

STANISŁAW BYLINA  
(Warszawa)

## CZYŚCIEC U SCHYŁKU ŚREDNIOWIECZA

Na wstępie kilka słów wyjaśnienia. Inspirację do nakreślenia poniższego szkicu przyniosła fascynująca a zarazem głęboko erudycyjna praca J. Le Goffa *Narodziny czyścica*<sup>1</sup>, stanowiąca niewątpliwie wydarzenie we współczesnej mediewistyce. Ta ostatnia przejawia zresztą coraz żywsze zainteresowanie dziejami eschatologii, widząc w nich domenę, w której historyk kultury i społeczeństwa może mieć jeszcze wiele do powiedzenia<sup>2</sup>. Historia idei czyścica nie przestaje być oczywiście wycinkiem dziejów doktryny religijnej, ale zawiera również problematykę jej upowszechniania i społecznej recepcji, jest wreszcie także historią ludzkiej wyobraźni, zbiorowego myślenia i odczuwania. W tej właśnie perspektywie czyściec zaczyna zajmować należne mu miejsce w debatach współczesnej nam historiografii wokół wielkiej alternatywy mentalnej społeczeństw chrześcijańskich: strachu przed karą pośmiertną lub nadziei zbawienia<sup>3</sup>.

Nie omawiając szerzej wymienionej na wstępie pracy znanego badacza francuskiego, pobudzającej do dyskusji gruntownych i wielowątkowych<sup>4</sup>, przypomnę jej fundamentalne ustalenie: idea czyścica, trzeciego miejsca eschatologicznego, pośredniego między piekłem a rajem znalazła artykulację teologiczną nie wcześniej, niż w drugiej połowie XII w. Nie znaczy to oczywiście, by chrześcijaństwo nie przyjmowało już przedtem możliwości odpokutowania po śmierci ludzkiej niektórych grzechów; wiara w istnienie kary przejściowej, oczyszczającej, miała swe źródła przede wszystkim w tekstach ewangelicznych, zaś swych odległych antenatów w wierzeniach społeczeństwa starożytnych. Idea kar oczyszczających, a zwłaszcza ognia oczyszczającego wyprzedziła wszakże znacznie ideę czyścica jako sformułowanego doktrynalnie miejsca pokuty pośmiertnej. Minęło wiele stuleci, zanim obok przymiotnika *purgatorius* pojawił się rzeczownik *purgatorium*.

Historyk francuski drogą szczegółowych analiz nader zróżnicowanych serii źródłowych ukazał w swej monografii długotrwałe i złożone narodziny idei czyścica, następnie jej rozwój i wreszcie tryumf w doktrynie Kościoła katolickiego, w wierzeniach, postawach i praktykach jego wyznawców. W odrzuceniu wyłączonej dualizmu piekła i raju w systemie

<sup>1</sup> J. Le Goff, *Le naissance du Purgatoire*, Paris 1981.

<sup>2</sup> Część nowszych prac (związanych bardziej lub mniej bezpośrednio z problematyką czyścica) przytacza Le Goff, o.c. s. 496 nn. Kilka istotnych prac omawia M. Vovelle, *Encore la mort: un peu plus que'une mode?*, „Annales ESC”, XXXVII, 1982, nr 2, s. 276 nn. Zob. wreszcie ważny artykuł A. J. Gureviča, *Au Moyen Age: conscience individuelle et image de l'au — delà*, ib. s. 255 - 75.

<sup>3</sup> Zob. zwłaszcza J. Delumeau, *La Peur en Occident (XIVe - XVIIIe siècles)*, Paris 1978.

<sup>4</sup> Zob. m. in. B. Geremek, *Człowiek i grzech. Trzy książki o kulturze średniowiecznej „Znak”*, 1983, nr 1, s. 94 - 99.

eschatologicznym Le Goff dostrzega prawdziwy przewrót mentalny w społeczeństwach chrześcijaństwa zachodniego. Zdaniem autora monografii tryumf czyszcza nastąpił w XIII w., zaś poetycką wizję w *Boskiej komedii* Dantego można uznać za jego ukoronowanie. Toteż dzieło wielkiego florentyjczyka jest ostatnim chronologicznie źródłem analizowanym przez Le Goffa. Ale historia czyszcza w społeczeństwach chrześcijańskich nie kończy się przecież z początkiem XIV w. W późnym średniowieczu — odnotowuje autor pracy w jej uwagach końcowych — czyszczenie umacnia się coraz głębiej w dogmatyce, w rozprawach teologicznych, zdobywa trwałe miejsce w nauczaniu prawdy wiary, a równocześnie przeżywa swój dalszy rozwój w sferze wierzeń i praktyk religijnych. Wieki XIV i XV pozostają wszakże rozdziałem niezapisanym w biografii średniowiecznego purgatorium<sup>5</sup>. Zapewne tym ciekawszym, iż chronologicznie poprzedzającym okres reformacji, która wstrząsając życiem Kościoła, znalazła w wierzeniach i praktykach czyszczeniowych obiekt dotkliwych dlań ataków.

Przedstawione poniżej rozważania nie stanowią próby skrótowej kontynuacji pracy Le Goffa lub dopisania swego rodzaju post scriptum do jego wywodów. Mają bowiem oparcie w materiale dość wyrywkowym, będącym wynikiem raczej sondażu, niż systematycznych kwereńd w seriach źródłowych. Ponadto, pozostając nadal na obszarze chrześcijaństwa zachodniego, spróbują przenieść pole obserwacji późnośredniowiecznego czyszcza nieco bardziej na wschód; wykorzystane źródła powstały bowiem na ziemiach polskich, czeskich i węgierskich. Zmiana miejsca obserwacji pozornie wydać się może niewiele znacząca: wszak wymienione kraje Europy Środkowej — biorąc poprawkę na sytuację Czech w czasach husyckich — znajdowały się w kręgu oddziaływania Kościoła Rzymskiego, ich społeczeństwa poddane były nauczaniu tych samych zasad wiary, uczestniczyły w tym samym kulcie, uprawiały kontrolowane przez Kościół podobne praktyki religijne. Zauważmy jednak — może nazbyt ogólnikowo — iż zarówno na nauczanie, jak i na odbiór prawdy wiary wpływały w sposób istotny warunki miejscowe formujące kształt tych dwóch zjawisk.

