

Stanisław Bylina (Warszawa)

### Mesjasz z Gór Świętokrzyskich

Bernardyn Jan z Komorowa (ok. 1470—1536), autor znanej kroniki zakonnej, której obszerniejszą wersję ukończył tuż przed swą śmiercią<sup>1</sup>, zamieścił w niej, obok dziejów powszechnych i prowincjonalnych wspólnoty franciszkańskiej, także zwięzłe zarysy historii poszczególnych domów odłamu obserwanckiego na ziemiach polskich. Nie pominął więc również założonego w 1477 r. klasztoru-eremu pod wezwaniem Świętej Katarzyny<sup>2</sup>, usytuowanego u stóp Łysicy, najwyższego szczytu pasma Gór Świętokrzyskich. Wedle relacji Jana z Komorowa w 1399 r., a więc na długo przed przybyciem pierwszych bernardynów, u podnóża górskiego osiedlił się świątobliwy rycerz imieniem Więclawek, który wzgardziwszy swą doczesną sławą oraz dzierżawą otrzymaną na Podolu od Władysława Jagiełły obrał żywot eremity. Można się domyślać, iż ów Więclawek odbył pokutną pąć do Rzymu, gdyż uzyskał papieski przywilej na złożenie we wzniesionym przez siebie kościółku relikwi świętej Katarzyny. Miejsce to obdarzył papież odpustami<sup>3</sup>. Obok opowieści o bu-

<sup>1</sup> Krytyczna edycja tekstu: *Memoriale Ordinis Fratrum Minorum a fr. Joanne de Komorowo compilatum*, wyd. X. Liske, A. Lorkiewicz [w:] *Monumenta Poloniae Historica*, t. V, Lwów 1888, s. 64—362 (dalej w skrócie: Jan z Komorowa, *Memoriale*). Krótszą, wcześniejszą (ukończoną przed 1517 r.) wersję kroniki wydał H. Zeissberg: *Tractatus cronice Fratrum Minorum observantie*, „Archiv für Österreichische Geschichte”, t. 49, 1872, s. 314—425 (dalej w skrócie: Jan z Komorowa, *Tractatus*). Edycja polska, mimo swego naukowego charakteru, nie jest pozbawiona błędów i podobnie jak edycja Zeissberga jest już przestarzała.

<sup>2</sup> Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 219—221. Odnośnie do dziejów klasztoru zob. *Klasztory bernardyńskie w Polsce*, pod red. H. E. Wyczawskiego, Kalwaria Zebrzydowska 1985, s. 371—373 (tamże źródła i literatura).

<sup>3</sup> Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 219. We wcześniejszej wersji kroniki wspomniany rycerz-eremita jest konsekwentnie nazywany Stanisławkiem (Jan z Komorowa, *Tractatus*, s. 378). Nie znamy źródeł informacji, na podstawie których kronikarz zmienił później jego imię na Więclawek.

dujących czynach pobożnego rycerza-pokutnika istnieje wszakże druga, wcześniejsza warstwa „prehistorii” klasztoru:

„Ante autem hunc militem Vyaczslavek (ut famabatur antiquitus), erat quidam pseudopropheta, expertus in astronomia, qui dicebat, se Deum esse coram simplicibus, habituque apostolos et Mariam Magdalenam edificaveratque sibi ecclesiam supra Montem Calvum, medium miliare a claustro nostro, ubi aduc cernuntur vestigia ilius delubri, quod de lignis erat. Et tandem de monte deducta per fratres erat capella in cimeterio ecclesie et stetit multum annis et erat ibi pasculum, ubi predicabatur, dum confluebat magnus populus, deinde causis existentibus destructa est. Et in ille ecclesia seu pocius delubro per simplices incolas circumquaque ut Deus adorabatur. Pater Stanislaus de Slapi, tunc iuvenis, loci predicator existens, michi, qui hec scripsi, iam in infirmitate existens, ex qua mortuus est, dixit. Cum per opidum Slupy sub Calvo Monte contigisset me iter agere cum quodam fratre, habuimus hominem obvium quendam senem, camisia tantum indutum cum amforula, interrogavit eum, quo iret, ait: pergo pro aqua fratri seniori et fratres: habes aduc te seniore[m] fratrem? ymo et patrem vivum aduc habemus. Et frater Stanislaus inquit: intremus ad eorum domunculum, quia aliqua audiemus ab eis insolita. Intran[t] casulam, inveniunt patrem eorum post fornacem iacentem et canentem. Interrogant: an eius filii essent isti, respondit: sic, interrogant: quam multos annos haberet, ipse dicit se meminisse, antequam Bodzaczin cepit edificari et iam, inquit, uxorem habui, quando hic Ihesus ambulabat per mundum et predicabat nobis, quando grando vel pluvia et tonitrua evenire deberent et circumibat per villas, miracula faciendo, pisces recentes in aquis pransus est, ubi nunquam erant, cum Petro et aliis, sicque nos simplices adorabamus eum, ut Deum, et ego illi offerebam, miser peccator.

Tandem quidam capitaneus de Bodzaczin cum familia sua perrexit ad montem, ferens ibi manibus duos bacculos sub monte incisos, venit ad capellam, illo sedente super altare dicenteque prefato capitaneo: O mala creatura, quare persequeris creatorem tuum. Stupet ille, talia blasfemie verba audiens, Tandem, audacia resumpta, dicit illi: Si tu es Deus, ut dicis, dic veraciter, qui baculorum istorum dextrorsum vel sinistrorsum excisus sit. Ipse erravit in dicendo. Idem tamen seductorem cernens, interfecit eum extra capellam eyciendo, apostoli autem et omnes, quos seduxerat, per nemora fugerunt, amplius nunquam visi. Hec et alia multa senex prefatus fratribus dictis enarravit”<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 220—221. Cytowany tekst w porównaniu z odpowiednim fragmentem wersji wcześniejszej (Jan z Komorowa, *Tractatus*, s. 379) nie wykazuje różnic, które byłyby istotne dla przedstawionych dalej rozwa-

Jak wspomniano, przytoczona opowieść odnosi się do najwcześniejszej fazy pradziejów klasztoru, choć zarazem wybiega w znacznie już późniejsze, historyczne czasy jego istnienia i funkcjonowania. Jej miejsce w kronice Jana z Komorowa zdaje się nie budzić istotniejszych wątpliwości. Zauważmy, iż w dziele obserwanckiego dziejopisa eremu Świętej Katarzyny jest jedynym domem bernardyńskim zaopatrzoną w tego rodzaju „prehistorię”. Wprawdzie wypada tu wspomnieć inną fabułę, dotyczącą początków klasztoru w Skępem w diecezji płockiej, ale objawienie się Matki Bożej pobożnemu laikowi w pobliżu kamienia z wrytymi krzyżami<sup>5</sup> zawiera odmienne treści i należy do odmiennej tradycji zakonnych motywów fundacyjnych. Dodajmy, iż klasztor Świętej Katarzyny był w rzeczywistości jedynym domem wspólnoty bernardyńskiej założonym na leśno-górskim terenie, bez oparcia o miasto, z którym zazwyczaj wiązały swój byt i swą misję apostolską zakony żebrzące<sup>6</sup>. Klasztor powstał w pobliżu uprzedniego panowania „anty kultu”, wprawdzie nie nawiązującego do wierzeń przedchrześcijańskich, ale fałszywego, bluźnierczego i występnego wobec wiary wyznawanej w Kościele<sup>7</sup>. Co prawda, nie brakło wcześniejszych od klasztoru „znaków” chrystianizacji

---

zań. Drobne poprawki i uzupełnienia wniesione przez kronikarza do zapisanego wcześniej tekstu nie zmieniają treści fabuły o pseudoproroku. Polski przekład tekstu z MPH opublikował T. Tyc, *Facecje z dawnej Polski*, Poznań 1917. Z fantazją i bardzo niefrasobliwie wykorzystał omawiane źródło J. Zdanowski, *Erem bernardyński Św. Katarzyny u stóp Łysicy*, Kraków 1949, s. 5—8.

<sup>5</sup> Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 284—285.

<sup>6</sup> Zob. m.in. bardzo istotny artykuł J. Wiesiołowskiego, *Problemy społeczne klienteli bernardynów poznańskich na przełomie XV/XVI w.*, [w:] *Franciszkanie w Polsce średniowiecznej*, pod red. J. Kłoczowskiego, t. I, Lublin 1983, s. 337—367. Wczesną fazę działalności bernardynów przedstawił J. Kłoczowski, *Bracia Mniejsi w Polsce średniowiecznej, tamże*, s. 56—94. Nadal użyteczna jest skądinąd przestarzała praca K. Kantaka, *Bernardyni polscy*, t. I—II, Lwów 1933.

