

STANISŁAW BYLINA
(Warszawa)

OBRAZ ZAŚWIATÓW W CHRZEŚCIJAŃSTWIE ZACHODNIM U SCHYŁKU ŚREDNIOWIECZA

W większości wersji popularnego u schyłku średniowiecza utworu literackiego *Dialogus Magistri Polycarpi cum Morte* wszechwładna Śmierć osąca ludzi w sposób bardzo prosty: dobrych kieruje do nieba zaś złych do piekła¹. W niektórych jednak redakcjach wspomnianego tekstu ów surcwy dualizm pośmiertnego losu duszy ludzkiej ulega złagodzeniu, ustępując wyrokowi bardziej zróżnicowanemu. Udziałem dobrych staje się wówczas królestwo niebieskie, złych piekło, średnio dobrych czyściec, zaś nieochrzczonych dzieci otchłań — limbus² (zwana zazwyczaj limbus puerorum, rzadziej limbus infantium). Czternastowieczna śmierć ujawnia wówczas dbałość o teologicznie poprawne przedstawienie struktury zaświatów zachodniego chrześcijaństwa, zgodne z wiedzą eschatologiczną uformowaną we wcześniejszych stuleciach. Znane jej są bowiem te same receptacula animarum, które w swych dziełach wymieniali wielcy teologowie XIII w. (Tomasz z Akwinu, Bonawentura, Albert Wielki)³; moralizatorska wymowa utworu pozwoliła pominąć w nim kolejne, ostatnie już receptaculum — opustoszałą otchłań starotestamentowych proroków wyzwolonych przez Chrystusa (limbus patrum). System czterech lub pięciu miejsc pośmiertnego pobytu dusz ludzkich funkcjonował przede wszystkim w uczonych dziełach teologów. Pojawiał się także, chociaż raczej rzadko, w warstwie upowszechniania wiedzy o zaświatach: kazaniach, przedstawieniach plastycznych i przeznaczonych dla szerszej rzeszy odbiorców utworach literatury religijnej. U progu schyłkowego średniowiecza (w końcu XIII lub na początku XIV w.) pamiętał o nim twórca fresków katedry w Salamance, grupując dusze pozbawione rajskiej radości w czterech nierównej wielkości podziemnych grotach — otchłaniach⁴. Ale chronologicznie bliska tym malowidłom poetycka wizja *Boskiej komedii* Dantego podporządkowywała już limba głównemu obszarowi kary wiecznej. Wielki florentyńczyk wnosząc zwartą, logiczną konstrukcję zaświatów subtelnie usuwał przeszkody ich trójdzielnego schematu złożonego z piekła, czyścica i raju. Pozostawał w tej mierze zgodny z ofi-

¹Cz. Pirożyńska, Łacińska „Rozmowa Mistrza Polikarpa ze śmiercią”. *Dialogus Magistri Polycarpi cum Morte*, [w:] *Średniowiecze. Studia o kulturze* (pod red. J. Lewańskiego), t. III, Wrocław 1966, s. 154, 166.

²Ibidem, s. 173: Unde ego mitto bonos coram me transire ad regnum celorum, malo a tergo ad infernum, mediocres bonos ad dexteram sive ad purgatorium, non baptizatos infantes ad sinistram sive ad limbum”

J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris 1981, s. 363, 340, 345.

⁴Reprodukcja fresku: ibidem, il. 2; komentarz, s. 495.

ejalną nauką Kościoła Rzymskiego, potwierdzoną późniejszymi wypowiedziami papieża (zwłaszcza konstytucją „Benedictus Deus” Benedykta XII z 1336 r.). Także i w następnym stuleciu dyskusje z kościołem wschodnim podtrzymywały i formowały doktrynę trzech miejsc eschatologicznych, jeśli nawet, jak miało to miejsce na soborze florenckim (1439 r.), poszukiwano kompromisu z niechętnymi nauce o czyścicu „Grekami”⁵.

Późne średniowiecze odziedziczyło więc w spadku po wcześniejszych wiekach określony schemat zaświatów, w zasadzie trójdzielny, lecz dopuszczający przyznanie autonomii wspomnianym uprzednio otchłaniom. Wahania w tym względzie nie były zresztą czynnikiem podważającym uznaną doktrynalnie konstrukcję. Również w wyobraźni wiernych obraz tamtego świata nie zmieniał się w sposób istotny, gdy z tekstów kazań lub fresków kościelnych oprócz piekła, czyścica i raju poznawali oni ponadto mało zazwyczaj wyraziste podziemne przestrzenie. Schemat trójdzielny, choć silnie tkwiący w warstwie nauczania oraz w wierzeniach i świadomości mas chrześcijańskich, nie był przecież wolny od zagrożeń. Spotykało się z nimi zwłaszcza jego pośrednie, a zarazem najmłodsze ogniwo — czyściec. Purgatorium, miejsce kary przemijającej, utrwalone w wiedzy teologicznej od schyłku XII w., w późniejszym średniowieczu przeżywało szczyty tryumfu w wierzeniach i praktykach religijnych⁶, lecz zarazem ponosiło kosztą swej popularności. Heretycka negacja miejsca pośredniego, obierająca jako główny cel ataku ideę wstawiennictwa za duszami pokutującymi, zdawać się mogła dla nauki o czyścicu nie nazbyt dotkliwą; dopiero protestantyzm miał ujawnić jej znaczenie. Zresztą nie w dziedzinie doktryny, lecz w warstwie wyobraźni należy upatrywać słabiej broniące się pozycje trójdzielnego systemu zaświatów. Prawowierni chrześcijanie XIV i XV w. z trudem wyobrażali sobie odrębność miejsca pośmiertnej kary przemijającej. Co więcej, podstawowe narzędzia przekazu prawd religijnych nader często jak gdyby zapominały o istnieniu trzeciego rozwiązania poza wieczną radością i wieczną męką. Dualizm eschatologiczny nie przestawał ciążyć na wyobraźni ludzkiej, a idea Bczego sądu indywidualnego nie zdołała go przewyciężyć. Tak żywe w sztuce gotyku sceny Sądów Ostatecznych⁷ niechętnie dopuszczały motyw wyzwolenia pokutników czyścicowych, rozbijający tradycyjny schemat podziału na potępionych i zbawionych.

⁵ *De purgatorio disputationes in Concilio Florentino habitae*, ed. L. Petit, G. Hofmann, Roma 1969.

⁶ J. Le Goff zamyka swe rozważania nad rozwojem idei czyścica analizą *Boskiej Komedi* Dantego i jedynie sygnalizuje dalsze jej dzieje (*La naissance*, op. cit., s. 481 n). Dla późnego średniowiecza ważna jest praca J. Chiffolleau, *La comptabilité de l'au-delà; les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age*, Rome 1980. Odnośnie do terenu Europy Środkowo-Wschodniej zob.: S. Bylina, *Czyściec u schyłku średniowiecza*, „Kwartalnik Historyczny” 1983, nr 4, s. 729–744.

⁷ Zob. m. in. A.-M. Cocagnac, *Le Jugement Dernier dans l'art*, Paris 1955

Zbiorowa wyobraźnia eschatologiczna ulegała wreszcie wpływom postaw i wierzeń tradycyjnych, mających niekiedy bardzo odległą metrykę. Wierzenia ludowe, jeśli nie podważały trójdzielnego systemu zaświatów, to osłabiały ich podziały i granice oraz ustalały własne relacje między mieszkańcami tamtego świata a żyjącymi na ziemi. Toteż późnośredniowieczny obraz zaświatów nadal kształtował się w obszarze styku nauczania kościelnego z wierzeniami i wyobrażeniami popularnymi.

Dwa końcowe stulecia średniowiecza odziedziczyły po czasach wcześniejszych bogaty kapitał wiedzy i wyobrażeń o miejscach pośmiertnej kary i nagrody. Czerpały z niego obficie, odwołując się w różnych formach upowszechniania treści eschatologicznych do dzieł wczesnych Ojców Kościoła, dawnych legend, tekstów wizji zaświatów pochodzących z XII i XIII w. oraz do budujących przypowieści — exemplów zapisywanych szczególnie gorliwie w XIII stuleciu. Nie można wprawdzie odmówić omawianej epoce inwencji w tworzeniu nowych wizji tamtego świata, a zwłaszcza miejsc kary pośmiertnej, lecz posługiwała się ona najchętniej starym budulcem wykorzystywanym teraz dla wznoszenia konstrukcji bogatszych w szczegóły i środki oddziaływania na uczucia i wyobraźnię ludzką.

