne męki nawiązywały do archaicznej tradycji zadawania śmierci skazańcom: wrzucanie w ogień, topienie w głębokiej wodzie, strącanie z wysokości w przepaść²³. Tam, gdzie pod wpływem prawa niemieckiego tortury były bardziej zakorzenione w praktyce, a zatem żywiej przemawiały do wyobraźni, inwencja w przedstawianiu cierpień była bogatsza. W malowidle ściennym z kościoła świętego Jana w Toruniu piekło jest wyposażone w stosunkowo urozmaicone narzędzia służące zadawaniu męk lub śmierci.

Piekło jako władztwo księcia ciemności (princeps tenebrarum) zaledwie mgliście ujawniało swą organizację. Przedstawiano je jako państwo potężne (panująca w nim nędza stanowiła jedynie aspekt męki potępionych), podbite raz tylko, przez zmartwychwstałego Chrystusa, który pokonał piekielne moce. Nazywane bywało królestwem, podobnie zresztą jak niebo. Jego odradzającego władcę, Lucyfera, przedstawiano jako siedzącego na tronie, w królewskiej koronie na głowie (malowidło ścienne w kościele parafialnym w Koprzywnicy w Małopolsce)²⁴. W ówczesnej polszczyźnie otrzymywał on niekiedy miano „starosty” piekielnego; w świadomości mieszkańców ziem polskich ów urząd, mimo, iż zależny od króla i ograniczony zasięgiem lokalnym, łączył się z silną władzą wykonawczą. W państwie piekielnym panowała surowa dyscyplina, nakazy wydawane przez Lucyfera musiały być bezwarunkowo spełniane przez diabły. Te ostatnie wyposażone na co dzień w prymitywne narzędzia służące dręczeniu potępionych, z chwilą, gdy wyruszały do walki o dusze ludzkie, otrzymywały uzbrojenie, na które składała się włócznia, miecz i buława. Wizja władztwa piekielnego zbliżała się często do jego wyobrażenia jako potężnej, dobrze umocnionej i dobrze strzeżonej twierdzy z diabelską załogą, w której lochach znajdują się więźniowie lub jeńcy — potępieni.

W warstwie przekazu treści eschatologicznej piekło ukazywało się jako wieczne zamknięcie, z którego nie ma wyjścia i jakiegokolwiek sposobu wyzwolenia. Polskie pieśni religijne podejmujące motywy zstąpienia Chrystusa do otchłani i wyswobodzenia dusz „świętych Ojców” (proroków Starego Testamentu) akcentowały zniszczenie przezeń „piekielnych wrót” i „piekielnych klatek”²⁵. Zwrot „wrota piekielne” ujmowany symbolicznie w tekstach modlitewnych miał swój odpowiednik w sztukach plastycznych jako wąska brama w kamiennym murze (w rzeźbach krakowskiego Ołtarza Mariackiego Wita Stwosza), lub jako ciężkie, okute drzwi drewniane. W malowidłach ściennych Lucyfer ustawiał niekiedy swój tron przy wejściu do piekła, będąc równocześnie jego władcą i strażnikiem. Już w drodze do miejsca kary potępieni pędzeni przez diabły bywają skrepowani łańcuchami, zaś całą jamę piekielną otacza gruby sznur, dla podkreślenia zniewolenia dusz potępionych (na przykład w malowidle ściennym kościoła w Strzelcach koło Sobótki na Śląsku). Takie wyobrażenia miejsca wiecznej kary niewątpliwie nasuwały skojarzenia z więzieniem i takie było zapewne powszechne odczucie. Zresztą odwoływania się do wyobraźni ludzkiej w tym zakresie nie unikał kaznodziej i autorzy tekstów religijnych. Autor popularnego zbioru kazań *de tempore* z pierwszego połowy XV wieku Mikołaj z Blonia (Nicolaus de Blony) zauważył, że dusze potępionych są „jakby związane i trzymane w nieustającym więzieniu” (in carcere perpetuo)²⁶. Tym bardziej autorzy późniejszych tekstów apokryficznych nie mieli już żadnych oporów w utożsamianiu przebywających w piekle z jeńcami w pętach, których nikt nie może wyzwolić. Poprzez frazeologię polskich pieśni religijnych mówiących o wykupie więźniów z piekła ujawniało się przekonanie o zbieżności rzeczywistości piekielnej z ziem-