<sup>7</sup> Jeszcze w drugiej połowie XIV wieku kwestionariusz wizytacji biskupich z diecezji wrocławskiej zawierał pytanie o występowanie kultu innych bogów poza jedynym Bogiem Stwórcą, zob. S. Librowski, *Wizytacje diecezji wrocławskiej*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, VII, 1964, s. 170. Nie wydaje się jednak, by omawiany kult samozwańczego Chrystusa mógł się mieścić w takiej tradycyjnej formule pogaństwa. Później wśród uczonych krakowskich pojęcie pogaństwa stało się bardziej pojemne. Stanisław ze Skarbimierza zadawał pytanie: „Numquid enim falsum deum sibi non constituit qui dimisso vero Deo salutem aut prosperitatem aliunde quaerit?” (Stanislaus de Scarbimiria, *Sermones super „Gloria in Excelsis”*, wyd. R. M. Zawadzki, Warszawa 1978, s. 103). Poszerzone pojęcie pogaństwa, obejmujące również olbrzymi zakres postaw i praktyk określaných jako *superstitiones*, odnosić się mogło także do kultu człowieka, który utożsamiał się z chrześcijańskim Zbawicielem.

miejsca: relikwi Świętej Katarzyny, pobożnego Więclawka, grupy benedyktyńskich rygorystów, która opuściwszy dom macierzysty osiedliła się w pobliżu Więclawkowej świątyni, nie znanych bliżej księży niezakonnych (*sacerdotes saeculares*), wreszcie kolejnego pustelnika Pawła, który przebywał tu przez parę dziesięcioleci. Bernardyni zadbali jednak o zaakcentowanie swego udziału. Sprowadzając z górskiego szczytu świątynię fałszywego bóstwa ponizyli antysacrum w sposób spektakularny, tak by przestało ono od tej pory górować nad klasztorem. Równocześnie dokonali chrystianizacji *delubrium* pseudo-Chrystusa: zamiast je zniszczyć przemienili w kaplicę na potrzeby nauczania wiernych. Nie popełnili przy tym niewłaściwego kroku. Cieszący się poważnym autorytetem teologicznym na Uniwersytecie Krakowskim Jan z Kęt w jednym ze swych orzeczeń kazuistycznych (przed 1443 r.) akceptował wykorzystywanie przedmiotów pochodzenia pogańskiego dla celów kultowych<sup>8</sup>. W każdym razie bernardyni mogli się uważać za współautorów i świadków tryumfu prawdziwego chrześcijaństwa. Ow tryumf potwierdzał starzec, którego dom w cytowanej opowieści odwiedzili bracia zakonni. Okazał się on chrześcijaninem nawróconym i skruszonym, wspominającym nie bez cienia pogardy swego dawnego idola (*hic Ihesus*). Mamy przeto do czynienia z fabułą zapisaną ku chwale zgromadzenia obserwanckiego, niewątpliwie na potrzeby środowisk klasztornych.

oczywista jest ustna proveniencja fabuły, krążącej w ostatnich dziesięcioleciach XV wieku w środowiskach bernardyńskich. Jan z Komorowa poznał ją z opowieści swego konfratra Stanisława ze Słap (zm. 1506 r.) i zapisał zapewne zaraz po usłyszeniu. Wspomniany ojciec Stanisław, pojawiający się dość często na kartach kroniki (pełnił, zwłaszcza w ostatnich latach życia, szaczone funkcje w polskiej prowincji bernardyńskiej), należał do grona ważniejszych informatorów naszego dziejopisa<sup>9</sup>. Obok wiadomości organizacyjno-zakonnych, przywożonych z podróży do Rzymu, chętnie opowiadał Janowi z Komorowa różne mirabilia, których autentyczność kronikarz potwierdzał później słowami „mihi, qui hec scripsi, retulit pater Stanislaus”. Ojciec Stanisław był żywym zbiorem opowieści krążących w domach zakonnych, które dokładnie zapamiętywał i barwnie relacjonował. Nie pozbawiał ich chyba jednak walorów treściowych, co najwyżej wzbogacając o nowe elementy „folkloru klasztornego”. Nie można wątpić, że fabuły o bracie Cherubinie domagającym się wykupienia swej duszy z czyścica, towarzyszącym mieszczce poznańskiej pod postacią biegnącego u nóg psa, lub o cudownym krzyżu ocalałym w

<sup>8</sup> J. N. Fijałek, *Studia do dziejów uniwersytetu krakowskiego i jego udziału teologicznego w XV wieku*, Kraków 1898, s. 157.

<sup>9</sup> Jan z Komorowa, *Memoriale*, s. 229, 235, 250, 254, 255, 287 i inne.

Opatowie z tatarskiej pożogi<sup>10</sup> istotnie bywały opowiadane przez miejscowych braci odwiedzającym ich konfratrom. Powstaje natomiast pytanie, w jakim stopniu Stanisław ze Słap i sam Jan z Komorowa dostosowywali te opowieści do potrzeb tradycji i dydaktyki zakonnej. W przypadku fabuły nas interesującej różne wątpliwości nasuwa relacja starca z Nowej Słupi — świadka działalności pseudoproroka. Można na przykład podejrzewać, że stylizacja dialogu między tym ostatnim a jego prześladowcą, nadająca wymianie zdań barwę retoryki ewangelicznej, była udziałem jednego ze znanych nam bernardynów.

Opowieść o świętej osobie ze szczytu Łysicy krążyła zapewne również wśród mieszkańców wsi i miasteczek położonych wokół Gór Świętokrzyskich. Zauważmy w tym miejscu, iż starzec przekazujący podobnego typu fabułę niemal zawsze w piśmiennictwie średniowiecznym był zwiastunem folkloru. Ten zaś mendykanci, a zwłaszcza bernardyni traktowali bez apriorycznej niechęci i uprzedzeń często cechujących postawę Kościoła wobec kultury ludowej (w jej przejawach chętnie dopatrywano się stereotypowych przeżytków pogaństwa)<sup>11</sup>. Wykazując zainteresowanie wątkami zaczerpniętymi z obiegu ustnego, bernardyni reprezentowali przeciw, niezależnie od swego pochodzenia i wykształcenia, świat kultury klerykalnej i specyficznej kultury klasztornej. Bliska im była atmosfera cudowności, a także wszelkich niezwykłych wydarzeń w pewien sposób związanych z domeną życia religijnego<sup>12</sup>. Niektóre wątki fabularne ludowego pochodzenia traktowali jako materiał, który będzie można wykorzystać w nauczaniu wiernych lub ku zbudowaniu współbraci zebranych w refektarzu. Opowieść o fałszywym Mesjaszu (nazywanym również przez Jana z Komorowa „pseudoprofetą”) mogła więc pełnić funkcję rozbudowanego *exemplum* moralizatorskiego.

W omawianej opowieści ujawniają się pewne motywy nawiązujące do tradycji wcześniejszego i późniejszego piśmiennictwa średniowiecznego. Idzie tu przede wszystkim o motyw zdemaskowania i ukarania postaci

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 276 i 287.

<sup>11</sup> Zob. spostrzeżenia B. Geremka, *Exemplum i przekaz kultury*, [w:] *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, pod red. B. Geremka, Wrocław 1978, s. 63 n. Na zmianę w postawach Kościoła w omawianej dziedzinie wskazuję w artykule *La prédication et les croyances et pratiques traditionnelles en Pologne dans le bas Moyen Age* (w druku).

<sup>12</sup> Zob. uwagi J. Kłoczowskiego, *Bracia Mniejsi*, s. 90 n. Pośrednio wiąże się z tym rola bernardynów w formowaniu kultów własnych świętych, zob. A. Witkowska, *Kulty pątnicze piętnastowiecznego Krakowa*, Lublin 1984, s. 97 n.

uzurpującej nadprzyrodzone atrybuty, a reprezentującej antysacrum<sup>13</sup>. Obecny jest również tradycyjny wątek sądu bożego; celebryje ów sąd *capitaneus* przy pomocy dwóch prętów świętych u podnóża góry po obu stronach drogi. Nie była to właściwie próba prawdy, ile zabieg mający na celu wykazanie, iż ten, który mienił się być wszechpotężnym, jest w istocie bezsilnym oszustem. *Capitaneus* rozgrywał przecież swój spektakl w obecności widzów: własnej czeladzi, „apostołów” pseudo-Jezusa i jego wiernych. Konfrontacja dwóch antagonistycznych sił nie w pełni zresztą odpowiada modelowej sytuacji ukarania fałszywego proroka, w której główne role winny przypaść władzy duchowej i świeckiej. W fabule naszej pierwsza z nich jest w istocie nieobecna: zgładzenie fałszywego Jezusa nie zostało poprzedzone ani napominaniem kapłańskim, ani klątwą biskupią, ani sądem inkwizycji lub w ogóle sądem kościelnym. Zauważmy jednak, iż rzecz się działa w kraju, w którym surowe osądzanie i karanie osób występnych wobec wiary i Kościoła nie było na tyle żywym akcentem rzeczywistości, by mogło wywrzeć silniejszy wpływ na wyobraźnię ludzką i na tradycję piśmienniczą<sup>14</sup>. W zakres działania władzy duchowej wkroczyli w pewien sposób bernardyni odbierając fałszywą moc *delubrium*, lecz stało się to dopiero po latach. *Capitaneus*, w rzeczywistości włodarz bodzentyńskiego klucza dóbr biskupich<sup>15</sup>, otrzymał rolę reprezentanta *brachium saeculare*; mógł się z niej wywiązywać jako osoba dzierżąca miecz materialny biskupa — pana włości. Zaledwie względna przystawalność omawianej fabuły do zawartych w kronikach średniowiecznych przykładów unicestwienia złej siły wynikać może z jej specyficznej, niedoprecyzowanej jakości. W tekstach dziejopisarskich antysacrum przejawiało się najczęściej w postaci jasno zdefiniowanej: pogaństwa lub herezji.