Nowsze badania uwidocznily podobieństwa w rozwoju chrześcijaństwa w wymienionych krajach Europy Środkowej w końcowych stuleciach średniowiecza. Najistotniejszym z nich okazała się wspólna, choć nierównomierna tendencja wzrostu, zarówno w zakresie rozbudowy struktur kościelnych, intensywności nauczania religijnego, rozwoju różnych form kultury religijnej, jak i w zakresie wynikającego z powyższych czynników pogłębienia chrześcijaństwa wśród wiernych<sup>6</sup>. Prymat Czech

<sup>5</sup> Mimo braku ujęcia syntetycznego odnotować wszakże należy ukazanie się kilku prac bardzo istotnych dla problematyki czyszcza w XIV-XV w. Postawy i praktyki wiernych omawia J. Chiffolleau, *La comptabilité de l'au — delà, les hommes, la mort et la religion dans la region d'Avignon à la fin du Moyen Age*, Rome 1980. Wczesne wyobrażenia czyszcza w ikonografii omawiają G. et M. Vovelle, *Vision de la mort et de l'au — delà en Provence d'après les autels des ames du purgatoire XVe - XXe s.*, Paris 1970. Edycja krytyczna tekstu istotnego dla dziejów idei czyszcza w Europie Środkowej w XV w.: Nicola della Rosa Nera detto da Dresda, *De reliquiis et de veneratione sanctorum: de purgatorio*, ed. R. Cegna, Wrocław 1977 (Mediaevalia Philosophica Polonorum, t. XXIII).

<sup>6</sup> Zob. na ten temat J. Kłoczowski, *Rozwój środkowo-wschodniej Europy w XIV w.* [w:] *Sztuka i ideologia XIV wieku*, Warszawa 1975, s. 13-52; tenże, *Rozwój środkowo-wschodniej Europy w XV w.* [w:] *Sztuka i ideologia XV wieku*, Warszawa 1978, s. 17-53. Zob. także uwagi tegoż autora, *Religijność mas ludowych w chrześcijaństwie zachodnim XIII-XVII stulecia*, „Kwart. Hist.” 1979, nr 4, s. 1013 nn.

doby luksemburskiej, związany z wyróżniającym się ogólnym rozwojem tego kraju i wyjątkowo dobrym usytuowaniem Kościoła<sup>7</sup> zarysowuje się bardzo wyraźnie i dotyczy wszystkich wymienionych elementów wzrostu. Tą wyjątkową pozycją chrześcijaństwa w Czechach wstrząsnąć miał w XV w. husytyzm — zjawisko nie mające odpowiednika ani w Polsce, ani na Węgrzech. Konsekwencją ruchu husyckiego stanie się w pierwszej połowie tego stulecia odmienna jakość chrześcijaństwa czeskiego, skłaniająca historyka do odrębnego traktowania tamtejszych zjawisk z zakresu życia religijnego, dewocji i świadomości religijnej mieszkańców Czech husyckich.

Równocześnie badania nad dziejami średniowiecznego Kościoła coraz dobitniej akcentują specyfikę krajów Europy Środkowej jako strefy chrześcijaństwa opóźnionego wobec Zachodu. Rozważać można konsekwencje tego opóźnienia zarówno w kategorii stopnia upowszechnienia znajomości zasad wiary i praktyk religijnych, jak i „głębi”, a więc jakości przyjętego chrześcijaństwa oraz sposobu jego przeżywania; mówi się niekiedy o jego powierzchowności idącej w parze z trwałością postaw i wierzeń tradycyjnych. Wydaje się, iż w działalności misyjnej Kościoła na omawianym terenie odnaleźć można ślady świadomości tej specyfiki, przejawiające się w akcentowaniu określonych treści nauczania, wyboru dokonywanego w metodach i sposobach przekazu prawd wiary. Istnieją np. przesłanki pozwalające sądzić, iż nauczając o karze wiecznego potępienia w piekle starano się unikać nadmiernego operowania uczuciem grozy i strachu<sup>8</sup>. Nauka o pośmiertnych losach duszy ludzkiej, o perspektywach czekających człowieka po zakończeniu jego ziemskiej wędrówki, dawała w zakresie dydaktyki masowej znaczne możliwości. Ich wybór zdawał się niekiedy budzić rozterkę w środowiskach nauczających. Przytoczmy fragment tekstu czeskiej wersji *Postylli* praskiego kaznodziei Konrada z Waldhausen, napominającego swych słuchaczy: „Zapamiętajcie to zwłaszcza wy, którzy mówicie: oby ktoś przyszedł z tamtego świata i powiedział nam jak się tam dzieje. Kaznodzieje wam mówią o radości niebieskiej i na to wcale nie zważacie, słuchacie o mękach piekielnych, to się wam one zdają baśniami”<sup>9</sup>. Świadectwo obojętności wiernych wobec tematyki eschatologicznej lub ich sceptycyzmu? Utajona refleksja nad nieskutecznością dotychczasowej dydaktyki? Wydaje się, iż poprzez oczywistą retorykę kaznodziejską przebijają się, obok innych akcentów, również świadomość dylematu wyboru nauczania o przyszłym bytowaniu duszy ludzkiej.

Tryumf idei czyścica nie ominął regionu nas interesującego. Pewne jest iż nastąpił on z opóźnieniem, choć trudno byłoby operować dokładniejszymi miarami czasowymi. Nie poprzedziły go roztrząsania teoretyczne, wszak doktryna czyścica kształtowała się na Zachodzie (choć w dużym stopniu w wyniku kontrowersji z Kościołem Wschodnim). Zagadnienie czyścica nie awansowało również — przynajmniej do czasu husytyzmu — do rangi jednego z żywiej omawianych problemów teologicz-

<sup>7</sup> Zob. m. in. J. Macek, *Tábor v husitském revolučním hnutí*, t. I, Praha 1956, s. 59 nn.; tenże, *Jean Hus et les traditions hussites*, Paris 1973, s. 34 nn. Zob. także *Prehled dějin Československa*, t. I, cz. 1 (do r. 1526), Praha 1980, s. 358 n.

<sup>8</sup> Zob. na ten temat S. Bylina, *Piekło w polskiej kulturze religijnej schyłku średniowiecza* (w druku).

<sup>9</sup> *Staročeské zpracování Postily studentů svaté University pražské Konrada Waldhausera*, ed. F. Šimek, Praha 1947, s. 69.

nych. Zapewne, tak jak w całym chrześcijaństwie zachodnim, purgatorium miało u nas swego poprzednika w postaci niezlokalizowanej kary oczyszczającej. Ale już we wczesnej, trzynastowiecznej wersji legendy o cudzie świętego Stanisława wskrzeszającego rycerza z Piotrowina, ten ostatni oznajmia biskupowi, iż za swe przewiny został wtrącony do czyścca (adiciendus sum purgatorio)<sup>10</sup>. W XV w. Długosz już tylko nieco rozwinie ów wątek czyścicowy<sup>11</sup>. U schyłku średniowiecza czyściec wkroczył na interesującym nas obszarze do dziedziny nauczania, wierzeń i praktyk religijnych. Ale jeśli za miarę tryumfu kościelnej nauki o czyścicu uznamy stabilność i precyzję tego pojęcia w świadomości zbiorowej, to można powątpiewać w pełnię sukcesu.