ską, gdzie wykup z więzienia lub z niewoli był możliwy. W dialogu kary wiecznej z wyobraźnią zbiorową, pierwsza z nich chętnie podejmowała pojęcia zaczerpnięte z życia ziemskiego, posługując się nimi dla różnych celów, a wśród nich dla wykazania odosobnienia piekła. Jakub z Paradyża przedstawiał los potępionych mówiąc, iż przebywają oni tam „skąd nie można uciec, skąd nie można apelować i gdzie wszelka łaska i miłosierdzie są odebrane”²⁷.

W nauczaniu przeznaczonym dla mas chrześcijańskich piekło zamknięte i szczelne różniło się od miejsca kary przemijającej, ezyśca, z którego modlitwy, msze i dobre uczynki żywych mogły wyzwalać dusze pokutujące. W trosce o to, by w wyobrazeniach wiernych różnice między tymi dwoma miejscami kary pośmiertnej nie zacierają się, kaznodzieje wzywają wiernych do modlitwy za zmarłych zaznaczali, iż idzie tu o dusze ezyścowe. Wydaje się, iż akcentowanie hermetyzmu piekła miało także na celu przeciwstawianie się tradycyjnym wierzeniom w kontakty żywych z potępionymi, wracającymi z miejsca swych cierpień na ziemię lub błakającymi się w miejscu swych przewinień bądź śmierci. Mogły być wśród nich stare słowiańskie demony a także poddane już nalotowi chrystianizacji dusze grzeszników doznające ulgi w przebywaniu na ziemi²⁸. W folklorze krajów słowiańskich duchy topielców, samobójców, wisielców miały zapewnioną wielowiekową egzystencję. W polskim późnym średniowieczu motyw kontaktów potępionych z żywymi przenikał również do fabularnej warstwy dydaktyki kościelnej. We wcześniejszych exemplach, wykorzystywanych w XIV i XV wieku ujawniała się obecność potępionych w świecie ziemskim. Do żywych przybywały zjawy z piekła w cielesnej powłoce, by powiadamiać ich o konsekwencjach grzechów popełnionych na ziemi. Dydaktyka kościelna, akcentująca hermetyzm piekła, godziła się na kompromis z wierzeniami tradycyjnymi.

Kontakty potępionych z ich dawnym, ziemskim otoczeniem były tym łatwiejsze, iż wyobraźnia masowa chętnie lokalizowała piekło w sposób konkretny i wtedy odległość od niego okazywała się niewielką. W fabulach wplecionych do kazań, oddających popularne wyobrażenia, człowieka, któremu dane było poznać męki potępionych, prowadzono do miejsca niezbyt odległego. Mieszczanin z kazania Peregrinusa z Opola ujrzał wejście do piekła na polu swego podmiejskiego folwarku, w jamie po wysychłym źródle; grzesznik o którym opowiada Jakub z Paradyża, zaprowadzony został do pobliskiej doliny, by usłyszeć jęki, płacz i narzekania potępionych²⁹. Podróże do zaświatów, w tym również dydaktyczne „zwiadanie” piekła nie były wyprawami długimi i dalekimi. Podziemne położenie piekła nie musiało także oznaczać jego wielkiej głębi, wbrew zapewnieniom nauczających (Mikołaj z Błonia zaznaczał, że piekło znajduje się w centrum ziemi, podobnie jak wiadomo, że serce usytuowane jest zawsze w środku istoty żyjącej)³⁰. W wyobrazeniach ludności wiejskiej wejściem do piekła mogła być jama, przepaść lub pieczara, zapewne dobrze znana mieszkańcom okolicy. Istniały przeto lokalne inferna, miejsca otoczone z jakichś przyczyn atmosferą grozy i złej sławy. Toponomastyka polska zna nazwy „Piekło” lub „Piekielko”, z których część pochodzi ze średniowiecza³¹.