Jest pewne, iż w XIV i XV w. zaświaty zbliżyły się ku żyjącym. Zbliżyły się wraz z wizją śmierci ludzkiej, żywiej teraz odczuwalnej i wyobrażalnej na całym obszarze chrześcijaństwa zachodniego. Zetknięcie ze zjawiskiem masowej śmiertelności w czasie wielkiej zarazy w połowie XIV w., a później w wyniku spustoszeń wojennych i głodu stworzyło, zwłaszcza na zachodzie Europy, klimat mentalny sprzyjający wizji śmierci i uczuciom lęku przed karami pośmiertnymi. Wyobrażenia dotyczące spraw ostatecznych człowieka poczęły wszakże przenikać również i te regiony kontynentu, które w mniejszym stopniu niż Zachód odczuły kęsy biologiczne oraz inne przejawy masowych zagrożeń. Wizje tamtego świata, szczególnie wizje kar pośmiertnych, choć mniej intensywnie niż na Zachodzie zyskiwały miejsce w kulturze religijnej krajów Europy Środkowo-Wschodniej i Skandynawii, a więc ziem, w których poprzednio dydaktyka kościelna bardzo rzadko odwoływała się do wyobraźni eschatologicznej. Rozwój cywilizacyjny tych krajów w XIV i XV w., ich okcydentalizacja oraz wzmożony wysiłek chrystianizacyjny kościołów krajowych⁸, ułatwiały przenoszenie treści i wyobrażeń eschatologicznych z Zachodu; wchłaniane przez wiernych ulegały one asymilacji z wierzeniami i wyobrażeniami miejscowymi.

Sztuka późnego gotyku okazała się obok kaznodziejstwa masowego niezwykle istotnym i skutecznym nośnikiem wyobrażeń o tamtym świecie. Szczególnie doniosła rola przypadła malowidłom ściennym, dostępnym

⁸ W odniesieniu do szeroko pojmowanej Europy Środkowo-Wschodniej zjawiska te przedstawił J. Kłoczowski, *Europa słowiańska w XIV - XV wieku*, Warszawa 1984.

nym i zrozumiałym ilustracjom do kazań o sprawach ostatecznych. Freski gotyckie zdolne przedstawić rozbudowany, obfitujący w szczegóły obraz zaświatów przemawiały również językiem symboli, z których przynajmniej część — jak można sądzić — była powszechnie znana. Ukazywały więc piekło w postaci rozwartej paszczy potwora — Lewiatana wchłaniającej potępieńców⁹. Sięgały do starego motywu świątyni symbolizującej niebo¹⁰ oraz do innych upowszechniających się znaków miejsca wiecznego wynagrodzenia. Teksty pisane, również w językach narodowych, pozostawały nadal bardziej elitarnym narzędziem upowszechniania. Nie od razu zmienił ten stan rzeczy wynalazek druku; jeśli uczynił on bardziej intensywnym przekaz wyobrażeń o zaświatach, to przede wszystkim poprzez odbitki ksylograficzne. Obraz coraz częściej jednak czerpał inspiracje z tekstów literackich; już nie tylko z dawniejszych wizji wschodnich, lub późniejszych irlandzkich, zapładniających rzeźbę XIII w., lecz także z dzieł niedawnej proweniencji. Czternastowieczne malarstwo ściennie we Włoszech, zwłaszcza sceny mąk piekielnych, zaczęło nawiązywać do artystycznej wyobraźni Dantego¹¹. Ale obraz przed burzycielem konwencji Hieronimem Boschem pozostawał przede wszystkim plastycznym wykładnikiem uproszczonej wiedzy teologicznej. Ten, który znany jest jako Koronacja Dziewicy Marii z Villeneuve-lès-Avignon (1461 r.) przekazuje pełne wyobrażenie zaświatów złożonych z unoszącego się w przestworzach dworu niebieskiego oraz z podziemnego piekła, czyścica i otchłani dziecięcej¹². Wspomniana wizja, starająca się przestrzegać wymogi doktryny, określała granice i drogi relacji między poszczególnymi receptacula animarum a ziemią, między Kościołami tryumfującym, cierpiącym i walczącym. Ukazana postać kapłana odprawiającego w ziemskiej świątyni mszę za zmarłych wyrażała zgodną z nauką katolicką postawę żyjących wobec tych, którzy odeszli z tego świata. Aniołowie zabierający dusze czyścicowe do nieba, wyzwolone już dzięki ludzkim modlitwom, wytyczali właściwą drogę migracji w systemie zaświatów.

XIII wiek ustalił granice zaświatów i chociaż nie był wolny od pewnych wahań w tym względzie zlokalizował poszczególne przestrzenie

⁹ Wspomniany motyw należał do dość często występujących w sztuce różnych krajów zachodniego chrześcijaństwa w XIV-XV w. Na ziemiach polskich można go spotkać we wrocławskim tryptyku Legendy św. Jadwigi zob. A. Karłowska-Kamzowa, *Malarstwo gotyckie Europy Środkowo-Wschodniej*, Warszawa-Poznań 1982, s. 107. Uprzywilejowaną formę przedstawiania piekła stanowił on w Skandynawii; zob. m. in. H. Cornell, S. Wallin, *Stockholmer Malerschulen des 15 Jhd.*, Stockholm 1961, tabl. 15; tychże, *Kirchenmalereien von Johannes Iwan*, Stockholm 1957.

¹⁰ Zob. m. in. E. Lamirande, *Jérusalem Céleste*, [w:] *Dictionnaire de Spiritualité*, t. VIII, Paris 1974, kol. 954 i nast. Por. także: J. Poeschke, *Paradies*, [w:] *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. III, Rom-Freiburg-Basel-Wien 1971, s. 375-382.

¹¹ M. Vovelle, *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris 1983, s. 138 n.

¹² Reprodukacja i analiza omawianego przedstawienia ikonograficznego: ibidem, s. 138 oraz G. et M. Vovelle, *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du purgatoire XV^e - XX^e*, Paris 1970, il. 2.

eschatologiczne. Stulecia następne przejęły i upowszechniły ów system, czerpiąc dowody zwłaszcza z dzieł Tomasza z Akwinu. Teologowie i kaznodzieje XIV i XV w. na ogół nie mieli wątpliwości, iż piekło znajduje się najgłębiej pod ziemią, w jej centrum¹³, zaś wyżej od niego położone są czyściec i limbus puerorum. Nauczali wiernych o niebie zawieszonym wysoko w przestworzach; węgierski franciszkanin Pelbartus z Temeszwara zapewniał słuchaczy swych kazań, iż coelum empireum góruje nad wszystkim, przeciwieście także istniejący niegdyś raj ziemski był położony na szczytach gór¹⁴. Malarstwo późnego średniowiecza próbowało oddawać położenie miejsc eschatologicznych, choć nie mogło uwidocznic dystansu je dzielącego. Piekło i czyściec stawały się przeto przepaściami lub zagłębieniami dobrze widzialnymi z powierzchni ziemi, niebo w scenach Sądu Ostatecznego zawisało nisko nad głowami zmartwychwstałych.

Obraz wraz z innymi instrumentami nauczania chrześcijańskiego wykazywał troskę o zabezpieczenie izolacji poszczególnych miejsc pobytu dusz ludzkich. Późne średniowiecze zamykało raj obronnym murem, ścianami zamku lub świątyni, ogrodzeniem lub gęstwą drzew. Nakładało kratę na otwór czyścica, wzmacniało wrota wyjściowe z otchłani piekielnej lub ustawiało przy niej diabelskie stráže. Przypominano dawne dydaktyczne wędrówki po zaświatach, lecz rzadziej przedsiębrano nowe. Ta, którą odbywał Dante ze swym przewodnikiem Wergiliuszem, była zbyt trudną i zbyt odmienną od dawnych wzorców, by mogła zachęcać do naśladowania. Podróżnik z połowy XIV w. rycerz Georgius udał się do podziemnego świata duchów przez irlandzkie wrota czyścica świętego Patryka¹⁵, toteż poznawał pozaziemską rzeczywistość bliższą dawnym wizjom nordyckim niż tej, którą odkryli później wędrowcy z Italii. Zdarzały się również podróże nielegalne i obce prawowiernym chrześcijanom. W wierzeniach waldensów z Europy Środkowej odbywali je kapłani — apostołowie tej wspólnoty udający się na pewien czas po mądrość do raju¹⁶. Gdy przechodzili koło piekła (widocznie niezbyt odległego od miejsca wiecznej nagrody), słyszeli dochodzące stamtąd wołania i jęki potępionych. Ci, którzy nauczali wiernych o sprawach ostatecznych często odnosili się także nieufnie do opowieści o przybyszach z tamtego świata, choć nie potrafili wyzwolić wyobraźni ludzkiej od obecności owych zjaw na ziemi. Niekiedy zresztą dzielili te wierzenia i wyobra-

¹³ Zob. np. wywód polskiego teologa i autora zbiorów kazań z pierwszej połowy XV w. Mikołaja z Błonia: *Sermones venerabilis magistri Nicolai de Blony de tempore*, Argentine 1498, k. 190^r.

¹⁴ *Sermones pomerii fratris Pelbarti de Themeswar... de tempore*, Hagenau 1498, kazanie XV na 2 niedzielę po Wielkanocy.