Materiał językowy z drugiej połowy XIV w., a nawet i z następnego stulecia potwierdza częstą jeszcze niepewność i niezdecydowanie w tym zakresie. Łaciński termin *purgatorium* tylko pozornie łatwo znalazł odpowiedniki językowe w postaci czeskiego *očistca* i polskiego czyścca. Trudność polegać mogła na tym, iż on sam, choć już zadomowiony w warstwie łacińskiego piśmiennictwa teologicznego, był jeszcze stosunkowo nowy. W źródłach polskich jest to mniej zauważalne; w opóźnionej wobec czeszczyzny polszczyźnie pisane słowo *czyściec* pojawia się wtedy, gdy *purgatorium* miało już dłuższą tradycję w tekstach łacińskich. Toteż w polskich tekstach piętnastowiecznych *czyściec* raczej konsekwentnie oznacza *purgatorium* (podobnie jak *piekiel*, *piekło* — *infernum*)<sup>12</sup>.

W Czechach słowo *očistec* występujące w przełożonych z łaciny tekstach z drugiej połowy XIV w. bywa już wprawdzie dokładnym nawet odpowiednikiem *purgatorium* (mówi się o męce grzeszników „tak v ocziscy jakž v peklu”), ale gdy brakuje bezpośredniego wzorca, pojęcia eschatologiczne budzą wahania i niezdecydowanie. Pojawiają się przeto próby ich uporządkowania. Próbę taką podejmuje *Glossarius* Klareta z końca XIV w.: „tartarus est ztratec [tj. miejsce zatruty, potępienia], pena mucka, limbus oczistec”<sup>13</sup>. Wprowadzone więc zostaje ogólne pojęcie otchłani, bliższe jednak terminologicznie miejscu pośmiertnego pobytu wybranych przed Chrystusowym odkupieniem (*limbus patrum*). Równocześnie czeska terminologia czyścca, wyrażająca świadomość istnienia bardziej lub mniej sprecyzowanego pośredniego miejsca eschatologicznego, nie mogła jak gdyby wyzwolić się z oderwania go od piekła. Wymownym zjawiskiem jest to, że Jan Hus, teolog chętnie piszący w języku narodowym, czyściec nazywał „trzecim piekłem” („třetie peklo... slóve oczystec”)<sup>14</sup>, choć równocześnie jasno rozróżniał potępionych od tych, którzy cieniują karę przemieszczającą. Wzorowany na Klarecie słownik czesko-łaciński z XV w. objaśniał słowo *limbus* jako *oczistec*, *ředpek- le*<sup>15</sup>, będąc w tym względzie bardzo spóźnionym echem wcześniejszych wyobrażeń. W Polsce jeszcze Stanisław z Dąbrówki omawiając podziemne położenie piekła wyodrębniał w nim drugie sklepienie, czyli

<sup>10</sup> *Vita Sancti Stanislai Episcopi Cracoviensis (Vita Minor)*, MPH, t. IV, Warszawa 1961, s. 264 oraz w identycznym brzmieniu w *Vita Maior*, ib. s. 378.

<sup>11</sup> *Vita sanctissimi Stanislai Cracoviensis Episcopi* [w:] J. Długossii, *Opera omnia*, t. I, Kraków 1887, s. 41.

<sup>12</sup> Zob. hasło: *Czyściec* [w:] *Słownik staropolski*, t. I, z. 1, Warszawa 1953, s. 434.

<sup>13</sup> Zob. hasło: *Očistec* [w:] *Staročeský slovník*, z. 9, Praha 1977, s. 260.

<sup>14</sup> Ib.

<sup>15</sup> Ib.

czyściec<sup>16</sup>. Nawiązywano więc do bardzo silnej tradycji w nauce o czyśc-  
 ćcu, która lokalizowała go w obszarze piekła, jako jego wydzieloną część.  
 Nie widziałbym w przejęciu tej tradycji przejawów świadomej inferna-  
 lizacji czyścica, spotykanej w różnych okresach dziejów średniowiecz-  
 nej eschatologii. Można chyba natomiast mówić — przynajmniej gdy  
 idzie o okres wcześniejszy — o świadectwach opóźnienia recepcji pojęć  
 eschatologicznych a także oporów, z jakimi spotykały się one w ludz-  
 kiej świadomości nawet w poziomie kultury słowa pisanego. W głębokich  
 pokładach tej świadomości trwała najwidoczniej pamięć piekła jako je-  
 dynej alternatywy czekającej grzeszników. Żyła ona jeszcze w czasach  
 upowszechniania wśród wiernych prawdy wiary o miejscu pośrednim  
 między piekłem a rajem, koegzystując z aktywną postawą wiernych  
 wobec możliwości, jakie nauka o czyścicu otwierała przed nimi w sferze  
 praktyk religijnych. Pokonanie tych oporów opóźniających pewne wkro-  
 czenie czyścica do warstwy słownej było oczywiście koniecznością, nie-  
 zbędnym warunkiem skutecznej misji chrystianizacyjnej. Wspomnia-  
 nym i innym trudnościom próbowała się przeciwstawić warstwa obrazu:  
 czyściec pozostawał białą plamą w ikonografii polsko-czesko-węgierskiej.  
 Zabrakło tu zresztą odpowiednio silnej podniety z Zachodu: purgatorium  
 zdecydowano się tam przedstawić bardzo późno, czyniono to rzadko i nie  
 bez treściowych sprzeczności<sup>17</sup>.

Nauczanie prawd religijnych o czyścicu musiało pokonywać również  
 iane przeszkody, o których mowa będzie później. Dydaktyka kościelna  
 stawała także przed potrzebą usuwania własnych wątpliwości i — zgod-  
 nie z tym, co powiedziano poprzednio — dokonywania wyboru w rozkła-  
 daniu akcentów w treściach przekazywanych nauk. Akceptacja dodatko-  
 wej możliwości odpokutowania grzechów, jaką otwierał czyściec, wpro-  
 wadzała wprawdzie oczywisty element nadziei przyszłego zbawienia, lecz  
 nie usuwała przecież perspektywy kary, która choć przejściowa, mogła  
 przerażać człowieka. Toteż jedna z dróg nauczania wiernych o miejscu  
 pośmiertnej pokuty i oczyszczenia wiodła poprzez zbliżenie im wizji kar  
 czyścicowych. Zauważmy od razu, iż jej warstwa treściowa w omawia-  
 nej epoce będzie w dużym stopniu powielaniem i przetwarzaniem do-  
 robku wcześniejszych stuleci.

Motyw kary duchowej a więc nieobecności Boga i odsunięcia w cza-  
 się radości wizji błogosławionej przekazywano wiernym jako rzecz oczy-  
 wistą i nadrzędną, lecz podobnie, jak działo się to w przypadku piekła,  
 zatrzymywano się raczej na aspekcie fizycznego cierpienia grzeszników.  
 Powtarzając za świętym Augustynem i jego kontynuatorami, iż kara  
 czyścicowa jest surowsza od jakiegokolwiek kary ziemskiej, kaznodzieje  
 mieli na myśli przede wszystkim męki ciała<sup>18</sup>. Podtrzymywano zasadniczą  
 rolę sprawiającego cierpienie ognia czyścicowego. Tomáš Štítný, czeski  
 autor z drugiej połowy XIV w. w swym dziele pomyślanym jako budują-  
 jąca lektura dla ludzi świeckich zapowiadał przyszłym pokutnikom

<sup>16</sup> Stanisław z Dąbrówki, *Traktat na temat nowo kreowanych władców* [w:] *Filozofia i myśl społeczna XIII - XV w.*, ed. J. Domański, Warszawa 1978, s. 283.