Spółeczność potępionych dość konsekwentnie zachowywała swą podwójną strukturę: klerikalną i świecką. Oczywiście sama obecność pewnych postaci wśród przebywających w piekle mówi niewiele. Grzeszni biskupi i mnisi, przedstawiani w malowidłach z charakterystycznymi dla nich atrybutami, niezmiennie pojawiali się w stereotypowych obrazach piekła. Dopiero począwszy od drugiej połowy XIV wieku, gdy tendencje reformy Kościoła ujawniły się również w Polsce, wiążąc się z krytycznymi postawami wobec niegodnej części kleru, piekło coraz bardziej zapełnia się złymi księżmi: winnymi symonii, zwróconymi ku sprawom świeckim, zaniedbującymi swe obowiązki duszpasterskie. Złazcza potępieni w ówczesnych statutach diecezjalnych symoniacy trafili do kategorii największych grzeszników, pokutujących po śmierci za swe występne praktyki świętokupstwa. Ale piekło symoniaków z kazań synodalnych miało charakter raczej śro-

dowiskowy i elitarny. W wersji przeznaczonej dla pospólstwa ich miejsce zajęli księża oddani życiu światowemu i łatwo zauważalnym występkom. budzącym niekiedy zgorszenie laików. Wydaje się, iż zwłaszcza grzeszny mnich, pokutujący w piekle za swe występki zajął trwałe miejsce w wyobraźni zbiorowej. W drugiej połowie XV wieku opowiadano w Małopolsce o rozwiązłym, hulawczym i niemilosierdnym dla ubogich opacie cysterskim, porwanym za życia przez diabły do piekła „w godzinę obiadową (hora prandii) w dniu świętego Jakuba roku 1456 w diecezji krakowskiej, co wielu ludzi widziało”³². Również zbiegli z klasztorów mnisi byli kandydatami do piekła, obok grzesznych biskupów, kanoników i proboszczów (polska wersja *Dialogu mistrza Polikarpa...*). Do świadomości i wyobraźni wiernych trafiał obraz potępienia niegodnego kleru, akceptowany zapewne przez nich tym chętniej, iż trafiał na grunt żywych wówczas antagonizmów między klerem a ludźmi świeckimi, zwłaszcza szlachtą.

Ale piekło kleryków nie usuwało w cień wizji potępienia grzesznych ludzi świeckich, stanowiących jedną z form dydaktycznego oddziaływania na wiernych. Piekło laików nie było zresztą zapełnione jedynie okrutnymi i wyrafinowanymi zbrodniarzami, choć Śmierć mówiła Polikarpowi o karze czekającej „mordereów i okrutników”. Otehlań piekielna rezerwowała nieodmiennie miejsce dla grzeszników od stuleci zwalczanych w Kościele i stereotypowych miłośników świata, których zły śmiech miał się zamienić w łzy³³. Statuty arcybiskupa Mikołaja Trąby (1420 r.) nakazywały spowiednikom, by szczególnie dokładnie wypytawali penitentów o grzechy najbardziej rozpowszechnione³⁴. W wyobrazeniach piekła znajdowali miejsce ludzie rozwiązli, pijacy i grający w kościele. W scenie Sądu Ostatecznego w Strzelcach pod Sobótką na Śląsku wśród postaci przebywających w piekle rozpoznać można kobietę nalewającą wino z beczki, graczy w kościele oraz skąpego (a może lichwiarza) z workiem pieniędzy³⁵. Do piekła trafiali więksi i mniejsi oszuści spotykani w życiu społecznym miast i wsi: zarówno nieuczciwi karczmarze, jak i lichwiarze szczególnie gorliwie zwalczani przez Kościół. Piekło otwierało się ku stanom, zarówno w tym znaczeniu w jakim je rozumiało zazwyczaj nauczanie kościelne (sermons ad status), jak i ku stanom społecznym. Otwierało się ku członkom rodziny, których kara stanowiła budujący, odstraszający przykład dla najbliższych, ku małżonkom karanym w piekle (lub w ezyścu) za brak wstrzemięźliwości. Otwierało się ku niedobrym przełożonym i ku nieposłusznym lub niemilującym ich podwładnym.