¹⁵ *Visiões Georgij*, ed. L. L. Hammerich, *Historisk — filologiske Meddelelser udgivne af det kgl. Danske Videnskabernes Selskab*, t. XVIII, nr 2, Kopenhavn 1930-1931. Zob. także późniejszą przeróbkę czeską tego tekstu (z końca XIV lub z pierwszej połowy XV w.): *Jiřikovo vidění*, [w:] *Próza českého středověku*, ed. J. Kořár, M. Nedvědová, Praha 1983, s. 205-232.

¹⁶ *Quellen zur Ketzergeschichte Brandenburgs und Pommerns*, herausgegeben von D. Kurze, Berlin-New York 1975, s. 241 i nast.

żenia z masami wiernych. W połowie XV w. kanonik z Tournai, autor podręcznika egzorcysty, dokładnie wiedział, jakie pytania warto i należy stawiać potępionemu, a jakie przybyszowi z czyśćca¹⁷.

W wierzeniach i wyobraźni ludowej dusze zmarłych niechętnie pozwalały się zamykać w miejscach kary lub pokuty. W różnych regionach zachodniego chrześcijaństwa przybywali na ziemię groźni potępienci, upiory zawsze przerażające żywych, a czasem im szkodzące, potomkowie tych zjaw, które z terenów niemieckich znał i opisywał w początku XIII w. Cezariusz z Heisterbachu¹⁸. Mniej niebezpieczni zaświatowi przybysze o nieustalonej dokładnie proveniencji domagali się u ludzi im bliskich pomocy w swych potrzebach materialnych. W wioskach francuskich u podnóży Pirenejów przychodzili do swych dawnych domów, by ogrzać się, posilić i napić wina¹⁹. Mogli pozostawać niewidzialnymi dla żywych, lecz odczuwano realnie ich istnienie. Wierziono, iż człowiek, który biegnie lub wykonuje nazbyt gwałtowne ruchy może potrafić i przewrócić owe błakające się po ziemi dusze²⁰. Na drugim krańcu zachodniego chrześcijaństwa, na ziemiach polskich, zjawy z chłodnych widocznie zaświatów pragnęły ogrzać stopy w ciepłe rozpalanych dla nich ognisk i spożyć resztki ludzkiego pożywienia²¹. Wszyscy ci przybysze nader często stykali się na ziemi z zakazami ze strony autorów traktatów teologicznych i duszpasterskich, kaznodziejów i inkwizytorów, nie wiedząc o tym, że prawo do migracji z zaświatów mają tylko te zjawy, które poprzez dawne, kaznodziejskie exempla ostrzegają żywych przed grzechem i karą. A także nieporównanie od nich godniejsze dostojne postacie świętych przybywające z nieba, by ukazać się wybranym w wizjach sennych.

W warstwie przekazu kierowanego ku masom chrześcijańskim późnośredniowieczne zaświaty nie wyrzekały się swego materialnego charakteru, co więcej ich realia stały się bardziej plastyczne i jak gdyby bardziej odczuwalne za pomocą zmysłów. Gotyckie malowidła ścienne sięgały po znane powszechnie elementy środowiska naturalnego i ludzkiego. Pojawiły się bardziej różnorodne i apetyczne owoce w rajskim ogrodzie, ptaki pływające po fosie otaczającej rajski zamek, ryby w czyścowym

¹⁷ Fragmenty tekstu przytacza J. Delumeau, *La peur en Occident (XIV^e - XVIII^e siècles)*, Paris 1978, s. 79.

¹⁸ Zob. m. in. E. Potkowski, *Dziedzictwo wierzeń pogańskich w średniowiecznych Niemczech*. Defuncti vivi, rozdz. IV, Warszawa 1973.

¹⁹ *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier (1318 - 1325)*, ed. J. Duvernoy, t. I, Toulouse 1965, s. 139.

²⁰ Ibidem; zob. również H. Neveux, *Les lendemains de la mort dans les croyances occidentales (vers 1250 - vers 1300)*, „Annales E.S.C.”, XXXIV, 1979, Nr 2, s. 247.

²¹ Świadectwa tych wierzeń znaleźć można m. in. w kazaniach Stanisława ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, wyd. B. Chmielowska, t. II, Warszawa 1979, s. 90. Zob. także J. Bystroń, *Kultura ludowa*, Warszawa 1937, s. 150 oraz A. Brückner, *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej*, t. I, Warszawa 1902, s. 49 nn.

jeziorze²². Zwracając się do wyobraźni odbiorców zaświaty wyposażono w realia po części zbierane z wcześniejszych opisów, literatury wizyjnej i tradycji artystycznej, po części w realia nowe, zaczerpnięte z rzeczywistości świata współczesnego. Zwracając się ku ich uczuciom odwoływano się do zjawisk znanych i doświadczanych na ziemi. Akcentowany w dziełach teologów duchowy charakter pośmiertnych cierpień i radości bez przekonania i chyba mało skutecznie próbowano przełożyć na język wulgaryzacji. W XIV w. chcieli to osiągać mistycy. Pochłonięci ideą doskonałości wewnętrznej, możliwej do uzyskania już za życia, przenosili swe wyobrażenia do wizji tamtego świata. Według Jana Taulera, jednego z najwybitniejszych wyrazicieli mistyki dominikańskiej w Nadrenii, cierpienia pośmiertne polegały na niemożności realizowania unii mistycznej z Bogiem²³.

Wizja kary wiecznej, oczekującej nieprzejednanych grzeszników, już we wcześniejszych stuleciach bardziej plastyczna i przekonująca od wizji wiecznego wynagrodzenia w XIV i XV w. umocniła swą przewagę. Pozornie w wyobrażeniach piekła nie zaszły wielkie zmiany Trwał nieprzerwany dialog między obecną wśród części teologów i duszpasterzy tendencją do wysunięcia na plan pierwszy motywu pozbawienia wizji błogosławionej (a więc możliwości bezpośredniego oglądania Boga) jako kary podstawowej i najdotkliwszej a wizją cierpień cielesnych i różnorodnych tortur, którym poddani zostaną potępieni. „Wielu boi się męki w piekle, ale ja wam mówię, iż większą męką jest to, że się nie widzi oblicza swego Zbawiciela” — zauważał w drugiej połowie XIV w. austriacki kaznodzieja Konrad z Waldhausen²⁴. Nadreński mistyk Henryk Suso próbował przedstawić piekło jako miejsce nieustannego smutku, trwogi i rozpaczki związanej z trwałym odłączeniem od Boga oraz od najbliższych członków naturalnej rodziny²⁵. W następnym stuleciu Bernardyn z Sieny poszukując równowagi między dwoma aspektami wiecznego cierpienia zestawiał osiemnaście kar duchowych z osiemnastoma karami cielesnymi²⁶. Ale tylko wymieniając te ostatnie wykazywał inwencję i unikał powtórzeń. Trudno stwierdzić, iż wszelkie te usiłowania ponosiły porażkę w odbiorze powszechnym, lecz pewne jest, że idea supremacji cierpień duchowych nad fizycznymi dysponowała skromnym

²² Zob. m. in. A. - M. Cocagnac, *Le Jugement Dernier*, s. 83; R. Mesuret, *Les peintures murales du Sud-Ouest de la France*, Paris 1967, s. 109; G. Sentis, *L'art du Briançonnais*, t. I. Grenoble 1970, s. 70.

²³ Tauler, *Predigten, Vollständige Ausgabe*, Freiburg i. Br. 1961, wyd. polskie; Jan Tauler, *Kazania*, wyd. W. Szymona, Poznań 1985, s. 531 i nn.

²⁴ *Starožitné zpracování Postilly studentů svatě University prazské Konrada Waldhauseera*, ed. F. Šimek, Praha 1947, s. 19.

²⁵ *Des seligen Heinrich Seuse Büchlein der Ewigen Weisheit*, Köln 1939, wyd. polskie: W. Suso, *Księga Mądrości Przedwiecznej*, wyd. W. Szymona, Poznań 1983, s. 100 - 103.

²⁶ Zob. J. Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe - XVIIIe siècles)*, Paris 1983, s. 421 n.

zasobem środków trafiających do wyobraźni ludzkiej. Piekło, może jeszcze skuteczniej niż miało to miejsce w poprzednich stuleciach, broniło się przed zakusami ograniczenia lub usunięcia z jego przestrzeni mąk i tortur.