<sup>17</sup> Zob. m. in. Le Goff, *op. cit.* s. 494 n.; G. et M. Vovelle, *op. cit.* s. 12 nn. oraz tabl. I; A.-M. Cocagnac, *Le Jugement Dernier dans l'art*, Paris 1955, s. 23; 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. 149.

<sup>18</sup> Zob. m. in. [Osualdus de Lasko], *Sermones de sanctis... Biga salutis inti-*  
*tuti*, Hagenau 1497, k. 336r.

„uciążliwy czyścowy ogień i surowe męki”<sup>19</sup>. W późniejszym tekście potępiającym błędne artykuły husyckie podkreśla się istnienie tego ognia i zobowiązuje kaznodziejów do nauczania o nim<sup>20</sup>. Obecny jest on również w piętnastowiecznych kazaniach węgierskich przeznaczonych dla ludu. Osvát Laskai, tamtejszy franciszkanin obserwant, wyjaśnia istotę ognia czyścowego i jego podobieństwo do ognia piekielnego; pierwszy z nich jest nie mniej od drugiego dotkliwy, tyle że nie trwa wiecznie<sup>21</sup>.

Zgodnie z wcześniej ustaloną nauką Kościoła przedmiotem pokuty w czyścju są przede wszystkim grzechy powszednie, toteż uwydatniano ich znaczenie w trosce o to, by nie były przez ludzi lekceważone. Podkreślano zatem surowość kary czekającej popełniających za życia błaha na pozór peccata venialia (gdymie zostały one odpokutowane): w exemplum funkcjonującym na Węgrzech do czyścja trafia dziewczyna, która znalazła przyjemność w słuchaniu „złej” (to znaczy występnej) piosenki<sup>22</sup>.

W kaznodziejstwie schyłkowego średniowiecza umocniała się wizja czyścja jako gęsto zaludnionego miejsca masowej pokuty, żywa już wcześniej w wyobrażeniach autorów zachodnich. Równocześnie jednak kaznodzieje ją kontrolowali w trosce o uniknięcie wypaczeń niebezpiecznych dla dydaktyki religijnej. Osvát Laskai zaprzeczał więc znanym mu przekonaniom, wedle których pokuty czyścowej nie uniknął nawet święty Stefan (gdyż dopiero po 45 latach od śmierci króla Węgier zaczęły się dziać cuda za jego pośrednictwem)<sup>23</sup>. W kaznodziejstwie węgierskim inwencja w ukazywaniu kar czyścowych jest niewątpliwie uboższa, niż w wizjach kar piekielnych. Zresztą spotykamy się częściej z zapewnieniami surowości pokuty, niż z opisem mąk pokutujących. Żyje natomiast inny element grozy, oparty na motywie odmienności czasu czyścowego od czasu ziemskiego. W jednym z funkcjonujących w XV w. exemplów mnich odbywający pokutę w czyścju przekonany, iż przebywa od lat dwudziestu, gdy zjawia się na ziemi, by u swego konfratra upomnieć się o obiecanie wstawienictwo, dowiadyuje się, iż minęły trzy godziny od jego śmierci<sup>24</sup>.

Z tą surową, odwołującą się do uczucia lęku wizją kary powszechnej, dotkliwej i niewyobrażalnie długotrwałej, koegzystowały w warstwie przekazu inne wyobrażenia. Składały się one na wizję bardziej optymistyczną, eksploatującą czyściec jako element nadziei przyszłego zbawienia. Fabuła o cudzie świętego Stanisława wpisuje się w ten właśnie nurt wyobrażeń: wskrzeszony rycerz wybiera powrót do czyścja zamiast niepewności życia ziemskiego, gdyż dostrzega zbliżającą się już perspektywę zbawienia.

W Czechach radykalizm reformy husyckiej przynoszący dualistyczną wizję potępienia dla grzeszników i nagrody dla wybranych nie zdołał stłumić całkowicie optymistycznego nurtu pojmowania czyścja. Jak wspomniano, Hus nazywał czyściec „trzecim piekłem”, ale równocześnie krytykował księży straszących piekłem wiernych. Świadomie starał się przybliżyć czeskim chrześcijanom motyw oczekiwania bez strachu przy-

<sup>19</sup> Zob. *Staročeský slovník*, z. 9, s. 261.

<sup>20</sup> *Archiv český*, t. VI, Praha 1872, s. 36.

<sup>21</sup> Osualdus de Losco, *Sermones de sanctis*, k. 339r.

<sup>22</sup> *Cornides — Kódex*, ed. A. Bognar, F. Levárdy, Budapest 1967, s. 779.

<sup>23</sup> Osualdus de Lasko, *Sermones de sanctis*, k. 250v.

<sup>24</sup> *Ib.* k. 337r.

ścia Chrystusa, zmieniając nawet w tym duchu słowa popularnej pieśni kościelnej<sup>25</sup>. Nie negował istnienia ognia czyścowego, ale nie akcentował w nim męki pokutujących: „ogień piekielny będzie palić potępięćców, ogień czyścowy będzie palił dobrych”<sup>26</sup>. Później dostojnik kościoła utrakwistycznego Jan Rokycana jeszcze wyraźniej utożsamia czyściec z miłosierdziem Boga dla grzeszników, wyrażając radość, iż ten „oczyszczający każdy snadně mouž mieti”<sup>27</sup>.

Wtedy gdy omawiany nurt w przekazie nauki o czyścoku nie znajdował miejsca w nauczaniu masowym, pojawiał się w węższej warstwie nauczania mniejszych, elitarnych środowisk religijnych. Podczas gdy w kazaniach przeznaczonych dla odbiorcy masowego na Węgrzech czyściec koegzystował z piekłem jako element dydaktyki lęku<sup>28</sup>, to w budujących lekturach dla tamtejszych zakonnic pozbawiony był już tej grozy a przypowieści o nim, zresztą nieliczne, przeplatały się z pogodnymi przypowieściami o raju<sup>29</sup>. Funkcjonował więc w swoistej środowiskowej eschatologii, z której usunięto element strachu.

Dydaktyka czyścoka w XIV - XV w. zwracała się wszakże przede wszystkim ku aktywnej, praktycznej warstwie życia religijnego. Dotyczyła bowiem różnorodnych praktyk mających na celu niesienie pomocy душom przebywającym w czyścoku. Spotykała się w tej dziedzinie z wielkim sukcesem. Stopniowe upowszechnianie się obchodów Dnia Zadusznego o rozwijającej się liturgii, wciągającej do aktywnego udziału wiernych<sup>30</sup>, kierowało ich uwagę ogólnie ku душom ludzi zmarłych, lecz podnosiło znaczenie wstawiennictwa za dusze cierpiące w czyścoku. Purgatorium przypominało żywym o swym istnieniu wśród praktyk wprowadzanych i propagowanych przez Kościół. Były one przezeń kierowane i kontrolowane, a gdy mimo to nabierały treści wymykających się spod nadzoru, podnosiły się wówczas głosy teologów domagające się korekty.