Kobiety, zgodnie z tradycją łatwo podatne na podszepty szatana, również trafiały do piekła, lecz wydaje się, że polskie późne średniowiecze nie było dla nich pod tym względem zbyt surowe. Wprawdzie moralisci zalecali mężczyznom by wystrzegali się kobiet, lecz w XV wieku nie brakło już w Polsce budujących przykładów świętych niewiast otaczanych powszechną czcią. Obok żywo rozwijającego się kultu maryjnego miało to wpływ na kruszenie się dawnego stereotypu kobiety-narzędzia grzechu. Kaznodzieje wypominali kobietom skłonność do obmowy i plotek, nieodpowiednie zachowanie się w kościele, strój odwracający uwagę mężczyznom od modlitwy³⁶. Motywy potępienia sprowadzały się niekiedy do grzechów cielesnych. W męskim tłumie grzeszników, których Śmierć zabiera na zatrąte (w *Dialogu mistrza Polikarpa...*), pleć odmienną reprezentują jedynie kobiety prowadzące rozwiązłe życie. Ale pędzone do piekła Panny Głupie w kapłany kościoła cysterskiego w Łądzie (Wielkopolska) są tylko modne: ubrane w kolorowe, pasiaste, obcisłe suknie³⁷. Ich zły los, przeciwstawiany radoszej nagrodzie Panien Mądrych wyrażał bardziej potępienie określonych wad niż bliskość piekła szeroko otwartego dla kobiet.

W wyobrazeniach wiecznej kary pośmiertnej nie stwierdzamy obecności dzieci. Stan eschatologiczny dla dzieci zmarłych bez chrztu (limbus puerorum) nie przyjął się w dydaktyce kościelnej, nie próbowano także odtwarzać miejsca w którym nie ma ani mąk ani radości. Poświadczona w źródłach troska rodziców, by chore dzieci nie zmarły pozbawione pierwszego sa-

kramentu, świadczy o tym, iż brano pod uwagę groźbę utraty przez nie zbawienia. Wskreszenia przez lokalnych świętych krakowskich dzieci zmarłych bez chrztu, zapisywane w piętnastowiecznych rejestrach miracula³⁸, również są świadectwem obaw o ich los ostateczny. Trudno byłoby odpowiedzieć na pytanie, czy w kazaniach parafialnych mówiono o mękach groźących małym nieochrzczonym. Na ziemiach Prusów tamtejsi księża, w myśl wskazówek podręcznika duszpasterskiego Jana Merkelina (przed 1400 r.), przedstawić mieli taką groźbę w postaci ognia piekielnego, jedynie mniej dotkliwego, niż ten, który pali potępionych dorosłych³⁹. Ale ten bardzo archaiczny wątek wizji eschatologicznej rozwijał się na ziemiach wciąż obciążonych niedorozwojem opóźnionego chrześcijaństwa.

Wyobrażenia kary wiecznego potępienia odnosiły się do grzeszników należących do różnych warstw i grup społecznych. Postaciami, które można uznać za wzorcowe, żywo funkcjonującymi w dydaktyce, okazują się jednak przedstawiciele górnych warstw społeczeństwa. Oczywiście miejsce zajmuje wśród nich bliżej nieokreślony stereotypowy bogacz, gotów dla pieniędzy zaprzedać się szatanowi, lub bogaty skąpice niepomny na potrzeby bliźnich. Pojawiają się także panowie gniebiący poddanych — negatywny wzorzec szeroko rozpowszechniony w średniowieczu. Niekiedy spotykamy się jednak z bliższymi określeniami przynależności społecznej potępionych oraz z powiązaniem ich występków ze współczesnymi realiami życia zbiorowego. Stereotypowi „oppressores pauperum” stawali się przedstawicielami możnych i szlachty, przyłączającymi do swych dóbr ziemie chłopskie. W kazaniu Mikołaja z Błonia diabeł wzywa na swą ucztę złych panów, którzy straciwszy swe dobra wskutek rozrzutności, marmotrawią następnie przemocą przywłaszczono mienie ubogich. Wzywa także wielu ze szlachty, którzy idąc na wojnę grabią dobra kościelne. Kaznodzieja, mając na myśli wojny husyckie, powołuje się na przykład z sąsiednich Czech, gdzie „lajci nobiles”, niczym rozbójnicy, napadają kościoły i przywłaszczają sobie ich mienie⁴⁰. Motyw potępienia wiecznego stawał się więc także instrumentem polemicznym w sporach między klerem a szlachtą o korzystanie z dóbr doczesnych a niekiedy również narzędziem propagandy antyhusyckiej.