Piekło pozostawało obszarem ludzkiego bólu, przedstawianego teraz bardziej szczegółowo jak gdyby z większą wiedzą o cierpieniach ciała. Ów doloryzm w wizji kary wiecznej, bliski czasowo doloryzmowi dewocji masowej lubującej się w szczegółowych wyobrażeniach Męki Pańskiej, objawiał się w różnych postaciach. Przede wszystkim oddawał ludzkie ciało działaniu płomieni piekielnych. Późnośredniowieczny ignis infernalis nie zmienił wprawdzie swej jakości, zbadanej już znacznie wcześniej przez teologów, lecz stał się bardziej intensywny i pokazowy. Sztuka późnego gotyku potrafiła w sposób plastyczny ukazać przepaść ogniową. Piekło płonęło gwałtownym pożarem; ten, który widzimy w tryptyku Sądu Ostatecznego Hansa Memlinga oświetla zgodnie z teologią wiecznego ognia ohydne postaci demonów oraz mękę i prerażenie potępionych²⁷. Wiedza o ogniu piekielnym, zaczerpnięta częściowo z dzieł Ojców Kościoła oraz częściowo z późniejszej tradycji teologicznej, stawała się przedmiotem upowszechniania, docierając również tam, gdzie była przedtem mniej znana. Węgier Pelbartus z Temeszwar skrupulatnie za pomocą scholastycznych dystynkcji przekazywał ją swym świeckim słuchaczom²⁸. Polski teolog Jakub z Paradyża uprzystępniał uczoną teorię ognia piekielnego, porównując znany wszystkim ból oparzonego palca z bólem nieustannie palonego całego ciała ludzkiego²⁹.

Ogień mający niepodważalną pozycję wśród mąk piekielnych, posiadającą najwcześniejszą tradycją chrześcijańską³⁰, niechętnie dzielił swą supremację z innymi żywiołami. Toteż kara zanurzenia potępionych w wodzie, znana zresztą z wcześniejszych wizji zaświatów, nieczęsto bywała przedmiotem szczegółowych opisów. Również ikonografia rzadziej próbowała oddać mękę tonącego człowieka. Wizja skazańców daremnie starających się wyratować z wieczystej topieli, którą przedstawił w drugiej połowie XV w. Joseph Le Rouge — ilustrator anonimowego traktatu francuskiego o karach piekielnych i czyścówych³¹, należała do wyjątkowych. Autorzy rozpraw i kazań o mękach pośmiertnych znali cierpienie wynikające z chłodu (zwłaszcza z zanurzenia w lodowatej wodzie), lecz także występujące w strefie chłodnego klimatu Europy Środkowo-Wschodniej, ten rodzaj udręki w piekle nie zrobił większej kariery.

Mniej więcej od połowy XIV w., zwłaszcza w wyobrażeniach zachodu

²⁷ M. Walicki, *Hans Memling Sąd Ostateczny*, oprac. J. Białostocki, Warszawa 1973, passim.

²⁸ *Sermones pomerii*, kazanie XVII na 7 niedzielę po Zielonych Świątkach.

²⁹ Jakub z Paradyża, *Wybór tekstów dotyczących reformy Kościoła*, wyd. S. A. Porębski, Warszawa 1978, s. 351.

³⁰ M. Richard, *Enfer*, [w:] *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. V, cz. 1, Paris 1924, szp.

³¹ A. Tenenti, *La vie et la mort à travers l'art du XVe s.*, Paris 1952, s. 45.

i południa Europy, piekło wydatnie wzbogaciło swe wyposażenie, stając się równocześnie izbą tortur i miejscem egzekucji. Technika piekielna nie gardząc doświadczeniami wcześniejszych opisów i wyobrażeń artystycznych wprowadzała nowe rekwizyty, narzędzia i mechanizmy. Obracające się ogniste koła z nawleczonymi na haki potępieńcami, kotły z paleniskami oraz ruszty z miechami (na przykład w miniaturze Jean Colombe z *Très Riches Heures du Duc de Berry*) występowały na scenie piekielnej kaźni obok kół do łamania członków ciała, specjalnych wyciągów i innych urządzeń służących torturze³². Późnośredniowieczny diabeł stawał się bardziej doświadczonym i bardziej sprawnym od swych poprzedników oprawcą, znającym wymyślne i skuteczne sposoby zadawania bólu ofiarom. W tekstach literackich bywał zresztą nazywany katem. Czasami ustępował miejsca swemu władcy Lucyferowi, pożerającemu i wyrzucającemu ofiary ze swego monstrualnego ciała, niekiedy także zwalniały go od działania samoczynne mechanizmy piekielnej techniki, lecz najczęściej pochłonięty bywał czynnościami oprawcy. Włókł skazańców na miejsce męki, pokonywał ich opór, poddawał torturom, wykonywał wyrzki niekończącej się nigdy śmierci na zaostrzonych palach, szubienicach, pod ciosami odpowiednich narzędzi. Doświadczenia wojenne wprowadziły do piekła realia współczesnego arsenału militarnego; w XV w. na Śląsku dotkniętym wojnami husyckimi diabłowie otrzymali uzbrojenie charakterystyczne dla zniechędzonych czeskich heretyków³³. We Flandrii Hans Memling wyposażył diabły w buzdygany. Zazwyczaj jednak wyposażenie diabelskie było wyposażeniem katowskim. Wydaje się zresztą, iż wraz z inwencją w zadawaniu męk potępionym nie pozostawało ono bez związku z rzeczywistością prawną poszczególnych krajów i regionów. Tam gdzie tortury cdgrywały mniejszą rolę w wymiarze sprawiedliwości lub gdzie weszły do niego stosunkowo późno, piekło okazywało się mniej wyrafinowane i operujące głównie swymi tradycyjnymi karami, tak jak miało to miejsce na ziemiach Królestwa Polskiego w XIV - XV w.³⁴ Lokalny obraz piekła wykazywał także niewątpliwą zależność od stopnia upowszechnienia dawniejszych wizji, opisów tamtego świata i jego realiów.

Piekło stanowiące strefę bólu torturowanego ciała ludzkiego stawało się obszarem gwałtu zadawanego naturze człowieka. Narzucało potępionym to, co nieczyste, budzące lęk, wstręt i odrazę. Było miejscem panującego brudu i fetoru, budzących obrzydzenie pokarmów (we wspomnianym francuskim traktacie o karach pośmiertnych diabłowie karmią

³² *The Très Riches Heures of Jean, Duke of Berry. Musée Condé, Chantilly*, ed. J. Longon, R. Cazalles, New York 1969, tabl. 91. Na temat tortur w późnośredniowiecznym piekle zob. m. in. E. Mâle, *L'art religieux de la fin du Moyen Age en France*, Paris 1925, s. 470; J. Delumeau, *La peur*, s. 234; M. Vovelle, *La mort*, s. 133 n.

³³ A. Karłowska-Kamzowa, *Malarstwo śląskie 1250 - 1450*, Wrocław 1979, s. 76.

³⁴ S. Bylina, *L'enfer en Pologne médiévale (XIV^e - XV^e siècles)* — w druku.

grzeszników ropuchami), pełzających i atakujących gadów, diabelskich ekskrementów, które muszą spożywać potępieni (np. we freskach z Sar. Geminiano). W słowiańskich krajach katolickich piekło w mniejszym stopniu niż na Zachodzie eksponowało omawiany aspekt kary. Nie poszukując wzbudzających wstręt pokarmów upodobało sobie smołę jako napój; potępionych i ważny element środowiska piekielnego. Także i później w folklorze słowiańskim smoła wiązała się ze światem zła. Być może, iż były to spóźnione echa pierwotnego znaczenia słowa „piekło” jako smoły, zachowanego zresztą stosunkowo długo w językach zachodniej Słowiańszczyzny.

Odtwarzanie świata diabelskiego przywoływało wyobrażenia zaczerpnięte z obserwacji pracy ludzkiej. Piekło korzystało ze znanych, prostych na ogół środków transportu (koszów, tacek itp.) takich jak te, które odnaleźć można w malowidle ściennym kościoła św. Jana w Toruniu³⁵. Na zachodzie Europy potrzebowało już dla swych dręczycielskich celów diabłów — rzemieślników; kowali, rzeźników oraz pracowników obsługujących miechy i różne inne mechanizmy. Później Hieronim Bosch zatrudnił także diabłów murarzy i cieślów, pracujących przy wznoszeniu piekielnych budowli. Ale już znacznie wcześniej od powołania diabelskich profesji obszar piekła uległ podziałom i specjalizacji. Poszczególne jego mansjones otrzymywały w przydziale odrębne kategorie grzeszników. Podobnie jak miało to miejsce w minionych stuleciach przeznaczano im zróżnicowane rodzaje mąk, zależne od rodzaju występków. Siedem grzechów głównych pozostawało nadal głównym i oczywistym kryterium przydziału cierpienia. „Każdy grzech będzie miał swoją własną udękę” — zapewniał Tomasz a Kempis. „Leniwych poganiać tam będą bicze płonące, a żarłków dręczyć będzie głód i pragnienie. Rozpustników i rozkoszników pogrążą tam w rozpalonej smole i siarce smrodliwej, a zawistnicy wyć będą z bólu jak wściekłe psy”³⁶. Ale autorzy budujących lektur religijnych i zbiorów kazań, a także ci, którzy malowali zaświaty na ścianach kościołów rzadko już zadowalali się podstawowymi w etyce chrześcijańskiej kategoriami grzeszników. Wprowadzili do piekła liczną rzeszę winnych różnorodnych występków znanych z rzeczywistości społecznej. Obok stereotypowych bogaczy, pysznych i okrutnych panów, złych kleryków i mnichów piekło wypełnili różni oszuści, lichwiarze, nieuczciwi kupcy i rzemieślnicy, fałszerze towarów, fałszerze testamentów, wyzyskiwacze sług i pracowników. Żywy w XIV i XV w. ruch reformy kościelnej ożywił piekło kleru, od dawna zamieszkującego miejsce wiecznej kary wraz z laikami. Wypełnił go winnymi symonii i niegodnymi dostojnikami kościelnymi. W malowidłach obok mniszych tonsur i infuł biskupich pojawiły się tiary papieskie. Można przypuszczać, iż wprowa-

³⁵ M. Gutowski, *Komizm w polskiej sztuce gotyckiej*, Warszawa 1973, s. 215.