W późnym średniowieczu na uwzględnianym przez nas obszarze ustalały się nowe formy udzielania pomocy душom czyścokowym. Znaczenie odpustów dla wyzwalania душ z czyścoka wykazywali autorzy traktatów teologicznych oraz kaznodzieje<sup>31</sup>, przestrzegając jedynie, by były to odpusty potwierdzone odpowiednim autorytetem. Intencja wspomagania душ przebywających w czyścoku zaznaczała się, podobnie jak nieco wcześniej na Zachodzie, w testamentach oraz w różnego rodzaju zapisach. Ale w życiu religijnym mas podstawowymi pozostawały wcześniej znane suffragia: modlitwa i ofiara mszy.

Modlitwy za zmarłych, od dawna praktykowane w Kościele, coraz

<sup>25</sup> Tekst przytacza A. Molnár, *Eschatologická naděje české reformace* [w:] *Od reformace k zítřku*, Praha 1956, s. 22.

<sup>26</sup> Zob. hasło: *Očistcový* [w:] *Staročeský slovník*, z. 9, s. 260.

<sup>27</sup> *Ib.*

<sup>28</sup> Zob. zwłaszcza kazania franciszkanina Pélbarta z Temesváru: *Sermones pomerii fratris Pelbarti de Themeswar... de tempore*, Hagenau 1498.

<sup>29</sup> Zob. przytoczony w przyp. 20 *Comides — Kódex* oraz inny zbiór przypowieści: *Peldák Könyve 1510*, ed. A. Bognar, F. Levárdy, Budapest 1960 (*Codices Hungarici*, IV).

<sup>30</sup> Zob. A. Labuda, *Liturgia Dnia Zadusznego w Polsce do wydania Rytuału Piotrkowskiego (1631) w świetle ksiąg liturgicznych* [w:] *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, t. I, Lublin 1973, s. 303 - 85.

<sup>31</sup> M. in. Jakub z Paradyża w traktacie *De apparitionibus animarum*; por. J. Fijałek, *Mistrz Jakub z Paradyża i Uniwersytet Krakowski w okresie soboru bażyńskiego*, t. II, Kraków 1900, s. 284.

wyraźniej zwracały się w intencji dusz czyścowych, domagających się od żywych pomocy. Piętnastowieczny tekst polski, stanowiący kompilację fragmentów psalterzy, antyfon, lekcji i różnych modlitw został nazwany „wigilie za umarłe ludzie duszam w żyćcu bardzo pomocne”<sup>32</sup>. W końcowych wezwaniach modlitewnych przywoływał on pamięć o duszach osób najbliższych, wymieniając „rodziców naszych” a następnie „naszego zgromadzenia bracia, siostry, rodziny, slugi i też nasze dobrodzieje”<sup>33</sup>. Nie zapomniano wszakże o szerszej, bezimiennej zbiorowości pokutników czyścowych. Wezwanie polskiego kaznodziei: „rogate pro omnibus animabus qui sunt in purgatorio”<sup>34</sup> było jednym z licznych głosów rozlegających się w kościołach parafialnych. Inny kaznodzieja obrazowo wywołał, iż dusza czerwieniąca od ognia czyścowego bieje, w miarę jak ją wyzwalają pobożne modlitwy wiernych<sup>35</sup>. Kładziono nacisk na modlitwę wspólną, szczególnie skuteczną dla tych dusz, za które nikt się nie modli osobiście. Polski tekst wypominek z końca XV w., praktyki modlitewnej o bardzo dawnych tradycjach, zawiera wezwania do modlitwy za „dusze puste”, tj. opuszczone, pozbawione pomocy, zapomniane<sup>36</sup>, ale które zaczęto utożsamiać z duszami cierpiącymi w czyśćcu. Mówi się więc o duszach „które są w mękach czyścowych, które nie mają żadnego wspomnienia, tylko się na nas oglądają a wołają: zmiłujcie się, zlitujcie się nad nami, ale nie my, ale wy, krześcijanie, przyjaciele naszy”<sup>37</sup>. Ów swoisty dialog między wspólnotą żywych a wspólnotą odbywających pośmiertną pokutę nadawał dodatkowy sens wstawiennictwu w ich intencji. Uposzczniając wśród wiernych modlitwy za zmarłych, kaznodzieje i autorzy tekstów religijnych starali się ten motyw wykorzystać, podkreślając, iż dusze czyścowe „pectant communem orationem”<sup>38</sup>. Ale w wyrażanej w modlitwie relacji między światem żywych a wspólnotą pokutujących w czyśćcu było coś więcej niż odpowiedź na błaganie o pomoc, było wzajemne współdziałanie, korzystne również dla żyjących. Dostrzegano wagę takiego dowartościowania wstawiennictwa pobudzającego aktywność wiernych. W starym exemplum wykorzystywanym w XV w. na Węgrzech czytano o scholarze, który ilekroć przechodził przez cmentarz, odmawiał specjalne modlitwy za spoczywających tam zmarłych. Gdy dobiegł kres jego życia i kapłan wypowiedział zań słowa „niech spoczywa w pokoju”, wszystkie ciała zmarłych odpowiedziały „wielkim głosem”: amen<sup>39</sup>, potwierdzając w ten sposób swą wdzięczność za pamięć w modlitwie i wzajemność wstawiennictwa. Ogólną modlitwę za duszę zmarłych wprowadzono w sferę czyśćca,

Przyjęte od dawna w Kościele msze za dusze zmarłych, niezwykle upowszechnione w czasach późnego średniowiecza, stały się podstawową formą wstawiennictwa w intencji pokutujących w czyśćcu. Nie zapomniano o umacnianiu ich znaczenia, przekazując wiernym przekonanie, iż msza zajmuje naczelne miejsce wśród różnych form udzielania pomocy

<sup>32</sup> *Przegląd najdawniejszych pomników języka polskiego*, ed. K. Małkowski, Warszawa 1872, s. 133 - 43.

<sup>33</sup> *Ib.* s. 143.

<sup>34</sup> Zob. A. Brückner, *Kazania średniowieczne*, Kraków 1895, cz. 1, s. 43.

<sup>35</sup> *Ib.* cz. 3, s. 12.

<sup>36</sup> Zob. hasło: *Pusty* [w:] *Słownik staropolski*, t. VII, s. 399 oraz hasło: *Dusze puste* [w:] *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. VI, s. 187.

<sup>37</sup> Tekst cytuje Labuda, o.c. s. 371.

<sup>38</sup> Brückner, o.c. s. 43.