W większym stopniu, niż wynikać by to mogło z bezpośredniej treści źródeł, wizje piekła zwracały się ku mieszkańcom miasta. Funkcjonując w nauczaniu kościelnym miały tu większe możliwości dotarcia do odbiorców poprzez kazania, obraz, utwory piśmiennictwa niż do społeczności wiejskiej, która nawet w XV wieku jeszcze rzadko spotykała się ze stałym kaznodziejstwem parafialnym i która w przeważającej części stanowiła zbiorowość analfabetów. Ale polscy kaznodzieje nie traktowali miasta jako grzesznej zbiorowości ludzkiej, spadkobierców Kaína, założyciela pierwszego miasta⁴¹. Do piekła trafiali przedstawiciele zawodów bliskich grzechowi: lichwiarze, fałszerze monet i towarów, nieuczciwi kupcy podwójnie wynagradzający sobie utracone zyski, a także oberżyści, obciążeni zawodowymi

oszustwami i skłanianiem ludzi do grzechu pijaństwa. Stanisław ze Skarbimierza głosił w kazaniach, że piekło czeka nieuczciwych rzemieślników, którzy z myślą o zysku źle wykonują swe wyroby⁴². Grzeszny mieszczanin, który w początku XIV wieku został wtrącony do piekła za to, iż nie chciał słuchać mszy niedzielnej, w następnym stuleciu ustąpił miejsca tym, którzy popielniają występki przeciw etyce życia zbiorowości miejskiej.

„Gdy ubodzy mają niebo a eisi ziemię, coż ma zostać pysznym i gniewliwym? Zaiste, tylko piekło” — zauważył polski kaznodzieja z połowy XV wieku⁴³, odsuwając groźbę kary wiecznej od ewangelicznych ubogich, przeciwstawianych możnym i bogatym grzesznikom. W warstwie takich przeciwstawień bliżej nieokreślonych ubodzy i prości zyskiwali niekiedy status społeczny chłopów, oraczy. Oracze pół stawali się bliższymi zbawienia niż dostojnicy kościoła. Pasterze owce i świniopasi byli dalsi od potępienia wiecznego niż dostojnicy i możni świeccy⁴⁴. Piekło wyobrażane w Polsce schyłkowego średniowiecza nie wciągało do swych otchłani chłopów. Dydaktyka kościelna rezerwowała sobie jednak wobec nich pewien zasób ostrzeżeń. Chłopów, rolników i ludzi prostych należy pouczać, by dobrze czynili i przez swą bezrozumność nie zostali potępieni — zalecał duszpasterzom krakowski teolog i autor kazań⁴⁵. Enigmatyczne ostrzeżenie przed karą wieczną groźącą niezrozumym wieśniakom zyskuje wyjaśnienie w potępieniu ludowych wierzeń i praktyk uznawanych przez teologów za zabobonne. Kara wieczna zbliżała się ku tym, którzy posługując się chrześcijańskim znakiem i gestem lub poświęconym przedmiotem czynili własne zabiegi wokół zapewnienia urodzaju poloni, bezpieczeństwa domowi i zabudowaniom, wokół zdrowia ludzi i zwierząt⁴⁶. Zbliżała się przeto ku strefie zakazu, ujętej w traktatach o zabobonach słowem „illicitum”. Groźba potępienia zwracała się także przeciw tradycyjnemu obyczajowi ludowemu, odpornemu na wpływy chrystianizacji. Zwracała się przeciw tym, którzy wyprowadzali ze śpiewem na krańce wsi kukłę nazywaną śmiercią a następnie topili ją w błocie⁴⁷. Przeciw tym, którzy w wiosennym korowodzie tanecznym wznosili dawne i chyba już niezrozumiałe zawołania: isaja, lado, ilei ja ja, jakoby wzywając diabła, tego z którym pójdą na wieczne zatracenie⁴⁸. W tym właśnie obszarze ludzkich poczynań mieszkańcy wsi stawali się „wiarołomcami i odstępcami” (praevaricatores et apostatae), których praktyki prowadzą ku potępieniu⁴⁹. Przed prostym wieśniakiem i pracowitym oraczem, mniej narażonymi na grzechy niż bogaci, możni i dostojni otwierała się droga do raju. Żywotną na wsi polskiej słowiańską kulturę ludową, tak często obejmowaną zakazami strażników ortodoksji chrześcijańskiej, wehlaniała otchłani piekła.