³⁶ Tomasz a Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, tłum. A. Kamińska, Warszawa 1984, s. 57.

działy je do otchłani piekielnej lub czyścicowej wspomnienia wielkiej schizmy i związanych z nią wydarzeń bulwersujących świat chrześcijański.

Czyściec, miejsce pośrednie między piekłem a rajem, przeżywał swą piękną epokę. Wyzwalając aktywność mas chrześcijańskich wokół wyzwania z mąk przejściowych dusz ludzi zmarłych poprzez różnego rodzaju akceptowane w Kościele formy wstawiennictwa (suffragia) zyskiwał ogromną popularność w wierzeniach i praktykach religijnych. Żywo oddziaływał na ludzkie uczucia, funkcjonując równocześnie w dwóch obszarach: nadziei i lęku. Zwracając się ku wyobraźni wiernych, czerpał z dwóch tradycji obecnych w jego przeszłości: tej, która upodabiała go do piekła i tej, która zbliżała go do raju³⁷. Późne średniowiecze nie dokończyło w tej dziedzinie definitywnego wyboru, a tryumfujący w wierzeniach i praktykach religijnych czyściec pozostawał skazany na niestabilność i wahania w dziedzinie wyobraźni. Istotną była niewątpliwie presja teologów nauczających o surowości kar czyścicowych, dotkliwszych od wszelkich cierpień znanych na ziemi, oraz o ogniu płonącym w czyścicu nie mniej bolesnym od ognia piekielnego. Zresztą w tekstach religijnych, zwłaszcza środkowo-wschodniej Europy, czyściec bywał nazywany „trzecim” lub „czwartym” piekłem³⁸; nie przestawał bowiem należeć do znanych z wcześniejszej tradycji teologicznej kolejno wymienianych podziemnych miejsc kary pośmiertnej.

Czyściec w malowidłach schyłku średniowiecza chętnie naśladował piekło, tyle że jakby łagodniejsze, zazwyczaj z mniejszymi płomieniami, bez narzędzi męki i obecności demonów — dręczycieli³⁹. Tym, co go w sposób istotny odróżniało od infernum była bliskość aniołów przybywających na skraj otchłani, aby przynieść pokutującym ochłodę w postaci podawanego dzbanka z napojem lub wyciągnąć za ręce tych, którzy doznali definitywnego oczyszczenia. W przekazie ikonograficznym purgatorium przedstawiało się jako otchłań ogniowa, rzadziej jako jezioro z zanurzonymi po piersi lub szyję pokutnikami. W miniaturze z Godzinek diuka de Berry czyściec ukazywał oba oddzielone od siebie środowiska męki⁴⁰, a ponadto inne wyobrażenia cierpień, z których część nasuwała skojarzenia z rzeczywistością piekielną. Niekiedy zapożyczano na użytek czyścica symbolizującą piekło paszczę Lewiatana; wówczas umieszczano w jej pobliżu postać Panny Marii, opiekunki dusz czyścicowych lub postaci aniołów — wyzwolicieli⁴¹.

Zarówno w ikonografii, jak i w kaznodziejstwie późnego średniowiecza czyściec zapelniał się gęstym tłumem pokutujących. Dawne exemplum

³⁷ J. Le Goff, *La naissance*; tenże, *Le Purgatoire entre l'enfer et le paradis*, „La Maison Dieu. Revue de Pastorale Liturgique” CXLIV, 1980, s. 117 nn.

³⁸ Teksty czeskich autorów z XIV-XV w. w *Staročeský slovník*, z. 9, Praha 1977, s. 260 (hasło: *Očistec*) oraz *Ibidem Peklo* (w druku).

³⁹ Zob. m. in.: J. Le Goff, *La naissance*, il. 3; G. et M. Vovelle, *Vision*, il. 1.

⁴⁰ *The Très Riches Heures*, tabl. 100.

⁴¹ M. Vovelle, *La mort*, s. 138.

o dniu śmierci świętego Bernarda, w którym jedynie dwaj wtedy zmarli ludzie otrzymali łaskę pokuty przemijającej zaś dziesiątki tysięcy innych osądzonych zostało na wieczne potępienie, traciło aktualność w dydaktyce kościelnej. Przeciwwstawiała się mu w sposób skrajny funkcjonująca w XV w. opinia, iż codziennie opuszcza czyściec piętnaście tysięcy dusz wyzwalanych dzięki wstawiennictwu żyjących⁴². Kaznodzieje starali się jednak równocześnie kontrolować ową wizję gęsto zaludnionego czyścica, nie chcąc dopuścić do rozpowszechnienia niepożądanych w dydaktyce wierzeń i wyobrażeń. Toteż węgierski franciszkanin — obserwant Oswaldus de Lasko zaprzeczał znanym mu przekonaniom, według których w purgatorium przebywał nawet święty król Węgrov Stefan⁴³.

Grozę czyścica jako miejsca męki szczególnie żywo przeżywały i wyobrażały jednostki o wzmożonej gorliwości religijnej. W drugiej połowie XIV w. Henryk Suso niemal naocznie widział wielkie płomienie ognia unoszące się nad głowami pokutujących zaś mistyków z Brabancji Jan Ruysbroeck bał się tego miejsca i przestrzegał przed nim wiernych. Dominikanin z Florencji Jacopo Passavanti dziwił się szaleństwu tych, którzy lekceważąc pokutę ziemską narażają się na wielokroć straszliwsze męki czyścicowe⁴⁴. Ale w późniejszym stuleciu włoska mistyczka Katarzyna z Genui ujrzała czyściec jako dzieło największego miłosierdzia i dobroci Bożej, zaś w męce pokutujących zbliżające się zbawienie⁴⁵. Wyrażała przeto przekonanie, iż dusze przebywające w czyścicu są prawdziwie szczęśliwe, natomiast ogień oczyszczający, który tak bardzo przerażał innych, jej zdawał się ogniem nie doskonale realizowanej miłości. Ów radosny czyściec świętej Katarzyny był szczytowym przejawem tego nurtu w wiedzy i wyobrażeniach o miejscu kary przejściowej, który eksponował element nadziei. Nie zawsze nurt ten znajdował wyraz w wizjach mistyków. Kaznodziejstwo i inne środki nauczania również ujawniały niekiedy łagodniejsze i bardziej optymistyczne oblicze czyścica. W przedstawieniach ikonograficznych Zachodu znany był obraz purgatorium wolnego od ognia i mąk cielesnych, eksponującego jedynie motyw zamknięcia, przejściowego uwięzienia dusz pokutujących⁴⁶. Nie uwydatniała grozy mąk czyścicowych polska fabuła cudu świętego Stanisława,

⁴² Johannes Herolt, *Sermones discipuli de tempore et de sanctis cum promptuario exemp'orum*, Hagenu 1496, k. 327^v.

⁴³ Oswaldus de Lasko, *Sermones de sanctis... Biga salutis intitulati*, Hagenu 1497, k. 250^v.

⁴⁴ *Lo Specchio della vera penitenza*, t. I, Milano 1808, s. 78-83. Zob. J. Delumeau, *Le péché*, s. 430.

⁴⁵ *Trattato del purgatorio*, [w:] P. Debongnie, *Sainte Catherine de Gène*, Bruge 1960, s. 199-215.

⁴⁶ M. et G. Vovelle, *Vision de la mort*, il. 1. — we fresku kaplicy w Lorgue (Prowansja) nagie dusze czyścicowe umieszczono w lochu osłoniętym kratą. Najwcześniejsze wyobrażenie czyścica w malowidle ściennym (fresk katedry w Salamance) również nie uwidoczniła mąk pokutników (J. Le Goff, *La naissance*, il. 2). Na temat ikonografii czyścica w średniowieczu zob. W. Braunfels, *Fegfeuer*, [w:] *Lexicon der christlichen Ikonographie*, t. II, kol. 17 i n.

przyjęta przez Jana Długosza z tekstu trzynastowiecznego. Wskrzeszony przez świętobliwego biskupa rycerz przebywający dotychczas w czyścicu wolał powrócić do miejsca pośmiertnej pokuty niż wybrać niepewne dla losów swej duszy życie ziemskie ⁴⁷.