<sup>39</sup> *Cornides — Kodex*, s. 783.



duszom czyścącym, takich jak modlitwa, jałmużna, post itd. Czyniono to również wtedy, gdy zamawianie mszy za zmarłych upowszechniło się na szeroką skalę w dewocji wiernych; przykład taki znajdujemy w XV w. na Węgrzech<sup>40</sup>. W Polsce i w Czechach popularność mszy „pro remedio anime” objawiała się w różnych poziomach dewocji, choć nie osiągnęła skali zbliżonej do tej, którą stwierdzono dla Zachodu Europy<sup>41</sup>. Istotną rolę w propagowaniu mszy za zmarłych, najwyraźniej poświadczoną w przypadku Polski, odegrały bractwa religijne, statutowo zobowiązujące swych członków do uczestnictwa w żałobnych nabożeństwach<sup>42</sup>. Źródła czeskie pozwalają zauważyć naciski wiernych na kler zaniebujący niekiedy odprawiania mszy za dusze zmarłych<sup>43</sup>. I chyba jest w tym coś więcej, niż tylko pretensja świeckich do księży o niewywiązywanie się z zawartej umowy. Można oczywiście zadać pytanie o istnienie bezpośredniego związku między przejawami ogólnej troski o zbawienie, przeciwdziałaniem niepewności pośmiertnego bytowania a recepcją idei czyścica. Pozytywną odpowiedź zdają się nasuwać spotykane opinie nie tylko o powszechności wiary w czyściec, lecz także o żywotności myśli i starań wokół jego uniknięcia. Fakt, iż świadectwa te pochodzą często ze środowisk antagonyistów nauki o czyścicu i praktyk w intencjach zmarłych<sup>44</sup>, nakazuje je wprawdzie traktować z ostrożnością, ale nie odbiera im znaczenia.

Recepcja nauki o czyścicu wśród wiernych napotykała postawy wzbudzające wśród teologów zastrzeżenia i sprzeciwy. Niektóre z tych postaw związane były z wierzeniami tradycyjnymi na temat pośmiertnych losów człowieka, inne miały, przynajmniej pozornie, świeższą genezę, wiązały się bowiem z nowymi formami praktyk religijnych. Obszarem szczególnie dogodnym dla pierwszych z nich była dziedzina kontaktów żyjących ze zmarłymi. W dydaktyce kościelnej zjawy czyścicowe pojawiające się na ziemi miały do spełnienia określone posłannictwo: poświadczają istnienie czyścica, wzywały grzeszników do naprawy życia, przekonywały o znaczeniu różnych form wstawiennictwa za zmarłych. W wierzeniach popularnych wizje takie znajdowały odpowiedniki w postaci wyobrażeń o fizycznej obecności zmarłych powracających na ziemię lub pokutujących wśród żywych. Pozostawmy otwartym pytanie, w jakim stopniu upowszechnianie nauki o czyścicu chrystianizowało te wierzenia, w jakim zaś ożywiało je mimowolnie w ludzkiej wyobraźni. Pewne jest w każdym razie, iż polski materiał kaznodziejski wychwytyjący różne superstitions<sup>45</sup> poświadczają odporność tych wierzeń wobec eschatologii chrześcijańskiej i nauki o duszy ludzkiej.

Zgodnie z nauczaniem kościelnym współdziałanie żyjących wiernych z duszami pokutującymi w czyścicu (obrazowo oddane we wspomnia-

<sup>40</sup> Sermones Michaelis de Ungaria predicabiles per totum annum licet breves, Argentine 1490, k. 61v.

<sup>41</sup> J. Chiffolleau, *Sur l'usage obsessionnel de la messe pour les morts à la fin du Moyen Age [w:] Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècles*, Rome 1981, s. 235 nn.

<sup>42</sup> Zob. H. Zaremska, *Bractwa w średniowiecznym Krakowie*, Wrocław 1977, s. 139 nn.

<sup>43</sup> *Protocollum visitationis archidiaconatus Pragensis annis 1379 - 1382 per Paulum de Janowicz archidiaconum Pragensem factae*, ed. I. Hlaváček et Z. Hledíková, Praha 1973, s. 63, 66, 83, 115, 122, 235.

<sup>44</sup> Idzie tu zwłaszcza o świadectwa autorów husyckich, por. dalej s. 740 nn.

<sup>45</sup> Zob. m. in. A. Brückner, *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej*, t. I, Warszawa 1902, s. 59 nn.; tenże, *Kazania średniowieczne*, cz. III, s. 9.

nym uprzednio exemplum znanym na Węgrzech) spotykało się w wyobrażeniach popularnych z przekonaniem o wdzięczności „zmarłych pomocników”, zachowujących swą ziemską postać i zdolność do ludzkich działań i ludzkich uczuć<sup>46</sup>. Chrystianizacja tego motywu wierzeń tradycyjnych, udokumentowana m. in. w ikonografii<sup>47</sup>, wprowadzała go wprawdzie do obszaru czyśćca, lecz nie wyzwalała z materialności pojmowania rzeczywistości eschatologicznej. Był to jeden z przejawów kompromisu, który dydaktyka kościelna musiała przyjmować.

Ale w postawach mas i uprawianych przez nie praktykach „czyścociwych” objawiały się również zjawiska inne od tych, które teologowie nazywali przeżytkami pogaństwa, a w których odnaleźć można elementy myślenia kategoriami magicznymi. W dziedzinie modlitwy w intencji dusz przebywających w czyśćcu występowało przekonanie o automatyzmie jej działania, pewnej, gwarantowanej niejako skuteczności. Wedle świadectwa śląskiego teologa Mikołaja z Jawora wierzono, iż taką „pewną” modlitwą jest piętnaście odmówionych *Ojcze Nasz* powodujące nawrócenie piętnastu grzeszników i wyzwolenie piętnastu dusz z czyśćca<sup>48</sup>. W modlitwie takiej zniknął więc sens wstawiennictwa a automatyzm wypowiedzianego tekstu zastępował rolę łaski Bożej. Ten sam autor traktatu *De superstitionibus* poświadcza przejawy magicznego traktowania suffragium w postaci określonej liczby mszy ofiarowanych za dusze zmarłych, praktyki przyjętej wówczas w Kościele i propagowanej przez kaznodziejów. Wierzono, iż sześć lub trzydzieści mszy musi wyzwolić duszę przebywającą w czyśćcu, choćby w nim miała pokutować do końca świata lub przez tysiąc lat<sup>49</sup>. W warstwie dewocji masowej zwracającej się ku czyścociwi szczególnie wyraźnie zaznaczała się postawa paktu zawartego z Bogiem, umowy, która musi być bezwzględnie dotrzymana. Przyjmowanie się nauki o czyśćcu wiązało się niewątpliwie z pobudzeniem aktywności wiernych w dziedzinie życia religijnego, lecz nie uniknęło różnych przejawów wynaturzających przekazywane treści eschatologiczne.