Boski prorok ze szczytu Łysicy nie stanowił wszakże jedynie instru-

<sup>13</sup> Siegając głęboko w średniowiecze słowiańskie przypomnieć można konfrontację chrześcijańskiego kniazia Rusi Gleba i towarzyszącego mu biskupa z pogańskim kapłanem-czarownikiem (wołchwem), zakończoną, po „próbie prawdy”, zabiciem uzurpatora nadprzyrodzonej mocy i zwodziciela prostych ludzi (*Powieść wriemiennych let*, wyd. D. S. Lichaczew, t. I, Moskwa 1950, s. 321). Późnośredniowieczne kronikarstwo Europy zachodniej przynosi różne warianty zdemaskowania, osądzenia i ukarania „fałszywych proroków”, którymi bywają przywódcy grup hereetyckich.

<sup>14</sup> Zob. S. Bylina, *Wizerunek heretyka w Polsce późnośredniowiecznej*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, t. 30, 1985, s. 5—24.

<sup>15</sup> S. Inglot, *Stan i rozmieszczenie uposażenia biskupstwa krakowskiego w połowie XV w.*, Lwów 1925, s. 104, wskazuje przykłady występowania w źródłach określenia *capitanei sive vladarii*. Na temat włodarzy w dobrach biskupich zob. również M. Friedberg, *Klientela świecka biskupa krakowskiego w w. XII—XIV*, [w:] *Studia historyczne ku czci Stanisława Kutrzeby*, t. I, Kraków 1938, s. 173 n.

mentu formowania tradycji bernardyńskiej lub postaci zrodzonej ze spuścizny kronikarstwa średniowiecznego. Sam Jan z Komorowa nie miał wątpliwości, iż opowiada wydarzenie prawdziwe, choć chyba mało znane, a przeto wymagające udokumentowania. Pierwszym dowodem prawdziwości zdarzenia był dla niego autorytet czcigodnego, znajdującego się u schyłku życia konfratra Stanisława ze Słap. Drugim — świadectwo starca z Nowej Słupi, dysponującego pamięcią zdolną przywołać dawne wydarzenia. Trzecim wreszcie — materialne ślady istnienia świątyni fałszywego Mesjasza (*vestigia ilius delubri*), które winny naocznie przekonać każdego przybywającego do klasztoru Świętej Katarzyny<sup>16</sup>. Nie trzeba dodawać, iż wartość tych dowodów zetlała z upływem czasu, może nawet już z odejściem bliższych naszemu dziejopisowi pokoleń bernardyńskich. Zostawiając je na uboczu i zachowując oczywistą rezerwę wobec niektórych warstw i elementów relacji Komorowskiego nie trzeba wszakże podważać autentyczności Mesjasza z Gór Świętokrzyskich, stanowiącego zjawisko z zakresu rzeczywistości społeczno-religijnej schyłkowego średniowiecza. Wydaje się, że w tym właśnie obszarze jego istnienie, działalność i kult poddają się interpretacji, zaś jego niezwykła kariera nie jest zawieszona w kulturowej próżni.

Przyznać należy, że na rodzimym terenie polski Mesjasz miał raczej skromną genealogię. Jego jedyne go znanego nam antenata rozpoznać można w niejakim Grzegorz, świętym z małopolskich lasów, w połowie XIV wieku szczególnie gorliwie czczonym przez kobiety; dość enigmatyczna wzmianka rocznikarska łączy jego kult z falą biczowników przybyłych do Polski z Węgier w czasie Czarnej Śmierci<sup>17</sup>. Znacznie natomiast liczniejsze — choć niezbyt bliskie i często raczej wątpliwe — są zagraniczne parantele świętokrzyskiego bóstwa. Uzurpatorzy Chrystusowej boskości, wysłannicy niebios, lokalni lub regionalni Mesjasze, akceptowani przez grupy uczniów, wyznawców i wielbicieli, pojawiali się w różnych krajach Zachodu Europy począwszy od pełnego średniowiecza. Dotychczasowe badania<sup>18</sup> łączą zazwyczaj te postaci ze zjawiskami różnorakich wstrząsów

<sup>16</sup> Odnośnie do treści tego ostatniego dowodu por. uwagi J. Banaszkiewicza, *Usque in hodiernum diem. Średniowieczne znaki pamięci*, „Przegląd Historyczny”, t. 72, 1981, z. 2, s. 229—237.

<sup>17</sup> *Rocznik Miechowski* [w:] MPH, t. II, wyd. A. Bielowski, Lwów 1872, s. 885: „[...] virgines eciam parve et magne de villis sparsis crinibus in modum processionis tamquam vesane discurrebant, verberantes se, et pernoctabant in silvis ad quendam Gregorium quem pro sancto colebant, sed delusa dyabolo plures ex eis perierunt”. Zob. J. Můk u l k a, *Polské země a herese v době před reformací*, Praha 1969, s. 32 n.

<sup>18</sup> Zob. zwłaszcza klasyczną już, choć bardzo dyskutowaną pracę N. Cohna, *The Pursuit of the Millennium*, London 1957 (korzystam z wydania francuskiego: *Les fanatiques de l'Apocalypse. Courants millénaristes révolutionnaires du XI<sup>e</sup> au*

religijnych, oczekiwań eschatologicznych, zbiorowych lęków i wzrastającego poczucia zagrożeń<sup>19</sup>, kryzysów uznawanych uprzednio autorytetów lub wreszcie dążeń do zmiany istniejącego ładu ziemskiego. Wpisują je także, czasem może nadmiernie ulegając presji źródeł inkwizycyjnych i narratywnych, w ramy określonych nurtów heterodoksji religijnej.

Przeniesienie postaci świętokrzyskiego Mesjasza ze sfery mitu do sfery rzeczywistości wymaga próby osadzenia jej w czasie z uwzględnieniem wymiaru nieco dokładniejszego niż zawarty w pojęciu późnego średniowiecza. Jan z Komorowa skłonny był przyjąć pojawienie się pseudoprofety przed osiedleniem się Więclawka, a więc najpóźniej w dziewiętnastu latach XV wieku. Miał co do tego jednak jakieś wątpliwości, zdradzone słowami: *ut famabatur antiquitus*. W pierwszym spojrzeniu wspomniana datacja nie wydaje się nieprawdopodobna. Zmarły w 1506 r. w podeszłym wieku Stanisław ze Słap zapewne mógł w swej młodości spotkać starca pamiętającego schyłek XIV stulecia. Pamięć tego ostatniego przechowywała wydarzenia będące dla ludzi ówczesnych znakami minionego czasu: zawarcie małżeństwa, ważne fakty umiejscowione w niedalekiej okolicy (budowa Bodzentyna), wreszcie te, które cechowało znamię niezwykłości<sup>20</sup>. Nie dowierzajmy jednak pamięci starca z Nowej Słupi: nie mogła ona w żaden sposób obejmować początków Bodzentyna w połowie XIV wieku, prędzej już odbudowę miasteczka po pożarze w 1413 r.<sup>21</sup> Spotkanie ojca Stanisława ze starcem nie pozwala się zresztą cofnąć zbyt głęboko w XV wiek. Skoro znany nam bernardyn był wówczas kaznodzieją w klasztorze Świętej Katarzyny (a określenie *praedicator loci* trzeba odnieść jedynie do tego domu zakonnego), to mogło ono mieć miejsce nie wcześniej niż u schyłku lat siedemdziesiątych. Stanisław ze Słap, wspominający tamte czasy pod koniec życia, mógł powiedzieć o sobie *tunc iuvenis*, a kronikarz przyjął ów zwrot w sposób dosłowny. Jan z Komorowa opowiada dzieje samozwańczego Mesjasza jako dawne

---

XVI<sup>e</sup> s. avec une postface sur le XX<sup>e</sup> s., Paris 1962). Uwzględnić trzeba również bardzo już obszerną literaturę poświęconą późnośredniowiecznym nurtom chiliastycznym i profetycznym. Odsyłam przeto do bibliografii prac nowszych: *Medieval Heresies. A Bibliography 1960—1979*, by C. T. Berkhout and J. B. Russel, Toronto 1981, s. 69—76, 85—86.

<sup>19</sup> Zob. m.in. R. E. Lerner, *The Black Death and Western European Eschatological Mentalities*, [w:] *The Black Death. The Impact of the Fourteenth Century Plague*, wyd. D. Williman, Binghamton-New York 1982, s. 77—105.

<sup>20</sup> Ow typ wydarzeń wyznaczał w pamięci ludzkiej miniony czas w epoce pełnego średniowiecza; por. uwagi B. G e r e m k a, [w:] *Kultura Polski średniowiecznej*, pod red. J. Dowiata, Warszawa 1985, s. 450.

<sup>21</sup> Na temat przywrócenia Bodzentynowi praw miejskich w 1421 r., zob. S. In g l o t, *Stan i rozmieszczenie...*, s. 40.



wydarzenie, ale dawność wyznacza w jego kronice to wszystko, co poprzedzało założenie klasztorów bernardyńskich. Zauważmy także, iż podobnego typu fabuły zawarte w *Memoriale ordinis fratrum minorum* (zblizone stopniem szczegółowości relacji, zawierające elementy dialogu itp.) odnoszą się albo już do czasów funkcjonowania wspólnoty obserwanckiej w Polsce, albo do czasów niewiele tylko wcześniejszych. Stosunkowo niedawne w latach pisania kroniki dzieje bernardynów są dla jej autora miarą czasu. Odnotowuje on, iż ściągnięta z Łysicy świątynia fałszywego bóstwa służyła braciom za przykościelną kaplicę *multum annis*, w istocie musiał być to czas nie dłuższy niż dwóch-trzech dziesięcioleci. Wypadnie przeto usytuować działalność omawianej postaci około połowy XV wieku, z możliwością raczej niewielkich obustronnych odchyleń. Nie wydaje się to sprzeczne z „dawnością” zjawiska pojmowaną na sposób bernardyńskiego dziejopisa. Z naszych rozważań wynika, że prorok-eremita osiedlił się po opuszczeniu podnóża Łysicy przez grupę benedyktynów w 1437 r.<sup>22</sup> Jeśli istotnie przybył po nich wspomniany w kronice pustelnik Paweł, to nie zakłócał on w żaden sposób aktywności mieszkańca pustkowiec na szczycie góry. Przyjęta propozycja chronologiczna zdaje się mieć ponadto za sobą argumenty silniejsze od przytoczonych przesłanek. Wiążą się one z kontekstem życia religijnego oraz świadomości i wyobraźni religijnej społeczeństwa żyjącego około połowy stulecia przedreformacyjnego.