Piekło, nie nazbyt okrutne, nie nazbyt agresywne i natrętne, nie domagało się od mieszkańców ziem polskielni daniny w postaci obsejji potępienia. Przypominało wszakże o swym istnieniu wtedy, gdy zwracało się ku głębszym, tradycyjnym pokładom synkretycznego chrześcijaństwa polskiego.

PRZYPISY

¹ *Rozmowa Mistrza Polikarpa ze Śmiercią (w:) Średniowieczna poezja polska świecka*, wyd. S. Vrtel-Wierczyński, Wrocław 1952, s. 15—42

² Jakub z Paradyża, *Wybór tekstów dotyczących reformy Kościoła*, wyd. S.A. Porębski, Warszawa 1978, s. 305; Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, wyd. B. Chmielowska, t. 2, Warszawa 1979, s. 87: „(...) committunt moribus, agonizantibus, ut ipsos de successu suo vel eventu aliorum informarent (...)”.

³ H. Lowmiański, *Religia Słowian i jej upadek (w. VI—XII)*, Warszawa 1979, s. 360 nn.

⁴ Tekst kazania polskiego z XV w. cytowany przez J. Bystronia, *Kultura ludowa*, Warszawa 1937, s. 150; Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, t. 2, s. 90; zob. także: A. Brückner, *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej*, Warszawa 1902, t. I, s. 49 nn.

⁵ Zob. L. Stomma, *Słońce rodzi się 13 grudnia*, Warszawa 1981, s. 37 nn. Wyniki badań etnologicznych uwzględnił A.

Gięsztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982, s. 220 nn.

⁶ E. Balcerzowa, *Głosy polskie w łacińskich kazaniach średniowiecznych*, t. I, Wrocław 1981, s. 49

⁷ *Statuta Alberti Jastrzębiec, episcopi Cracoviensis* (w:) *Starodawne Prawa Polskiego Pomniki*, t. 4, Kraków 1875, s. 78

⁸ *Najstarsze statuty synodalne krakowskiego biskupa Nankera z 1320 r.*, wyd. J. Fijałek, Kraków 1915, s. 9

⁹ *Statuta Alberti Jastrzębiec*, s. 72

¹⁰ H. Łowmiański, *Religia Słowian*, s. 361 nn.

¹¹ Jan Hus, *Betlemské testy*, wyd. B. Ryba, Praha 1951, s. 16

¹² Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, t. 2, s. 380, 391

¹³ W. Pajzderski, *Kościół św. Jana w Gnieźnie*, „Prace Komisji Historii Sztuki”, III, 1923, s. 73—104

¹⁴ J. Wolny, *Exempla z kazań niedzielnych Peregryna z Opola* (w:) *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, pod red. B. Geremka, Wrocław 1978, s. 263

¹⁵ Jakub z Paradyża, *Opuscula inedita*, wyd. S.A. Porębski, Warszawa 1978, s. 356; *Sermones venerabilis magistri Nicolai de Blony de tempore et de sanctis*, Argentive 1498, fol. 84v (dalej cytuję: Nicolaus de Blony, *Sermones de tempore*).

¹⁶ Jakub z Paradyża, *Wybór*, s. 351

¹⁷ *Średniowieczna poezja*, s. 25; *Polskie pieśni pasyjne. Średniowiecze i wiek XVI*, wyd. M. Korolko, t. 1, Warszawa 1977, s. 123

¹⁸ A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1927, s. 407

¹⁹ *Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae*, t. 1, Praha 1904, s. 381, 384, t. 2, s. 217. Wskazówki źródłowe i cenne uwagi dotyczące materiału czeskiego, bardzo tu istotnego dla celów porównawczych, zawdzięczam Prof. Josefowi Mackowi z Pragi.