Wśród teologów późnośredniowiecznych, tych zwłaszcza, którzy uczestniczyli w żywym wówczas dziele reformy Kościoła, objawiały się przeto niekiedy tendencje do „oczyszczania” czyśćca z tych wierzeń i praktyk, którym nadawano miano zabobonnych. Była to droga najczęściej pośrednia: poprzez nauczanie nauczających. W traktatach przeznaczonych dla kleru przypomniano prawdy teologiczne dotyczące czyśćca, wyjaśniano wątpliwości oraz — jak czynił to Mikołaj z Jawora — wskazywano potrzebę przeciwstawiania się błędnym mniemaniom rozpowszechnionym wśród wiernych. W rozprawach z zakresu liturgii omawiając modlitwy za zmarłych akcentowano warunki wstawiennictwa za dusze czyścociwe<sup>50</sup>. Ale odnotowując istnienie tego nurtu „oczyszczającego” purgatorium, nie należy przeceniać jego zasięgu i znaczenia. Tam

<sup>46</sup> Zob. E. Polkowski, *Dziedzictwo wierzeń pogańskich w średniowiecznych Niemczech. Defuncti vivi*, Warszawa 1973, s. 29 nn.

<sup>47</sup> Ib. s. 31, oraz Z. Kruszelnicki, *O kołobrzeskim „Rycerzu na cmentarzu”*, „Materiały Zachodniopomorskie”, XII, 1966, s. 649 nn.

<sup>48</sup> Zob. S. Bylina, *Licitum — illicitum. Mikołaj z Jawora o pobożności masowej i zabobonach* [w:] *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, pod red. B. Geremka, Wrocław 1978, s. 142.

<sup>49</sup> Ib.

<sup>50</sup> Zob. M. T. Zahajkiewicz *Liturgia Mszy św. w świetle „Tractatus sacerdotalis de sacramentis” Mikołaja z Błonia* [w:] *Studia z dziejów liturgii*, t. I, s. 60 n.

gdzie nauka o trzecim miejscu eschatologicznym i aprobowane przez Kościół praktyki nie były wyraźnie podważane, najwidoczniej nie uznawano tej problematyki za szczególnie domagającą się roztrząsania. Być może, iż był to jeden z kompromisów z dewocją masową, której nie chciano zbyt drastycznie ograniczać w przejawach nie wydających się niebezpiecznymi dla życia religijnego. Zwraca uwagę nieobecność polemiki z „wypaczeniami czyścowymi” w kazaniach polskiego teologa Stanisława ze Skarbimierza, składając żywo zainteresowanego zadaniem usuwania postaw zabobonnych z wierzeń chrześcijańskich. Bogaty rejestr superstycji wskazuje przy tym dość wyraźnie kierunek dostrzeganego dla religijności wiernych niebezpieczeństwa: będą to „stare” zabobony, tradycyjnie zaliczane do przeżytków pogaństwa<sup>51</sup>.

Na obszarze nas interesującym kontestacja wobec idei czyścica w okresie poprzedzającym czeski husytyzm była udziałem niemal wyłącznie zbiorowości o ustalonej reputacji heretyckiej. Były to grupy waldensów (rzadziej begardów) złożone z napływowej ludności niemieckiej zamieszkujące niektóre regiony Czech i Pomorza. Źródła inkwizycyjne z pierwszej połowy XIV w. i z początku następnego stulecia wskazują na przetrwanie wśród tamtejszych sekt dualizmu eschatologicznego, żywego już w poprzednich stuleciach<sup>52</sup>. Wynikał on przede wszystkim z dosłownego odczytywanie tekstów *Pisma Świętego*, w którym nie znajdowano dowodów istnienia czyścica. Jeden z przesłuchiwanym w Czechach waldensów, zapytany o treść nauk pobieranych przez siebie w heretyckiej wspólnotie, zeznał, iż „nie powinien przysięgać, winien być wiernym i że istnieją tylko dwie drogi, a mianowicie do nieba i do piekła, zaś czyściec dusz nie istnieje”<sup>53</sup>. Podobne przekonanie wyrażali również waldenski z Pomorza, wywodząc z niego również tradycyjny dla poglądów ich wspólnoty wniosek o zbeźdności i nieskuteczności wstawianictw za zmarłych<sup>54</sup>. Tę heretycką negację czyścica i suffragiów można by uznać za mało istotny margines w chrześcijaństwie środkowoeuropejskim, gdyby nie to, iż stała się ona jednym ze źródeł teoretycznej inspiracji dla husytyzmu, a ściślej mówiąc dla jego radykalnych nurtów, które podjęły próbę totalnej destrukcji idei purgatorium.

Zagadnienie miejsca problematyki czyścica w husytyzmie jest nader obszerne i złożone. Złożona jest także sama geneza krytycznej postawy husytów wobec katolickiej nauki o czyścicu oraz wobec praktyk związanych z udzielaniem pomocy duszom czyścowym. Dostrzega się tu, obok innych źródeł, wpływy waldeńskie i wiklefofskie<sup>55</sup>. Pierwsze, teoretycznie przygotowane uderzenie w naukę o czyścicu znacznie poprzedziło szczytową fazę burzy husyckiej. Krytyka o niewątpliwie waldeńskich inspiracjach narodziła się w radykalnym środowisku reformatorskim

<sup>51</sup> Stanisław ze Skarbimierza, *Sermones sapientiales*, ed. B. Chmielowska, t. II, Warszawa 1979, s. 82 nn.

<sup>52</sup> Zob. Le Goff, *o.c.* s. 229 nn. 372 nn. Odnośnie do poglądów waldensów w XIII w. istotnym tekstem jest traktat zwany *Passauer Anonymus* [w:] *Quellen zur Geschichte der Waldenser*, ed. A. Patschovsky, Gütersloh 1973, s. 101 n.

<sup>53</sup> *Quellen zur böhmischen Inquisition im 14. Jahrhundert*, ed. A. Patschovsky, Weimar 1979, s. 204.

<sup>54</sup> Zob. R. Cegna, *Il Valdismo medievale come religione penitenziale*, „Bolletino della Societa di Studi Valdesi”, nr 150, XII 1981, s. 40, 42. Por. D. Kurze, *Quellen zur Ketzergeschichte Brandenburgs und Pommerns*, Berlin 1977, s. 79 nn.