Przyjrzyjmy się w pierwszym zbliżeniu odbierającej boskie hołdy postaci z Gór Świętokrzyskich. Przede wszystkim więc bohater opowieści przekazanej przez Jana z Komorowa utożsamiał się z osobą Chrystusa. Był nadprzyrodzonym prorokiem, cudotwórcą, niewątpliwie i kaznodzieją, gdyż wędrowna działalność i przyjmowanie wyznawców w świątyni wymagały jakichś elementów nauczania. Realizował w określony sposób treści ewangeliczne, powołując grono apostołów na czele z Piotrem oraz Marię Magdalenę. Mimo iż źródło mówi o apostołach jedynie w liczbie mnogiej, nie należy wątpić, iż było ich dwunastu: wymagał tego wzorzec ewangeliczny oraz spełnienie oczekiwań wyobraźni wiernych. Na wzór Chrystusa wędrował, odwiedzając siedziby ludzkie. Był organizatorem swego kultu: wznosił świątynię z ołtarzem, na którym zasiadał w pełni chwały (tu zapewne składano mu ofiary). Odprawiał jakieś nie znane nam obrzędy w obecności wybranego grona apostołskiego i wyznawców przybyłych z dolin. Być może, iż nawiązywały one do liturgii kościelnej i w ten sposób zyskiwały większą wiarygodność. Niektóre z wymienionych działań i postaw były wspólne dla całego, bardzo zresztą niespójnego rodu średniowiecznych Mesjaszów. Tradycja otaczania się gronem dwu-

<sup>22</sup> *Klasztory bernardyńskie...*, s. 371.

nastu apostołów sięgała przynajmniej czasów Tanchelma, natchnionego proroka-reformatora z początku XII wieku, a w każdym razie zarzutów wysuwanych przeciw niemu przez kler utrechcki<sup>23</sup>. Uzurpatorzy Chrystusowej boskości bywali cudotwórcami naśladowającymi znane z Ewangelii miracula Zbawiciela<sup>24</sup>. Przekazane w szesnastowiecznym źródle wspomnienie o polskim „pseudoproroku” nie nawiązuje natomiast do tej warstwy wizerunków średniowiecznych Mesjaszów, która akcentowała ich fałszywy splendor zewnętrzny: przywdziewanie drogocennych szat, noszenie na głowach złotych diademów, zasiadanie na srebrnych tronach<sup>25</sup>. Była to tradycja całkowicie obca realiom otaczającym boską postać z drewnianej świątyni górskiej.

*Hic Ihesus* z Gór Świętokrzyskich był Mesjaszem chłopskim. Nie mam tu na myśli jego przynależności społecznej, lecz treść jego działalności oraz środowisko wyznawców. Zgodnie ze świadectwem cytowanego tekstu krążył on po wsiach (*circumibat per villas*) oraz miasteczkach o półwiejskim charakterze<sup>26</sup>; spotkany przez bernardynów jego były wyznawca był mieszkańcem takiej właśnie osady. Jego nadprzyrodzone czyny miały charakter, który by można nazwać meteorologiczno-agrarnym. Zapewne w większości przypadków sprowadzały się one do przepowiadania pogody na czas najbliższy. Dotyczyły więc spraw najżywiej obchodzących rolniczą społeczność wsi i niewiele większych miasteczek, której byt i pomyślność uzależnione były w wielkim stopniu od zjawisk natury. Grady i ulewy stanowiły przecież dobrze znane zagrożenie dla zbiorów z pól, deszcze bywały pożądane wiosną, a szkodliwe w czasie żniw, gwałtowne burze przynosiły groźbę pożarów drewnianych domostw i stodół, w których przechowywano plony. Proroctwa polskiego pseudo-Chrystusa, a pewnie też i jego cuda obejmowały obszar codziennych lęków i na-

<sup>23</sup> List kanoników utrechckich do biskupa Kolonii Fryderyka z 1112 r. w sprawie Tanchelma: *Acta Sanctorum*, t. XXI, 1867, s. 832—833. Zob. także S. Trawkowski, *Między herezją a ortodoksją. Rola społeczna premonstratensów w XII wieku*, Warszawa 1964, s. 56 n.

<sup>24</sup> Hansowi Böhnowi, czczonemu przez tłumy mieszkańców okolic Würzburga w drugiej połowie XV w., przypisywano uzdrawianie chorych, przywracanie wzroku niewidomym i wskrzeszanie umarłych; zob. N. Cohn, *Le fanatiques...*, s. 238.

<sup>25</sup> Praktyki takie wiązano już z postacią Tanchelma. Później w pełni przepychu występować miał m.in. „Jezus Chrystus”, przywódca i kapłan elitarnej grupy swych wyznawców z Kolonii (1325 r.), być może związanej z heretykami „wolnego ducha”. Świadectwa źródłowe przytacza P. Frédéricq, *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae*, t. III, Gent 1906, s. 175.

<sup>26</sup> Wedle klasyfikacji przyjętej przez H. Samsonowicza były to miasta kategorii czwartej (m.in. Nowa Słupia) lub trzeciej (Bodzentyn, Łagów); zob. M. Bogucka, H. Samsonowicz, *Dzieje miast i mieszczaństwa w Polsce przedrozbiorowej*, Warszawa 1986, s. 117.

dziei społeczeństwa rolniczego. Cudowne połowy ryb nawiązywały w sposób oczywisty do wątku ewangelicznego, lecz wpisywały się także w zakres realnych wyobrażeń mieszkańców terenu dość gęsto pociętego siecią rzeczek i górskich strumieni. Nie wiemy nic o cudach uzdrowicielskich; analogie obce każą przypuszczać, iż nie mogło ich zabraknąć w repertuarze działań świętokrzyskiego Mesjasza<sup>27</sup>. Człowiek, którego Jan z Komorowa określił mianem *expertus in astronomia*, zapewne nie posiadał głębszej wiedzy uczonej. Znał natomiast lepiej od swych chłopskich wyznawców znaki i sygnały natury, gdyż w przeciwieństwie do nich dysponował nie tylko zasobem doświadczeń<sup>28</sup>. Przypisać mu można pewien zasób wiedzy „kalendarzowej” oraz jakieś wiadomości z zakresu astrologii. Być może, iż posługiwał się almanachami i prognostykami, krążącymi już wówczas w odpisach na ziemiach polskich<sup>29</sup>. Zawarte w nich były przepowiednie dotyczące pogody, urodzaju, tego, czy wiosna lub lato będą suche, deszczowe, burzliwe itd.<sup>30</sup> Wątpliwe, by ten typ choćby najbardziej powierzchownej wiedzy przysły profeta mógł zdobyć bez otarcia się o instytucję szkoły. Można by domyślać się w nim eks-kleryka, niedokształconego studenta uczelni krakowskiej. Wprawdzie w drugiej połowie XV wieku Johann Böhm, natchniony prostacek, pastuch i grajek z Niklashausen, ratował pola i winnice okolic Würzburga przed klęskami natury, lecz ograniczał się do prośb, zawsze wysłuchiwanym przez jego Ojca w niebie<sup>31</sup>.

Zasięg oddziaływania kultu świętokrzyskiego Mesjasza wypadnie ocenić jako przede wszystkim lokalny, w sensie kilku lub kilkunastu wiejskich i małomiasteczkowych parafii w dobrach biskupów krakowskich oraz, w stosunkowo małej części, w dobrach klasztoru Świętego Krzyża, położonych zarówno w regionie starego, gęstego osadnictwa po północno-wschodniej stronie pasma Gór Świętokrzyskich, jak i na terenie rzadkiego zaludnienia po ich stronie południowo-zachodniej<sup>32</sup>. Był to obszar

<sup>27</sup> Por. przyp. 24.

<sup>28</sup> *Kultura Polski średniowiecznej*, s. 438.

<sup>29</sup> Zob. E. Potkowski, *Książka rękopiśmienna w kulturze Polski średniowiecznej*, Warszawa 1984, s. 226.

<sup>30</sup> Zob. B. Kürbis, *O inspiracji okultystycznej w średniowiecznej wizji dziejów*, [w:] *Świadomość historyczna Polaków. Problemy i metody badawcze*, pod red. J. Topolskiego, Łódź 1981, s. 79 n.

<sup>31</sup> N. Cohn, *Les fanatiques...*, s. 236.