Upowszechnienie podstawowych, zalecanych przez Kościół form wstawiennictwa w intencji dusz pokutujących: modlitw, mszy, jałmużn i postów szeroko otworzyło bramy czyścica i ożywiło komunikację między nim a niebem. Dewocja masowa przyspieszyła ową drogę do rajy poprzez „gwarantowane” modlitwy wyzwalające z góry określoną liczbę pokutników ⁴⁸. Cierpiących w czyścicu wyzwalała również, ściśle obliczając zyski, krwawa udręka biczowników w latach czarnej śmierci ⁴⁹. Wierzenia popularne otwierały także inny wzmiankowany poprzednio kierunek migracji dusz ludzkich, wiodący z miejsca mąk przemijających na ziemię. Do wyobrażeń czyścica wprowadzał znany od dawna motyw odpoczynku i przerwy w cierpieniach. W piętnastowiecznej Polsce wierzono, iż dusze czyścicowe przybywają w soboty do miejsc sobie bliskich za życia ziemskiego i odpoczywają tam do poniedziałku ⁵⁰. Czyściec dynamizował zaświaty, wprowadzał do nich element ruchu, obecny w akceptowanej przez Kościół masowej dewocji, lecz zarazem zbliżający się czasami do strefy zakazów. Przybliżał je także człowiekowi poprzez modlitwy w intencjach zmarłych członków rodziny przede wszystkim naturalnej, a także zakonnej lub brackiej. W oddziałujących na wyobraźnię słuchaczy exemplach kaznodziejskich ukazywali się w płomieniach ognia oczyszczającego rodzice, konfratry, przełożeni wspólnoty zakonnej. Piekło górowało nad czyścicem plastycznością swych mąk, ich bogactwem i bardziej zróżnicowanym repertuarem, toteż bez trudu zyskiwało przewagę w wyobraźni ludzkiej. Skazywało jednak na bezradność zarówno przebywających w nim potępionych, jak i żywych na ziemi. Późne średniowiecze wyrzekło się już modlitw o złagodzenie kary wiecznej, tym bardziej nie godziło się na sporadycznie podejmowane próby wyzwalania skazanych na nieustającą mękę ⁵¹.

⁴⁷ *Vita sanctissimi Stanislai Cracoviensis Episcopi*, [w:] *Joanni Dlugosii Opera Omnia*, t. I, Kraków 1887, s. 41.

⁴⁸ Zob. np. świadectwo śląskiego teologa z pocz. XV w. Mikołaja z Jawora, autora traktatu *De superstitionibus*, o odmawianiu przez wiernych piętnastu *Pater noster* wyzwalających piętnaście dusz z czyścica (rkp. Bibl. Uniw. Wrocław, sygn. I, F 266, k. 227).

⁴⁹ M. Erbstösser, *Sozialreligiöse Strömungen im späten Mittelalter*, Berlin 1970, s. 28, przytacza tekst rękopisu Bibl. Uniw. Wrocław, sygn. I Q 72 m, k. 142^v dotyczący flagellantów z Turyngii (1349 r.): „Asserebant eciam se animas de purgatorio liberare : am dicebant quod quicumque illas flagellaciones 33 et dimidio diebus faceret, indubitanter suam et 7 alias animas de purgatorio liberaret”.

⁵⁰ A. Brückner, *Kazania średniowieczne*, cz. III, Kraków 1895, s. 9. O podobnych wierzeniach na zachodzie Europy wspomina Ph. Ariès, *L'homme devant la mort*, Paris 1977, s. 125.

⁵¹ Odniesienie do czasów wcześniejszych: A. Cabassut, *La mitigation des peines de l'enfer d'après les livres liturgiques*, „Revue d'Histoire Ecclésiastiques”, XXIII, 1927, s. 65 nn.

Trzecie karne *receptaculum animarum* — otchłań dzieci zmarłych bez chrztu, niedopuszczonych do raju wskutek grzechu pierworodnego, pozostawało raczej mało zauważalne. Wyobraźnia ludzka z trudem akceptowała istnienie miejsca, w którym nie ma ani mąk, ani radości, względnie gdzie — zdaniem Tomasza z Akwinu — istnieją jedynie kary lekkie albo tylko opóźnienie udziału w zbawieniu⁵². Dla tych, którzy przekazywali wiernym obraz zaświatów, *limbus puerorum* był miejscem nieco kłopotliwym, między innymi ze względu na brak jego ścisłej lokalizacji. Tradycja teologiczna XIII w. usytuowała go wprawdzie pod ziemią jako jedną z wydzielonych otchłani, lecz nie zapobiegała wątpliwościom odnoszącym się do suwerenności tego miejsca. Dante ulokował małych pokutujących w pierwszym kręgu piekła, a więc poniżej czyścica⁵³. Z tej ciemnej otchłani nie dochodziły krzyki i wołania charakterystyczne dla potępieńców a tylko skargi i narzekania. Cierpienie dusz dziecięcych polegało bowiem nie na mękach, lecz na osamotnieniu. W późniejszych przekazach wyobrażeń zaświatów *limbus puerorum* przedstawiał się jako zamknięcie trwałe lub tymczasowe; w tym drugim przypadku upodabiał się do łagodnego czyścica. Malarstwo religijne XIV i XV w. jeśli uwzględniało otchłań dusz dzieci nieochrzczonych to odtwarzało ją jako niewielką podziemną grootę z klęczącymi małymi postaciami⁵⁴. Ujawniało przeto nadzieję, iż mali oranci uproszą sobie miejsce w raju.

W dydaktyce kościelnej w późnym średniowieczu zwracającej szczególną uwagę na chrzest niemowląt, *limbus puerorum* wykazywał umiar w zakresie panującym w nim cierpien. Odstępstwa od tego stanu rzeczy były rzadkie. Na początku XV w. Johannes Merkelin, autor podręcznika duszpasterskiego dla księży nauczających Prusów na Pomorzu, przedstawiał omawianą otchłań jako *sui generis* poczekalnię do piekła, dysponującą zarówno cielesnymi jak duchowymi udrękami⁵⁵. Według jego opinii po Sądzie Ostatecznym mali nieochrzczeni mieli zostać wtrąceni do właściwego miejsca wiecznych cierpień. Okrutna archaiczna wizja pośmiertnego losu dziecięcego funkcjonowała w tym nurcie nauczania treści eschatologicznych, który wybierał oddziaływanie na uczucie lęku jako instrument misji chrystianizacyjnej.

W późnośredniowiecznym obrazie zaświatów miejsce wiecznego wynagrodzenia w porównaniu do miejsc kary wiecznej i przemijającej odznaczało się oszczędnością wyobrażeń, a także pewną enigmatycznością. Nauczający wiernych dość często ograniczali się do deklaratywnych stwierdzeń, iż radość wybranych jest niewyobrażalna, a miejsce ich

⁵² J. Le Goff, *La naissance*, s. 361.

⁵³ Dante Alighieri, *La Divina Commedia, a cura di N. Sapegno*, t. II, Firenze 1956, w. 28 - 33.

⁵⁴ Np. we wspomnianym uprzednio *Couronnement de la Vierge* pędzla Enguerranda Charonton (M. Vovelle, *La mort*, s. 138).

⁵⁵ J. Merkelin, *Liber de instructione simplicium sacerdotum*, wyd. M. Borzyszkowski, cz. 1, Warszawa 1982, s. 169, 172 n.

pobytu nie daje się opisać⁵⁶. W funkcjonujących w XIV i XV w. exemplach kaznodziejskich raj zbliżał się ku żyjącym w postaci znaków: niebiańskiego światła, dźwięku, woni lub w postaci zachwyty, któremu ulegał szczęśliwy uczestnik wizji. Przedstawienia ikonograficzne dość często zatrzymywały się u progu rajów, nie chcąc ujawnić jego wnętrza. Część gotyckich Sądów Ostatecznych ukazywała po lewicy Chrystusa ognistą otchłań potępionych, zaś po prawicy jedynie portal wspaniałej niebiańskiej budowli, przez którą wkraczają zbawieni (np. w tryptyku Hansa Memlinga lub Rogera van der Weydena). Nauczanie kościelne wykazywało ostrożność w przekazywaniu tego, czego oko ludzkie nie widziało ani o czym ucho nie słyszało. Unikano przypisywania rajowi nazbyt ziemskich radości jako grzesznych bądź marnych i przemijających. W jednym ze znanych także i w późnym średniowieczu exemplów rycerz, miłośnik polowań, został surowo zganiony przez pouczającego go kłeryka za to, że pragnął zastać w rajach ptaki i psy myśliwskie⁵⁷. Potrzeby wyobraźni zbiorowej domagającej się obfitego w szczegóły obrazu szczęśliwej krainy ludzi wynagrodzonych, miejsca zaspokojenia pragnień i marzeń, przynajmniej częściowo przełamywały wspomniane poprzednio zastrzeżenia i opory. Do ich pokonania zachęcało zresztą dziedzictwo poprzednich stuleci przekazujące pewien zasób opisów⁵⁸ i wyobrażeń plastycznych.