²⁰ *Historia kultury materialnej Polski w zarysie*, t. 1, pod red. M. Dembińskiej i Z. Podwińskiej, Wrocław 1978, s. 106 nn.

²¹ H. Braune, E. Wiese, *Schlesische Malerei und Plastik des Mittelalters*, Leipzig 1926, s. 221, ilustr. 193; M. Gutowski, *Komizm w polskiej sztuce gotyckiej*, Warszawa 1973, s. 215

²² H. Zaremska, *Infamia w Polsce średniowiecznej. Rzemiosło katowickie* (w druku).

²³ Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones super „Gloria in Excelsis”*, wyd. R.M. Zawadzki, Warszawa 1978, s. 52

²⁴ *Gotyckie malarstwo ścienne w Polsce*, pod red. A. Karłowskiej-Kazmowej, Poznań 1984, s. 328

²⁵ *Średniowieczna pieśń religijna polska*, wyd. M. Korolko, Wrocław 1980, s. 11, 51, 162

²⁶ Nicolaus de Blony, *Sermones de tempore*, fol. 85v

²⁷ Jakub z Paradyża, *Opuscula*, s. 460

²⁸ A. Brückner, *Literatura religijna*, t. 1, s. 59 nn.; tenże, *Kazania średniowieczne*, Kraków 1895, s. 9

²⁹ J. Wolny, *Exempla*, s. 268; T. Szostek, *Exempla w kazaniach de tempore Jakuba z Paradyża i Mikołaja z Błonia*, Wrocław 1983 (maszynopis).

³⁰ Nicolaus de Blony, *Sermones de tempore*, fol. 190r

³¹ J. Banaszkiowicz, *Fabularyzacja przestrzeni. Średniowieczny przykład granic*, „Kwartalnik Historyczny”, t. 86, 1979, Nr 4, s. 988

³² Michael de Clepardia, *Sermo de luxuria cum exemplo de abbate a diabolo recepto* (w:) *Z opowiadań średniowiecznych*, wyd. H. Kowalewicz, Warszawa 1974, s. 11

³³ Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, t. 1, s. 389

³⁴ *Statuty synodalne wieluńsko-kaliskie Mikołaja Trąby z 1420 r.*, Kraków 1951, s. 114

³⁵ A. Karłowska-Kamzowa, *Malarstwo śląskie 1250—1450*, Wrocław 1979, s. 17

³⁶ A. Brückner, *Literatura religijna*, t. 1, s. 73

³⁷ M. Gutowski, *Komizm*, s. 205 nn.

³⁸ A. Witkowska, *Kulty pątnicze piętnastowiecznego Krakowa*, Lublin 1984, s. 194 nn.

³⁹ Jan Merkelin, *Liber de instructione simplicium sacerdotum*, wyd. M. Borzyszkowski, t. 1, Warszawa 1982, s. 169

⁴⁰ Nicolaus de Blony, *Sermones de tempore*, fol. 253v

⁴¹ Zob. na ten temat F. Šmahel, *Antiideál města v díle Petra Chlebičického*, „Československi časopis historický”, XX, 1972, N° 1, s. 392

⁴² Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, t. 1, s. 392

⁴³ *Kazanie na Dzień Wszech Świętych, czyli tzw. praskie* (w:) *Wybór tekstów staropolskich*, wyd. S. Vrtel-Wierczyński, Warszawa 1977, s. 380

⁴⁴ Jakub z Paradyża, *Wybór*, s. 351

⁴⁵ Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, t. I, s. 392

⁴⁶ tamże, t. 2, s. 82—94; tenże, *Sermones super „Gloria”*, s. 103—104

⁴⁷ Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones super „Gloria”*, s. 104. Zob. także *Statuta synodalia Andreae episcopi Poznaniensis* (w:) *Starodawne Prawa Polskiego Pomniki*, t. 5, cz. 1, s. XVII: *De imagine straminis in jejunio*.

⁴⁸ Fragment kazania Jana z Miechorzyna (1423 r.) cytuję J. Bystroń, *Kultura ludowa*, s. 159

⁴⁹ Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones super „Gloria”*, s. 104



Piekło, Paul de Limbourg, 1116 r. Miniatura z: „Les très riches heures du Duc de Berry”