<sup>32</sup> Brak prac dotyczących osadnictwa późnośredniowiecznego na omawianym terenie. Częściowo uwzględniła tę problematykę B. Rzewuska-Kurzeja, *Rozwój sieci parafialnej w prepozyturze kieleckiej w średniowieczu*, „*Nasza Przyszłość*”, t. 59, 1983, s. 69—96.

zasiedlony w połowie XIV wieku przez kilka tysięcy mieszkańców<sup>33</sup>, w stuleciu następnym odpowiednio ludniejszy. Obszar ten nie znał wysp życia miejskiego, nie wytwarzały go bowiem małe oppida z wybijającym się wśród nich pod względem znaczenia Bodzentynem<sup>34</sup>. Na terenie od prawieków gęsto pokrytym lasami, w późnym średniowieczu już silnie przetrzebionymi, wsie i osady rolnicze wcinały się głęboko w puszcze świętokrzyską. Pokrywała ona całe pasmo górskie, lecz tylko miejscami była nieprzebytą<sup>35</sup>. Teren gęstszego zasiedlenia przecinała sieć dróg, częściowo wyznaczających dawne szlaki handlowe, częściowo tworzących własną sieć lokalną<sup>36</sup>. Istniały przejścia łączące ziemie po obu stronach pasma górskiego. Siedziba naszego Mesjasza, znajdująca się na pustkowiu — szczycie porosłej lasami góry stanowiącym gołoborze — nie była zatem niedostępna, a przy tym niezbyt odległa od najbliższych osiedli. Znany nam starzec z miasteczka Nowa Słupia musiał wprowadzić niegdyś pokonywać sporo ponad dwie mile polskie, by dotrzeć do siedziby swego bóstwa, lecz należał chyba do odleglejszych terytorialnie wyznawców. Mamy przeto do czynienia z kultem szerzącym się przede wszystkim wśród chłopskiej ludności podgórskiego regionu. Sądzić też można, iż nie miał on szerszego rozgłosu. Zdążył się chyba bez przeszkód zakorzenić, nim władarz bodzentyński przybył, by wykonać wyrok (odrzuć wszak trzeba przypadkowość jego spotkania z uzurpatorem boskości). Brak wcześniejszych zdecydowanych reakcji ze strony Kościoła wyjaśnić można położeniem ośrodka kultu na styku trzech słabo zaludnionych parafii: Dąbrowy, Dębna i Daleszyc. W sensie przynależności parafialnej była to w istocie „ziemia niczyja”, gdyż pozbawiona skupiska ludności.

Nie można jednak pominąć czynnika nieco zmieniającego nasz obraz Chrystusa osiadłej społeczności chłopskiej. Siedziba jego położona była bowiem w pobliżu szlaku pielgrzymiego, prowadzącego pasem osadnic-

<sup>33</sup> Tak by wynikało z badań T. Ładogórskiego, *Studia nad zaludnieniem Polski XIV w.*, Wrocław 1958, s. 193.

<sup>34</sup> S. Inglot, *Stan i rozmieszczenie...*, s. 45 n.; J. Pazdur, *Dzieje Kielc do 1863 r.*, Wrocław 1967, s. 51.

<sup>35</sup> Odnośnie do szerzej pojmowanego regionu, we wcześniejszych stuleciach, krajobraz naturalny z uwzględnieniem warunków życia mieszkańców przedstawił A. Gieysztor, *Krajobraz międzyrzeczca Pilicy i Wisły we wczesnym średniowieczu*, [w:] *Studia sandomierskie. Materiały do dziejów miasta Sandomierza i regionu sandomierskiego*, Warszawa 1967, s. 11—37. Zob. ponadto: M. Dobrowolska, *Przemiany środowiska geograficznego Polski do XV w.*, Warszawa 1961, s. 85 n. oraz E. i J. Gąsowscy, *Łysa Góra we wczesnym średniowieczu*, Wrocław 1970, s. 18 n.

<sup>36</sup> Dla wcześniejszego okresu zob. T. Wąsowicz, *Sandomierska sieć drożna w wiekach średnich*, [w:] *Studia sandomierskie*, s. 111—132 i mapa nr 4.

stwa do słynnego z relikwi Krzyża Świętego opactwa benedyktynów. Wprawdzie budowa drogi łączącej Świętą Katarzynę ze Świętym Krzyżem miała być dopiero dziełem bernardynów<sup>37</sup>, lecz i wcześniej musiało istnieć jakieś połączenie między obu wzgórzami (korzystała z niego oddzielona grupa benedyktynów, jeśli zachowywała więź z macierzystym domem). Mógł więc nasz prorok przechwytywać choćby małą odnogę strumienia pielgrzymów zdążających do słynnego w Polsce *locum sacrum*; później na większą już skalę taka rola przypadła klasztorowi Świętej Katarzyny. Najwcześniejsze zachowane miracula świętokrzyskie, odnoszące się do początku drugiej połowy XV wieku, wykazują stosunkowo nieduży procent ludności pochodzącej z miejscowości bliskich, położonych wokół pasma Łysogór<sup>38</sup>. Niekoniecznie jednak trzeba w tym widzieć odbicie jej rzeczywistego udziału w pielgrzymkach na Święty Krzyż; w braku szczegółowych badań wszelkie wnioski w tym zakresie są nazbyt pochopne. W każdym razie omawiany kult „pseudoproroka” usytuowany był w terenie o zwiększonej mobilności mieszkańców, goszczącym także przybyszów z innych, niekiedy bardzo odległych regionów kraju, a nawet z ziem nie należących do Królestwa Polskiego.

Był to teren słabo dotąd rozpoznanego oddziaływania klasztoru Świętego Krzyża<sup>39</sup>. Poza doniosłą funkcją *locum sacrum* opactwo na Łysej Górze stanowiło centrum elitarniej kultury monastycznej, ważny ośrodek duszpasterstwa (m.in. poprzez spowiedź pielgrzymów), a także środowisko chłonne dla zjawisk kultury masowej, biorące udział w jej tworzeniu i rozpowszechnianiu. Tu docierały, były zapisywane i niewątpliwie rozchodziły się dalej ustne wątki fabularne, których treść, związana niekiedy z wydarzeniami niedalekimi i niedawnymi, żywo oddziaływała na wyobraźnię mnichów i ludzi świeckich (przypomnijmy *exemplum* świętokrzyskie o grzesznym, rozwiązłym opacie cystersów z Wąchocka, porwanym żywcem przez diabła w obecności licznych świadków)<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> *Klasztory bernardyńskie...*, s. 371.

<sup>38</sup> Zapisy cudów świętokrzyskich włączył do swej książki dziejopis benedyktyński J. Jabłoński, *Drzewo żywota z raju... na Górze Łysiec przesadzone*, Kraków 1737. Próbę ich analizy podjęła E. Szląpek, *Cuda świętokrzyskie na tle dziejów opactwa łysogórskiego*, Kielce 1981 (maszynopis w Archiwum Instytutu Historii WSP Kielce).

<sup>39</sup> Całkowicie przestarzała jest praca J. Gackiego, *Benedyktyński klasztor Świętego Krzyża na Łysej Górze*, Warszawa 1873. Z prac nowych zob. T. M. Trajdos, *Benedyktyjni na Łyscu za panowania Władysława II Jagielly (1386—1434)*, „Roczniki Historyczne”, t. 48, 1982, s. 1—45, oraz uwagi polemiczne M. Derwicha, *Jeszcze o klasztorze łysogórskim w czasach Jagielly*, „Roczniki Historyczne”, t. 50, 1984, s. 185—180.

<sup>40</sup> Z *opowiadań średniowiecznych*, wyd. H. Kowalewicz, Warszawa 1974, s. 20. Zob. także B. Geremek, *Exemplum...*, s. 68 n.

Przestrzeń, w której funkcjonował kult Mesjasza z Łysicy, miała też inne, nie mniej istotne oblicze kulturowe. Składały się na nie bogate tradycje archaicznej kultury miejscowej, z wątkami o metryce przedchrześcijańskiej, poświadczonymi w materiale archeologicznym, źródłach pisanych z XIV i XV wieku oraz w znacznie już później utrwalonych zabytkach folkloru<sup>41</sup>. Wspomniana tradycja narastała przede wszystkim wokół szczytów górskich, uznawanych przez ludność za siedziby sił nadprzyrodzonych, trudno już dziś rozpoznawalnych. Źródła pisane umiejscawiają na Łysej Górze, szczycie o najbogatszych tradycjach podaniowych i najbardziej „folklorogennym”, siedzibę zagadkowych bóstw o imionach słowiańskich, względnie bóstw innych, o imionach zaczerpniętych z antycznej mitologii greckiej i rzymskiej<sup>42</sup>. Długosz przypisywał również miejscowej ludności wierzenia w Cyklopów, którzy na szczycie Łysej Góry wzniesli z gigantycznych głazów swój zamek<sup>43</sup>. Ale niezależnie od zniekształcenia wątków podaniowych erudycją i fantazją różnych autorów, cofania przez nich w pradawne czasy genezy niektórych nazw miejscowych<sup>44</sup> i niezależnie od zaczerpniętych z innych kultur nazw istot mitycznych źródła potwierdzają wiarygodnie trwałość pewnych postaw, motywów oraz żywotność obrzędów i obyczajów, niekiedy z trudem zwalczanych przez Kościół. Karol Potkański wywodził, że połączony z ludowymi zabawami doroczny zielonościwkowy jarmark na Łysej Górze (zakazany przez Kazimierza Jagiellończyka w 1468 r. na prośbę opata świętokrzyskiego)<sup>45</sup> należy wiązać z reliktem pogańskiego święta zwanego Stado<sup>46</sup>. Jeśli opinia ta budzi dziś wątpliwości, to zastanawiać musi za-

<sup>41</sup> Informacje źródłowe przekazują E. i J. Gąssowscy, *Łysa Góra...*, s. 24 n. Zob. także E. Gąssowska, *Uwagi o chronologii i funkcji Łysej Góry*, „Rocznik Muzeum Świętokrzyskiego”, t. IX, 1975, s. 87—111.