Autorzy zbiorów kazań i różnych lektur religijnych dobitnie akcentowali istotę niebiańskiej radości w postaci bliskości oraz możliwości stałego oglądania Boga i całego dworu niebieskiego. Mistyk Suso zapewniał czytelników swej *Księgi mądrości przedwiecznej*, iż wybrani bez przerwy wpatrują się w „czyste, jasne zwierciadło nagiego bóstwa”⁵⁹. Ale w opisach miejsca wiecznej nagrody, a także w malowidłach ściennych dystans między Bogiem a zbawionymi w niewielkim stopniu ulegał skróceniu. W przekazie obrazowym Bóg Ojciec najczęściej pozostawał niewidzialny, zaś Chrystus w otoczeniu swego dworu królował na wyżynach hierarchicznie podzielonego nieba. Do grona zwykłych zbawionych zstępowali zazwyczaj jedynie wysłannicy tego dworu. Święty Piotr w towarzystwie archaniołów witał u progu rajów przybywających doń wybranych, w miej-

⁵⁶ Por. uwagi A. Tenentiego, *La vie et la mort*, s. 73. W polskim piśmiennictwie teologicznym XV w. wspomnianym zabiegem retorycznym posłużył się Jakub z Paradyża (*Opuscula inedita*, wyd. S. A. Porębski, Warszawa 1978, s. 495) przedstawiając opis rajskej radości.

⁵⁷ *Odonis de Ceritona fabulae et parabolae*, [w:] *Les fabulistes latins. Depuis le siècle d'Auguste jusque'à la fin du moyen âge*, ed. L. Hervieux, t. IV, Paris 1896, s. 206.

⁵⁸ Zob. m. in. C. Carozzi, *Structure et fonction de la vision de Tnugdál*, [w:] *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e*, Rome 1981, s. 223 nn; G. Gatto, *Le voyage au paradis. La christianisation des traditions folkloriques au Moyen Age*, „Annales E.S.C.”, XXIV, 1979, Nr 5, s. 929-942. Dla późnośredniowiecznych wizji rajów istotne znaczenie miały opisy zawarte w *Złotej legendzie* Jakuba z Voragine, a także w trzynastowiecznych zbiorach exemplów

⁵⁹ *Księga mądrości przedwiecznej*, s. 105.

scu ich późniejszego pobytu pojawiali się czasem święci lub Matka Boża z Dzieciątkiem. Aniołowie częściej przebywali w towarzystwie zbawionych (w obrazie Giovanni di Paolo zdają się oni rozmawiać z mieszkańcami rajskiego ogrodu)⁶⁰, lecz ich główną powinnością był udział w oddawaniu czci Bogu: uczestnictwie w chórach i kapelach wyposażonych we współczesne ziemskie instrumenty muzyczne⁶¹.

Zarówno w warstwie opisu jak i obrazu późnośredniowieczny raj nie przybrał jednolitej postaci. Czerpiąc ze starego wzorca raju ziemskiego⁶² i korzystając z opisów zaświatowych wizji, objawiał się jako zamknięty piękny ogród, pełen drzew owocowych, krzewów i kolorowych kwiatów rozsianych na zielonym podłożu, czasem ze zwierzętami nie stroniącymi od mieszkańców tego pełnego spokoju miejsca⁶³. Rajski ogród stanowił niekiedy otoczenie potężnego, królewskiego lub książęcego zamku wyposażonego w solidne mury, wieże i bastiony⁶⁴ albo też pałacu o wielu kondygnacjach oddających hierarchię panującą w niebie⁶⁵.

Wizja wspaniałej niebiańskiej Jeruzalem, miasta — siedziby króla królów — zdaje się być odległa od wyobrażeń raju — ogrodu. Jest to bowiem wizja miejskiej architektury, budowli sakralnych i świeckich, ulic, bram i murów wzniesionych ze złota, srebra, pereł, kryształów i drogich kamieni⁶⁶. Ich blask, tak miły ludziom średniowiecza, przywoływał wyobrażenie bogactwa, dostojności, potęgi, a zarazem piękna. W tekstach religijnych i kazaniach inwencja opisu takiego raju nawiązującego do pierwotnego wzorca Objawienia Świętego Jana, a także do wizji XII i XIII w.⁶⁷ przejawiała się jednak w dość ograniczonym zakresie. Zmiany w dość tradycyjnym obrazie wprowadziło malarstwo późnego

⁶⁰ M. Vovelle, *La mort*, il. 14.

⁶¹ Zob. m. in. *The Très Riches Heures*, tabl. 102.

⁶² Z bogatej literatury przedmiotu wciąż zachowują wartość prace A. Grafa, a wśród nich *Miti, leggende e superstizioni del medio evo*, t. I: *Il mito del paradiso terrestre*, Torino 1892. Z prac nowszych zob. m. in. L. I. Ringbom, *Paradisus Terrestris. Myt, bild och verklighet*, Helsingfors 1958.

⁶³ Np. u G. Giovanni'ego di Pao'lo (M. Vovelle, *La mort*, il. 14).

⁶⁴ Zob. np. freski kaplicy zamkowej w Oweronii; A. Courtille, *Les peintures murales gotiques en Auvergne*, „Revue d'Auvergne”, LXXXIX/3, 1975, s. 266.

⁶⁵ Zob. np. kompozycję Sądu Ostatecznego z opactwa w Lagrasse [[Aude]: P. Deschamps et M. Thibout, *La peinture murale en France au début de l'époque gothique*, Paris 1963, s. 13, tabl. V, 2.

⁶⁶ Głównie do czasów właściwego średniowiecza odnosi się praca: R. Konrad, *Das himmlische und das irdische Jerusalem im mittelalterlichen Denken*, [w:] *Speculum historiale. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung*, Freiburg-München 1965, s. 523-540. Zob. także odpowiednie partie w pracach: E. R. Patch, *The Other World According to Descriptions in Medieval Literature*, Cambridge 1950; U. Ebel, *Die Literarischen Formen der Jenseits- und Endzeitvisionen*, [w:] *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, t. VI, cz. 1, Heidelberg 1968. W polskim piśmiennictwie XV w. opis raju — miasta przekazuje Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones super „Gloria in Excelsis”*, wyd. R. M. Zawadzki, Warszawa 1978, s. 37.

⁶⁷ Zob. np. opis civitatis pulcherrimae w *Das Viaticum narrationum des Henmannus Bononiesis*, ed. A. Hilka, [w:] *Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Phil — Hist. Klasse, Dritte Folge, Nr 16, Berlin 1935, s. 66-67.

gotyku. Skonwencjonalizowaną lub nawiązującą do wyobrażeń o dawnej Jerozolimie architekturę *civitatis regis magni* zastępowały początkowo jeszcze nieśmiało budynki lub fragmenty miast bliskich lub dobrze znanych artystom. Schyłkowe średniowiecze dawało początki rajowi — Norymbardze Albrechta Dürera i rajowi — Lucernie Hansa Holbeina młodszego.

Raj przedstawiany jako świetliste miasto wzniesione z cennych kruszców, a także raj — świątynia, w którym dokonywała się niebiańska liturgia, wyrażał w większym stopniu chwałę i potęgę Bożą niż radość i nagrodę zbawionych. Miejsce wiecznej nagrody w przeciwieństwie do skrajnie nędznego piekła i do skąpego czyścica było bogate i hojne dla tych, którzy doń przybywają, ale poza wizerunkiem ogrodu obdarzonego dobrami natury i poza wystrojem architektonicznym złotego miasta jego bogactwo i hojność wystrzegały się nadmiaru. Chrześcijański raj unikał podobieństwa z zaspokajającym wszelkie ludzkie zachcianki rajem mahometan⁶⁸, a także z utopijnymi krainami sytości. Odwoływał się przeto z ostrożnością do zmysłów ludzkich, przedstawiając cieszące wzrok żywe barwy i zapewniając o panujących w nim kwiatnych i balsamicznych woniach. Niechętnie już ujawniał swój jadłospis, nie chcąc się zbliżać do popularnych wizji królestwa żarłoków.