<sup>42</sup> I tak np. szesnastowieczny tekst benedyktyński, stanowiący przekład wcześniejszego oryginału łacińskiego, mówi o kulcie trzech „bałwanów”, zwanych: Łada, Boda i Leli, oraz o kulcie pseudo-Diany, zob. *Powieść rzeczy istey o założeniu klasztoru na Łysej Górze bractwy zakonu Świętego Benedykta*, [w:] *Pamiętnik sandomierski*, t. II, Warszawa 1930, s. 490—491. Zob. także E. i J. Gąssowscy, *Łysa Góra...*, s. 24.

<sup>43</sup> Joannis Długosz, *Liber beneficiorum dioecesis Cracoviensis*, t. III, Cracoviae 1864, s. 227; Ioannis Długosii *Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae*, wyd. J. Dąbrowski, liber 1—2, Varsaviae 1964, s. 101 i 255.

<sup>44</sup> Nazwę miejscowości Świętamarza Długosz wywodził z początków chrystianizacji Polski (*Liber beneficiorum*, t. II, s. 462). Zob. na ten temat S. Trawkowski, *Zagadka prepozytury tarskiej*, [w:] *Mente et litteris. O kulturze i społeczeństwie wieków średnich*, Poznań 1984, s. 177.

<sup>45</sup> *Codex diplomaticus Poloniae*, t. III, wyd. J. Bartoszewicz, Varsaviae 1858, s. 444. Przekład polski: J. Gacki, *Benedyktyński klasztor...*, s. 216.

<sup>46</sup> K. Potkański, *Wiadomości Długosza o polskiej mitologii; Święto wiosenne „Stado”*, [w:] *Pisma pośmiertne*, t. II, Kraków 1924, s. 5 n.

warte w dokumencie królewskim stwierdzenie, iż działo się to wszystko *ex consuetudine*. Pojęcie to nie prowadzi wprawdzie ku przeżytkom przedchrześcijańskich obrzędów, ale potwierdza znaczenie tradycji ludowej na omawianym terenie. W zgromadzeniach okolicznej ludności na szczycie Łysej Góry należy zatem widzieć coś więcej niż jedynie wykorzystanie pomyślniej koniunktury handlowej, wynikłej z przybycia pielgrzymich tłumów<sup>47</sup>. Niezależnie od tajemniczych, słabo dotąd wyjaśnionych badaniem bóstw, wierzenia ludowe zapełniały szczyty świętokrzyskie różnymi mitycznymi istotami, z których przynajmniej część miała szanse pochwalenia się średniowiecznym rodowodem. Wprawdzie Łysica zdecydowanie ustępowała pod tym względem Łysej Górze, ale zabytki folkloru i to wzgórze oddają we władanie tajemnych mocy<sup>48</sup>. Szczyty górskie napawały lękiem, lecz zarazem miały moc przyciągania rzesz ludzkich, wiążącą się z dawnym obyczajem i może jakimś reliktem obrzędów. Zakładając swe sanktuarium na górskim gołoborzu „pseudoprofeta” poddawał się w pewien sposób naciskowi tradycji. A może właśnie bliskość domnianego polskiego Olimpu — jeśli funkcjonował on w wierzeniach ludowych jako miejsce prapoczątku — uczyniła bohatera omawianego tekstu także i stwórcą? Nawiązywałby on wówczas do przechowywanego w pamięci zbiorowej archaicznego mitu kreacyjnego. Słowa jego wypowiedziane do „prześladowcy”: „czemuż prześladujesz stwórcę twego?”<sup>49</sup> z trudem poddają się jakimkolwiek innym interpretacjom. Odrzucić bowiem trzeba wpływ heterodoksyjnej mistyki panteistycznej, która na Zachodzie Europy przejawiać się miała w postawach utożsamiania się wybranych jednostek „wolnego ducha” z atrybutami Boga-Stwórcy<sup>50</sup>.

Ubóstwiana, święta postać ze szczytu Łysicy oswajała, a nawet sakralizowała puszcę dla swych wyznawców. Neutralizowała leśny świat tajemnych, budzących lęk sił<sup>51</sup>. Świątynia górską, w której przebywał

<sup>47</sup> Na ten aspekt zjawiska kładzie nacisk J. Kłoczowski, *Zakony na ziemiach polskich w wiekach średnich*, [w:] *Kościół w Polsce*, pod red. J. Kłoczowskiego, t. I: *Średniowiecze*, Kraków 1966, s. 565 n. Słusznie przy tym zauważa M. Derwich, że wspomniany dokument nic nie mówi o obrzędach pogańskich (*Jeszcze o klasztorze...*, s. 169).

<sup>48</sup> Zob. m.in. O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 20: *Radomskie*, cz. 1, Poznań-Wrocław 1964, s. 277.

<sup>49</sup> We wcześniejszej wersji kroniki: „quare persequeris creatorem?” — Jan z Komorowa, *Tractatus*, s. 379.

<sup>50</sup> N. Cohn, *Les fanatiques...*, s. 178.

<sup>51</sup> Nie bez związku z powyższym są rozważania S. Trawkowskiego, *Człowiek wobec lasów w Polsce średniowiecznej*, [w:] *Pamiętnik XII Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich 17—20 września 1979 r.*, cz. I, Katowice 1979, s. 275 n.

lokalny Chrystus ze swymi apostołami, jeśli nawet była skromna i niewielka (można ją było przetransportować ze szczytu do klasztoru bernardyńskiego), oddziaływała na wyobraźnię ludzką jako uprzywilejowana przestrzeń sakralna. Godne uwagi, iż przed „profanacją” tego miejsca cofnął się nawet egzekutor kary: rozlania krwi fałszywego boga dokonał poza ścianami świątyni. Oczywiście w przeciwieństwie do akceptowanych przez Kościół osiadłych w lasach świętych pustelników pseudoprofeta w oczach ludzi spoza kręgu jego kultu pozostawał złą mocą. Włodarz z Bodzenty na widział w nim bluźniercę i oszusta, zakonnicy zapewne także fałszywego eremity, postać surowo ganioną w późnośredniowiecznym piśmiennictwie kościelnym<sup>52</sup>. Tym bardziej że w tradycji bernardyńskiej mieli swoje miejsce „prawdziwi” pobożni pustelnicy: Więclawek i Paweł. Śmierć fałszywego bóstwa przywracała naruszony porządek leśno-górskiej przestrzeni. Jego apostołowie rozbiegli się po lasach i gajach w strachu przed gniewem i karą, ale tę ucieczkę można było także rozumieć jako powrót do miejsc należnych leśnym i górskim demonom.

Złowrogie, szkodzące człowiekowi siły nadprzyrodzone zamieszkiwały świętokrzyskie wzgórza, doliny i lasy, nie unikając także ludzkich osiedli<sup>53</sup>. Książd Siarkowski, dziewiętnastowieczny badacz folkloru omawianego regionu, który skrupulatnie rejestrował różne przejawy tych wierzeń, obserwował również bardzo archaiczną tradycję funkcjonowania we wsiach czarowników-guślarzy, cieszących się ogromnym autorytetem wśród mieszkańców. Uzbrojeni w znajomość tradycyjnych praktyk, rytów i formuł, strzegli ludzi przed złymi mocami oraz zsyłanymi przez nie chorobami, które umieli odpędzać<sup>54</sup>. Byli równocześnie biegłymi znawcami zjawisk przyrody; arsenał doświadczeń pozwalał im przepowiadać pogodę, zaś będące w ich władaniu odpowiednie środki — zażegnywać burze, grady i susze<sup>55</sup>. Działalność naszego Mesjasza trafiała przede wszystkim na grunt już przygotowany. Do swej kreacji zesłanego na ziemię Chrystusa wprowadził elementy znanej i cenionej postaci wiejskiego czarownika-wróżbity. W tej funkcji stawał się łącznikiem między tym, co zrodziła ludowa wersja chrześcijaństwa, a tym, co stanowiło bagaż tradycyjnej kultury miejscowej.

<sup>52</sup> Zob. np. polemikę przeciw fałszywym eremitom w traktacie o zabobonach Mikołaja z Jawora (1405 r.); A. Franz, *Der Magister Nikolaus Magni de Jawor*, Freiburg 1898, s. 169.

<sup>53</sup> W. Siarkowski, *Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc*, cz. 1 [w:] *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*, t. II, Kraków 1878, s. 210 n.

<sup>54</sup> *Ibidem*, oraz *Materiały...*, cz. 2 [w:] *Zbiór wiadomości...*, t. III (*Zażegnania i modlitwy*). Na temat guślarzy zob. także J. Pazdur, *Dzieje Kielc*, s. 15 i 27.

<sup>55</sup> J. Pazdur, *Dzieje Kielc*, s. 27.



Jedyny bliżej nam znany czciciel „Jezusa” z Gór Świętokrzyskich był mieszkańcem miejscowości mającej od dawna kościół parafialny<sup>56</sup>. Pewne jest, iż nie stanowił pod tym względem wyjątku. Omawiany kult narodził się na terenie o dość gęstej jak na warunki polskie sieci parafii, a zatem, uwzględnivszy jeszcze kościoły filialne, stosunkowo silnie nasyconym świątyniami chrześcijańskimi. U schyłku średniowiecza niewiele było osad, zwłaszcza po północno-wschodniej stronie Łysogór, o trudnych z powodu odległości warunkach względnie systematycznego uczestnictwa we mszy niedzielnej<sup>57</sup>. Nie znamy wprawdzie pełnego stanu obsadzenia tamtejszych kościołów klerem, lecz warto zauważyć, iż zjawisko absentyzmu księży w parafiach polskich występowało o wiele mniej dotkliwie niż w wielu krajach Europy Zachodniej lub w sąsiadujących z Polską Czechach<sup>58</sup>. W przypadku łysickiego Mesjasza z pewnością zatem nie mamy do czynienia z kultem „zastępczym”, w tym znaczeniu, by miał się on rozwijać tam, gdzie słabo docierało nauczanie Kościoła.

Powołanie czy też akceptację ludowego Chrystusa należy łączyć z przemianami chrześcijaństwa polskiego w stuleciu przedreformacyjnym. Jednym z najistotniejszych czynników tych przemian w skali krajowej były kazania parafialne, które stopniowo i nie bez trudności trafiały do kościołów wiejskich i małomiasteczkowych<sup>59</sup>. Postanowienia synodów diecezji krakowskiej z pierwszej połowy XV wieku są świadectwem zarówno usiłowań władz kościelnych o wprowadzenie w życie coniedziel-

<sup>56</sup> B. Rzewuska-Kurzeja, *Rozwój sieci parafialnej...*, s. 88.

<sup>57</sup> *Ibidem*, mapy I i II. Istotne dla tego zagadnienia są także informacje i uwagi J. Kłoczowskiego, *Kościół w wiekach średnich na obszarze dzisiejszej diecezji kieleckiej*, [w:] *Księga jubileuszu stulecia diecezji kieleckiej*, Kielce 1986, s. 199 n.

<sup>58</sup> Dane dla czterech dekanatów w początku XVI w., położonych na obszarze późniejszej diecezji kieleckiej, przedstawił J. Kłoczowski, *Kościół w wiekach średnich*, s. 210. Na temat sytuacji w Polsce zob. zwłaszcza E. Włósniewski, *Rozwój organizacji parafialnej w Polsce do czasów reformacji*, [w:] *Kościół w Polsce*, t. I, s. 293 n. Odnośnie do Europy Zachodniej zob. m.in. F. Rapp, *L'Eglise et la vie religieuse en Occident a la fin du Moyen Age*, Paris 1971, s. 212 n.

<sup>59</sup> Sądzę, iż nieco zbyt optymistycznie ocenia zasięg tego kaznodziejstwa ks. J. Wolny, *Kaznodziejstwo*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, pod red. bpa M. Rechowicza, t. I, Lublin 1974, s. 305 n. Oczywiście nie można pomniejszać znaczenia faktu występowania zbiorów kazań w parafiach wiejskich i małomiasteczkowych, zob. także E. Potkowski, *Książka rękopiśmienna*, s. 213 n. Toteż poważną wątpliwość budzi opinia ks. H. Wyczawskiego o pionierskiej roli bernardynów w głoszeniu kazań do ludu poza katedrami, kolegiatami i klasztorami; zob. tenże, *Krótką historia Zakonu Braci Mniejszych*, [w:] *Klasztory bernardyńskie...*, s. 621.

nego wykładu Ewangelii, jak i ostrożności w tym zakresie, wynikłej z braku odpowiednio przygotowanych kaznodziejów<sup>60</sup>. Toteż, jak się wydaje, często przeważała rudymenarna i tradycyjna w formie katecheza, związana z pamięciowym nauczaniem prawd wiary i najważniejszych modlitw<sup>61</sup>. Mimo wszystko upowszechnianie nauczania chrześcijańskiego na szczeblu parafii zbliżało masom wiernych treści ewangeliczne. W XV wieku wśród szlachty i mieszczan spotykało się ludzi dobrze operujących argumentami z Pisma Świętego lub zarzucających księżom nieściłości i błędy w wykładzie Ewangelii. W połowie stulecia rzemieślnik z niewielkiego miasta mógł wytknąć kapłanowi, iż myli on apostołów z uczniami Chrystusa, zaś tych pierwszych nie potrafił dokładnie wymienić z imienia<sup>62</sup>. Ale i w wiejskich społecznościach analfabetów postaci i fabuły ewangeliczne niewątpliwie stawały się lepiej znane niż we wcześniejszych stuleciach, gdy bierny udział w nabożeństwie niedzielnym i świątecznym oraz wypełnianie fundamentalnych nakazów Kościoła stanowiły istotę masowej recepcji chrześcijaństwa<sup>63</sup>. Nie znaczy to oczywiście, by wspomniane przemiany wiązały się z lepszym rozumieniem i odczuwaniem zawartych w Ewangeliach prawd wiary.

Również w środowiskach prostych wiernych następowały procesy interioryzacji religii. Ujawniały się one w różnoraki sposób. Przejawem oswojenia ze świętymi tekstami ewangelicznymi, które przestały już być obce, mogło być ich wykorzystywanie w ludowych benedykcjach i różnych praktykach uznawanych przez Kościół za zabobonne<sup>64</sup>. Ludowe *superstitiones*, znane nam głównie z późnośredniowiecznych kazań, ulegały nalotowi chrystianizacji, a ich czas stapał się z dniami obchodów Bożego Narodzenia, wspomnienia w Kościele Męki Pańskiej itd.<sup>65</sup> Zabytki folkloru potwierdzają te zjawiska dla ziem otaczających Góry Świętokrzyskie<sup>66</sup>. Ale przejawem interioryzacji religii było także i to, że Chrystus, Apostołowie i Maria Magdalena stali się postaciami na tyle bliskimi, by można je było „przywłaszczyć” oraz „wyprowadzić” poza

<sup>60</sup> Teksty te omawia m.in. J. Wolny, *Kaznodziejstwo*, s. 294 n.

<sup>61</sup> J. Wolny, *Z dziejów katechezy*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej*, t. I, s. 203 n.

<sup>62</sup> *Acta Capitulorum nec non iudiciorum ecclesiasticorum selecta*, wyd. B. Ulanowski, t. III, cz. 1 (*Acta iud. eccl. Plocensis*), s. 7 (1450 r.).

<sup>63</sup> Zob. uwagi J. Kłoczowskiego, *Europa słowiańska w XIV—XV w.*, Warszawa 1984, s. 182 n.

<sup>64</sup> Zob. np. Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, wyd. B. Chmielowska, t. II, Warszawa 1979, s. 87.

<sup>65</sup> *Ibidem*, s. 85 n.; zob. również M. Kowalczykówna, *Wróżby, czary i zabobony w średniowiecznych rękopisach Biblioteki Jagiellońskiej*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej”, R. 29, 1979, nr 1/2, s. 6 n.

<sup>66</sup> W. Siarkowski, *Materiały*, cz. 2, s. 6 n.

ściany świątyni. Historia święta ulegała aktualizacji. Nadawano jej życie widzialne i lepiej wyobrażalne. Ludowy Mesjasz spełniał potrzeby zbiorowej dewocji i wyobraźni: tak żywo odczuwane w późnym średniowieczu dążenie do widzenia sacrum i bezpośredniego z nim obcowania. Sacrum zstępowało do wsi, człowiek mógł je spotykać wśród domostw lub udać się na znane powszechnie wzgórze, by ujrzeć święte osoby i oddać im cześć. Źródeł inspiracji należy szukać przede wszystkim w kościele parafialnym. Na wyobraźnię wiernych oddziaływać więc mogło kazanie plastycznie opowiadające o życiu Chrystusa i Apostołów, wpływ wywierać mogły kościelne obrazy, a zwłaszcza malowidła ścienne ukazujące sceny ewangeliczne, może również i jakieś obrzędy o charakterze paraliturgicznym<sup>67</sup>. Być może, iż potrzeby wyobraźni znajdowały podatny grunt w wierzeniach ludowych. W tych ostatnich wędrówki Chrystusa po ziemi nie były czymś niezwykłym. W tekstach ludowych zażegnań z terenów dzisiejszej kielecczyny Chrystus w towarzystwie świętego Piotra lub Panny Marii idzie drogą, przepławia się przez rzekę itp.<sup>68</sup> Śladami owych ziemskich pobytów bywają odcisnięte na kamieniach „boże stopki”<sup>69</sup>. Wpływ miejscowej kultury ludowej, głęboko archaicznej lub już schryścianizowanej, zdaje się wreszcie potwierdzać fakt odrodzenia się samozwańczego Mesjasza na ziemi świętokrzyskiej po długim upływie czasu, w początku XVIII wieku<sup>70</sup>.

Człowiek utożsamiający się z Chrystusem, władający mocą odkrywania tego, co ludziom nie znane, wychodził na przeciw uczuciom powszechnych u schyłku średniowiecza niepokojów o przyszłość. Wprawdzie trudno stwierdzić, w jakim stopniu prostaczkowie podzielali niepokoje intelektualistów o losy wielkich wspólnot: chrześcijaństwa i Kościoła<sup>71</sup>, pewne jest natomiast, iż przejawiali wzmożony lęk o przyszłość własną i bliskich, doczesną i pośmiertną, a także o swoje mienie i o wszystko

<sup>67</sup> W istniejącym stanie badań czynniki te traktuję jedynie jako potencjalne. Gdy idzie wszakże o malowidła ścienne w kościołach parafii otaczających Łysogóry, wszelkie przypuszczenia pozostają zawieszony w próżni, nie zarejestrowano bowiem żadnych zabytków; *Gotyckie malarstwo ścienne w Polsce*, pod red. A. Karłowskiej-Kamzowej, Poznań 1984, s. 200—211 (Małopolska).