Raj przynosił natomiast zaspokojenie podstawowych potrzeb ludzkich, wyzwalał od głodu, pragnienia, chłodu i wszelkich niedoborów. Jego wizje zdają się niekiedy zwracać przede wszystkim do ludzi niedożywionych i marnie przyodzianych. Odwoływały się również do wyobrażeń zbiorowości ludzkiej, której byt uzależniony był od zjawisk natury, jej kaprysów i zsyłanych przez nią nieszczęść. Raj znany z opisu Henryka Suso zapewniał łagodny klimat o niezbyt gorących latach i słonecznych wiosnach⁶⁹. W wizji miejsca wiecznego wynagrodzenia z kazania polskiego teologa Stanisława ze Skarbimierza jego mieszkańcom miało być zaoszczędzone to wszystko, co było przedmiotem utrapień zwłaszcza społeczności agrarnej: szkody wynikłe z uderzenia pioruna, ulewne deszcze, niszczące mienie pożary⁷⁰. Równocześnie ów paradysus przynosił wyzwolenie od utrapień ogólnoludzkich: morowego powietrza, cierpień, chorób, bólu oraz strachu przed wszelkimi znanymi na ziemi zagrożeniami.

Obraz mógł oddać zaledwie część wyobrażeń nieustającej nagrody wybranych. O ile to było możliwe unikał nadmiernego zmaterializowania rajów, nie mogąc wypowiedzieć zastrzeżenia spotykanego w piśmiennictwie religijnym, iż to, co dotyczy zaspokojenia ludzkich potrzeb nale-

⁶⁸ Zob. m. in. Chrześcijańską wizję mahometańskiego *paradisum deliciarum* przedstawioną w tekście *Chronicon imaginis mundi*, [w:] *Monumenta Historiae Patriae, Scriptorum*, t. III, Torino 1848, kol 1463 - 1464.

⁶⁹ *Księga mądrości przedwiecznej*, s. 105.

⁷⁰ Stanislaus de Scarbimiria, *Sermones super „Gloria”*, s. 37.

zy traktować symbolicznie, w przenośni zbliżającej ogrom radości duchowych. Akcentował natomiast spokój i harmonię panującą w rajskiej społeczności. Był to już wszakże spokój inny niż w dawniejszych wizjach raju, nie przypominający bezczynności miejsca refrigerium lub łona Abrahama⁷¹. Wybranych bardziej aktywnie pochłonał udział w oddawaniu czci Bogu, z drugiej zaś strony wprowadzeni zostali w dworską atmosferę paradyzów przedstawianych w sztuce Europy Zachodniej: przechadzali się w pięknych strojach po wykwintnych ogrodach, prowadzili ze sobą rozmowy, brali udział w tanecznych korowodach⁷². W późnośredniowiecznych wizjach zaświatów statyczność raju odróżniająca go przedtem od pozostałych miejsc pobytu dusz ludzi zmarłych uległa naporowi gestu i ruchu.

Wyobraźnia mas chrześcijańskich odsuwała czas decydującego dla losów duszy rozstrzygnięcia po śmierci człowieka. Powoływała przeto miejsca, w których dusze ludzkie czekają na werdykt sądu jednostkowego, odnawiała refrigeria lub quasi — purgatoria, gdzie zmarli mieli oczekiwać zbawienia aż do dnia powszechnego Sądu Ostatecznego⁷³. Odnajdywała je na zielonych łąkach, niby-czyścach, niby-rajach, w przestrzeni powietrznej lub na ziemi między żyjącymi. Kreowała więc nowe własne obszary tamtego świata. Ale równocześnie wyobraźnia ludzka łatwo eliminowała to wszystko, co istniało między fundamentalną alternatywą chrześcijanina: zbawieniem i potępieniem. Dewocja masowa skwapliwie wykorzystywała dwie szanse, jakie otwierał przed nią czyściec, lecz horyzont eschatologiczny jednego z jej podstawowych wytworów — pieśni religijnej ograniczał się do raju i piekła.

Raj i piekło ukazywały się człowiekowi w malowidłach, a także w sposób żywy i dynamiczny na scenie teatru religijnego. Widzowie przedstawień teatralnych stawali się wówczas świadkami ostatecznego wyroku, gdy złych spotykała kara wiecznego ognia piekielnego, zaś dobrych nagroda rajskiej radości⁷⁴.

Człowiek umierający, tak jak nigdy przedtem za życia, dostrzegał zbliżające się ku niemu zaświaty. Wówczas w przedśmiertelnej trwodze mógł przeżywać swą nieznaną przyszłość podobnie do bohatera polskiej wierszowanej Skargi umierającego, który „widzi niebo zatworzone, widzi piekło otworzone”⁷⁵. Mógł też ufny w miłosierdzie Boże oczekiwać z nadzieją zbawienia — wielkiej rekompensaty. Wtedy w ostatecznej perspektywie jego wyobraźnia przywoływała najprostszy i od najmłodszych lat

⁷¹ J. Le Goff, *La naissance*, s. 70 nn.

⁷² Na przykład w raju Sądu Ostatecznego Fra Angelico; A. — M. Cocagnac, s. 83.

⁷³ Zob. m. in. H. Neveux, *Les lendemains de la mort*, s. 248.

⁷⁴ G. Cohen, *Le „Jour du Jugement” dans le théâtre du Moyen Age*, „Con-vium”, XXV, 1957, Nr 3, s. 273 n. Zob. także J. Lewański, *Dramat i teatr średniowiecza i renesansu w Polsce*, Warszawa 1981, s. 78.

⁷⁵ *Średniowieczna poezja polska świecka*, wyd. S. Vrtel-Wierczyński, Wrocław 1952, s. 46.

życia spotykany obraz zaświatów. Taki jak ten, który nieuczona i uboga matka Franciszka Villona знаła ze ścian swego parafialnego kościoła:

„Gdzie ray oglądam y harfy dokoła,
Y piekło, w którym potępieńców prażą
Iedno mnie trwoży, drugie zaś raduie”⁷⁶.

L'IMAGE DE L'AU-DELÀ DANS LA CHRÉTIENTÉ OCCIDENTALE À LA FIN DU MOYEN AGE

La chrétienté occidentale des XIV-XV^e s. avait hérité des siècles précédents une structure assez stable de l'au-delà, composée de trois espaces eschatologiques: l'enfer, le purgatoire et le paradis, ainsi que les limbes des enfants — espace supplémentaire généralement inaperçu. Elle en avait également hérité un ensemble des connaissances théologiques de l'autre monde, maintenant plus iargement utilisé pour l'enseignement des fidèles, ainsi que toute une panoplie des motifs fabuleux et iconographiques. L'art du gothique flamboyant, plein d'invention, devenait, avec la prédication, le véhicule efficace de l'imaginaire eschatologique.

Tout en s'opposant aux croyances et aux représentations populaires, l'Eglise cherchait, par ses enseignements, à rendre hermétiques les lieux du séjour des âmes. En même temps, durant le bas Moyen Age l'au-delà devenait plus réel, plus ressenti par les sens et plus proche des réalités terrestres. Dans l'esprit des hommes dominait la vision du châtement éternel sur celle de la récompense. L'enfer, qui restait la sphère de la souffrance humaine, présentait ses tourments d'une manière plus détaillée, mettant à profit les connaissances de la douleur que peut éprouver le corps humain. Depuis le milieu du XV^e s. l'enfer devenait une chambre de tortures et un lieu d'exécutions. Il est probable que la représentation de l'enfer correspondait aux réalités juridiques et à la pratique judiciaire des divers pays et régions d'Europe. Le purgatoire, qui triomphait dans les croyances et les pratiques des masses chrétiennes, se faisait difficilement une place dans l'imagination collective, surtout là, où sa réception était retardée. Il oscillait entre un sentiment d'épouvante et de peur (en tant que forme passagère de l'enfer) et l'espérance (en tant que vestibule du paradis). De ce point de vue, c'était un chaînon faible du système ternaire de l'au-delà, et qui devait d'ailleurs résister à des dangers tels que, notamment, la négation hérétique de l'existence d'un lieu intermédiaire entre l'enfer et le paradis.

Le lieu de la félicité éternelle se distinguait par la sobriété de la vision et le caractère énigmatique de sa description. Les deux formes principales de la représentation du paradis: une ville en or et en pierres précieuses (modèle de la Jérusalem apocalyptique) et un jardin merveilleux (modèle du paradis primitif) répondaient à des besoins et rêves temporels. On évitait toutefois de trop rapprocher les visions chrétiennes du paradis aux images utopiques des pays d'abondance, où tous les désirs humains sont satisfaits. Les croyances populaires créaient leur propre au-delà (avec des lieux de repentir, d'attente du jugement dernier etc.). L'imagination humaine inclinait cependant à éliminer tout ce qui apparaissait entre l'alternative fondamentale du chrétien: le salut et la damnation.

⁷⁶ *Antologia poezji francuskiej*, wyd. J. Lisowski, t. I, Warszawa 1966, s. 257 (tekst w przekładzie T. Boya-Zeleńskiego). W oryginale, ibidem, s. 256:

„Au moustier voy (dont suys paroissienne)
Paradis painct, ou sont harpes et luz,
Et ung Enfer, ou damnez sont boulluz:
L'ung me fait paour, l'autre joye et liesse”.