<sup>68</sup> W. Siarkowski, *Materiały*, cz. 2, s. 52 n. Zob. ponadto L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1986, s. 217 n.

<sup>69</sup> Zob. J. Banaszkiwicz, *Fabularyzacja przestrzeni. Średniowieczny przykład granic*, „Kwartalnik Historyczny”, t. 86, 1979, nr 4, s. 990; L. Stomma, *Antropologia kultury...*, s. 218.

<sup>70</sup> Zob. bardzo interesujący artykuł ks. J. Kracika, *Praktyki religijno-magiczne na Górze Witostawskiej w czasie epidemii 1708 r.*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, t. XXII, 1975, z. 4, s. 149—158.

<sup>71</sup> Zob. B. Geremek, *Geografia i Apokalipsa: Pojęcie Europy u Jakuba z Padaryża [w:] *Mente et litteris**, s. 253—261.

co składa się na ludzkie bytowanie. Nie darmo polscy kaznodzieje ganili zarówno udawanie się o pomoc do magów, wróżbitów i starych kobiet, jak i korzystanie z domowych, powszechnie dostępnych technik przepowiadania przyszłości<sup>72</sup>. „Pseudoprofeta” był właśnie wykwalifikowanym specjalistą w omawianej dziedzinie. Mógł także stanowić remedium i ratunek wobec różnych ludzkich nieszczęść i strapień; nie wiemy, czy nie przybywali do niego ci, których nadzieje nie zostały spełnione na Świętym Krzyżu lub w innych miejscach słynących łaskami. Zapisywane miracula, również świętokrzyskie, mówią niekiedy o jednostkach bezskutecznie odwiedzających uprzednio inne sanktuaria<sup>73</sup>, nie wspominają natomiast o tych, którzy poszukiwali cudu poza Kościołem.

Nie wydaje się, by pomyślną koniunkturę dla działalności i powodzenia mieszkańca szczytu Łysicy stanowiła atmosfera psychiczna towarzysząca nierzadkim w piętnastowiecznej Polsce nawrotom epidemii śmiertelnych chorób<sup>74</sup>. Analizowane źródło nie wspomina o niczym charakterystycznym dla postaci ratującej ludzi przed zagładą lub będącej orędownikiem zbiorowej pokuty<sup>75</sup>.

Od człowieka — bóstwa z Gór Świętokrzyskich nie oczekiwano również zmiany rzeczywistości ziemskiej lub ukarania złych i wprowadzenia sprawiedliwych do grona wspaniale wynagrodzonych. Nie zapowiadał on ani dnia Sądu Ostatecznego i końca świata, ani też żadnych wielkich przemian w Kościele i społeczeństwie. Jemu i jego wyznawcom obce były inspirowane Apokalipsą i późniejszymi dziełami historiozofów koncepcje milenarystyczne<sup>76</sup>. Nie był przywódcą i prorokiem którejkolwiek hermetycznej wspólnoty jedynych prawdziwych chrześcijan predestynowanych do zbawienia. W przeciwieństwie do pozornie analogicznych postaci z Zachodu nie zetknął się nigdy, również pośmiertnie, z zarzutem powołania do życia nowej sekty lub udziału we wspólnocie już uprzednio

<sup>72</sup> Zob. m.in. Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, t. II, s. 86, 91 n.

<sup>73</sup> J. Jabłoński, *Drzewo żywota*; zob. także E. Szląpek, *Cuda świętokrzyskie*.

<sup>74</sup> Zob. M. H. Maewicz, *Zjawiska przyrodnicze w relacjach dziejopisarzy polskiego średniowiecza*, Wrocław 1980, s. 145 n.

<sup>75</sup> Rolę taką pełnił Konrad Schmid (Conradus Faber), Mesjasz flagellantów z Turynii w połowie XIV w.; Zob. N. Cohn, *Les fanatiques...*, s. 138 n.; M. Erbstößer, *Sozialreligiöse Strömungen im späten Mittelalter*, Berlin 1970, s. 72 n. Nie inna też rola przypaść mogła wspomnianemu uprzednio Grzegorzowi z polskich lasów (zob. przyp. 17).

<sup>76</sup> Zob. istotny artykuł R. E. Lenera, *Medieval Prophecy and Religious Dis-sent*, „Past and Present”, 72, 1976, s. 4—24.

potępionej przez Kościół. Wszystko to bardzo oddala jego powinowactwo z całym rodem późnośredniowiecznych Mesjaszów.

„Jezus” z Gór Świętokrzyskich był zjawiskiem kultury religijnej społeczeństwa chłopskiego, znajdującego się dopiero w trakcie procesu pogłębiania chrystianizacji<sup>77</sup>. Społeczeństwa z pewnością nie douczonego pod względem religijnym, nie rozumiejącego podstawowych prawd wiary, lecz objawiającego już swe potrzeby kultowe nie zaspokojone w Kościele. W dewocji chłopskiej w XV w., również na ziemiach polskich, występowały wyraźnie cechy samowystarczalności; bez udziału kleru odbywały się ludowe benedykcje, wiosenne obchodzenie pól z krzyżem, schrystianizowane ryty inicjujące prace na roli. Można sądzić, iż kult oddawany samozwańczemu Mesjaszowi dla wielu ludzi nie wykluczał udziału w kulcie sprawowanym w kościołach, podobnie jak udziałowi temu nie sprzeciwiały się różnorakie praktyki magiczne i ludowe obrzędy, osądzone przez teologów jako grzeszne, pogańskie, świadczące o poszukiwaniu dobra poza jedynym Bogiem. Świętokrzyski „Jezus” był wytworem chrześcijaństwa głęboko synkretycznego.

Postać typu „fałszywego Mesjasza” tkwiła głęboko w kulturze średniowiecznej, choć jak wspomniano, również i na ziemiach polskich jej życie nie skończyło się wraz z tą epoką. Odradzając się w czasach nowożytnych okazywała różne oblicza. W fabule stanowiącej chyba wędrowny wątek literacki, wprowadzonej przez Marcina Bielskiego do jego *Kroniki polskiej*, postać taka objawia się jako świadomy oszust, a nawet lotrzyk żerujący na łatwowierności ludzkiej i nie cofający się przed przestępstwem<sup>78</sup>. Ale nawet jeśli opowieść Bielskiego jest istotnie jedynie barwnie zrealizowanym wątkiem piśmiennictwa, to i w niej odnaleźć przecież można świadectwa rzeczywistości mentalnej określonego czasu, a także dowód trwałości pewnych ludzkich postaw. Przypomnijmy, iż we wspomnianej fabule prosta szlachcianka ze Śląska, ofiara zemsty wędrownego „zbawiciela”, tłumaczyła sobie nieszczęścia, które dotknęły jej dwór, tym, „iżem niewdzięcznie przyjęła Chrystusa z apostoły jego”<sup>79</sup>.

#### Le Messie des Montagnes de Sainte-Croix

Dans la chronique du bernardin (franciscain observant) Jan de Komorowo, terminée en 1536, dans le fragment consacré au couvent de Sainte-Catherine dans les

<sup>77</sup> Na temat chrześcijańskiej penetracji wsi w późnym średniowieczu zob. J. Kłoczowski, *Europa słowiańska...*, s. 184 n.

<sup>78</sup> Marcina Bielskiego *Kronika Polska*, Warszawa 1764, s. 455—456.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

Montagnes de Sainte-Croix (Petite-Pologne), se trouve l'histoire d'un Messie auto-proclamé, à qui les habitants de cette région submontagneuse rendaient un culte divin. L'anecdote elle-même, passant de bouche à oreille, constituait dans la chronique un élément de la „préhistoire” du couvent des bernardins (fondé à proximité du lieu où avait précédemment régné l'anti-sacré). Elle contient aussi des éléments appartenant aux motifs connus des chroniques médiévales. L'activité du pseudo-Christ doit être située au milieu du XV<sup>e</sup> s. Il était le Messie de la population agricole des villages et bourgades entourant la chaîne montagneuse. Ses prophéties portaient surtout sur le temps qu'il devait faire et les phénomènes de la nature. Mettant en oeuvre le modèle évangélique (l'élection des apôtres et de Marie-Magdeleine, enseignement itinérant, pèches miraculeuses), la figure en question frappait l'imagination de la collectivité rurale soumise au déclin du Moyen Age à une christianisation intense. L'on observe le phénomène de l'intériorisation des contenus évangéliques. Le culte du „faux Messie” s'est développé sur un territoire de très ancienne colonisation, aux riches traditions de culture populaire locale. Les monuments de la littérature et du folklore confirment la présence de croyances et de pratiques spécifiques de la région montagneuse. Dans les croyances et l'imagination de la population paysanne, les éléments profondément traditionnels fusionnaient avec les chrétiens; la figure du mont Łysica s'identifiant au Christ assumait en même temps la fonction de sorcier populaire à qui n'était pas étranger le savoir sur la nature et étaient familières les techniques de sa maîtrise.

A la différence des „faux Messies” de l'Europe Occidentale, le „pseudo-prop-hète” polonais n'appelait pas à la pénitence universelle, n'annonçait pas la fin du monde ni aucun grand changement qui attendrait l'humanité.