<sup>55</sup> R. Kalivoda, *Husitská ideologie*, Praha 1961, s. 297 n. Por. uwagi R. Cegni w edycji Nicola della Rosa Nera, *De purgatorio*, s. 30 nn.

skupionym w drugim dziesięcioleciu XV w. wokół praskiego domu uniwersyteckiego „Pod Czarną Różą”. Rozprawę z purgatorium podjął przebywający tam niemiecki teolog Mikołaj z Drezna. W swym traktacie *De purgatoria*<sup>56</sup> główny akcent położył nie tyle na polemikę doktrynalną z nauką Kościoła katolickiego o czyścicu, ile na krytykę jej przejawów w praktyce życia kościelnego i religijnego. Z wizją powszechnego zepsucia kleru, panującej w jego środowisku symonii i chciwości, Mikołaj z Drezna wiązał wynaturzenia różnorodnych praktyk i obrzędów odnoszących się do posługi zmarłym, te zaś łączył z upowszechnieniem się idei czyścica. Uważał, iż wspomniane obrzędy nie przynoszą żadnej korzyści duszom ludzi zmarłych, służą natomiast doczesnemu celowi wzbogacania się księży<sup>57</sup>. Równocześnie obciążają one sumienia ludzi świeckich, uczestniczących pośrednio w praktykach symoniackich<sup>58</sup>. Szkodliwe są przeto praktyki takie jak: multiplikowanie modłów za zmarłych, wystawne obrzędy pogrzebowe, spalanie licznych świec ku próżnej chwale doczesnej, nadmierne udzielanie jałmużn, zamawianie w intencji zmarłego trzydziestu mszy. Zresztą któż może wiedzieć — zapytywał autor traktatu — czy trzydzieści mszy wyzwoliło kogoś z czyścica?<sup>59</sup> Nie szło tu wszakże jedynie o krytykę nadużyć kleru lub przerostów formy obrzędów nad ich treścią. Naukę o czyścicu Mikołaj z Drezna traktował nieufnie, wyraźnie zniechęcony jej szkodliwymi konsekwencjami w praktyce. Odcinał się od stanowiska ogółu wiernych przyjmujących ją „quasi fidem”, podczas gdy liczni niedowierzający (idzie zapewne o waldensów) ponoszą za swe przekonania śmierć w ogniu<sup>60</sup>. Potępiał przekazywanie ludowi fabuł czyścicowych, niewiadomego autorstwa i pochodzenia<sup>61</sup>. Rozważając wreszcie kwestię źródła nauki o czyścicu przychylił się ku jej doczesnemu, ziemskiemu pochodzeniu. Stąd było już blisko do wniosku końcowego: „ex quibus necessario sequitur destructio purgatorii”<sup>62</sup>.

Żywe niemal od zarania ruchu husyckiego kontrowersje wokół istnienia pośredniego miejsca eschatologicznego oraz praktyk związanych ze wstawiennictwem za duszami czyścicowymi rozgrywały się nie tylko na froncie polemik katolicko — husyckich, lecz także przebiegających wewnątrz ruchu podzielonego doktrynalnie i ideowo. Bezwzględna negację katolickiej nauki o czyścicu wysuwali adherenci radykalnych odłamów w husytyzmie, zwłaszcza przedstawiciele obozu taboryckiego. Odrzucali oni wiarę w czyściec, gdyż nie znajdowali — podobnie jak wcześniejsi wyznawcy herezji — jej potwierdzenia w tekstach ewangelicznych. Czyściec był w ich opinii niczym więcej niż wymysłem chciwych księży, czerpiących zyski z modlitw i obrzędów za dusze zmarłych. Konsekwencją takiego stanowiska była odmowa wszelkich walorów wspomnianym modlitwom oraz innym suffragiom. Żywy w taboryzmie nurt chiliastyczny już a priori wykluczał możliwość akceptacji miejsca pośredniego między piekłem a rajem. Entuzjaści prorocत्व o potwórnym zstąpieniu Chrystusa na ziemię, wierząc iż nastąpi ono w Czechach, oczekiwali tego momentu jako początku natychmiastowej na-

<sup>56</sup> *Nicola della Rosa Nera, De purgatorio, passim.*

<sup>57</sup> *Ib.* s. 64 nn.

<sup>58</sup> *Ib.* s. 65.

<sup>59</sup> *Ib.* s. 76 n.

<sup>60</sup> *Ib.* s. 85.

<sup>61</sup> *Ib.* s. 77.

<sup>62</sup> *Ib.* s. 117.

grody dla wybranych „obronców prawdy bożej” i straszliwej kary mającej spotkać ogół grzesznej ludzkości a zwłaszcza ich ideowych przeciwników<sup>63</sup>. W dualistycznej etyce „bożych bojowników” ztracały swe znaczenie grzechy lekkie, powszednie, kwalifikujące człowieka do odbycia kary umiarkowanej, gdyż nie było już ludzi „nie bardzo dobrych i nie bardzo złych” (wedle formuły augustyńskiej); byli jedynie wybrani oraz skazani na wieczną zatrąę.

Umiarkowani utrakwiści akceptując ideę czyścica i broniąc ją przed atakami zdecydowanych przeciwników nie odrzucali również samej zasady wstawiennictwa, choć krytycznie oceniali praktyki przyjęte w Kościele katolickim. W swych antytaborycznych wystąpieniach krytycznie oceniali postawy tych, którzy potępiają sakramenty, negują istnienie czyścica, wstawiennictwo świętych, odrzucając „prawie całą wiarę”<sup>64</sup>. Wspomniany już Rokycana zarzucał głupotę jednemu z wybitnych teologów taborczyckich, który zdecydował się wystąpić z negacją czyścica na forum uniwersyteckim<sup>65</sup>.

Zarysowany podział stanowisk jest bardzo uproszczony, a co więcej nie odnosi się już do późniejszego etapu ruchu husyckiego. Ale i wcześniej w obliczu potrzeby formułowania wspólnego stanowiska w obronie przed zarzutami katolików dochodziło z przyczyn taktycznych do niwelowania różnic w poglądach oraz do tłumienia radykalizmu postaw wobec kontrowersyjnego zagadnienia. Katolicycy biskupi i księża zarzucają nam herezję w tym, iż nie wierzymy w czyściec — wywodził tekst husyckiego manifestu z 1431 r. — ale nie jest to prawdą, gdyż my „z łaski wszechmocnego Boga lepiej wiemy jak mamy wierzyć w czyściec... niż by oni sami mogli nam to powiedzieć”<sup>66</sup>. Wyjaśniając sprawę suffragiów zrzęcznie zwekslowano ją na płaszczyznę polemiki z symonią: odmawianie modlitw za zmarłych, odprawianie za nich mszy nie jest grzechem, lecz ci „wszyscy, którzy przyjmują dary za wyswobodzenie dusz z czyścica, strącają swe własne dusze do głębi piekieł”<sup>67</sup>.

Teksty przeznaczone dla ideowych współwyznawców nie były już obciążone balastem zabiegów taktycznych. W *Postylli* Piotra Chelčického, jednego z najpłodniejszych autorów religijnych w ruchu husyckim idea czyścica objawia się w postaci systemu powołanego przez złych, występnych księży na użytek świeckich grzeszników: pysznych i niemilosiernych bogaczy, panów, książąt, „opasłych mieszczan”. Dla nich to wszystkich „począwszy od złego aż do najgorszego” księża „ustanowili porządek trzeciego piekła”, z którego obiecują wykup poprzez msze i nabożeństwa<sup>68</sup>. Wymyślają oni „łaskę dla tych piekielników” skazanych na potępienie zamiast powiedzieć grzesznikowi: z pewnością do piekła pójdziesz<sup>69</sup>. Żłudne są nadzieje grzesznego świata — wywodził w nim drogę do przyszłego zbawienia<sup>70</sup>. W swej dualistycznej eschato-

<sup>63</sup> Zob. zwłaszcza *Błędne artykuły taborczyckie*, które opublikował J. Macek, *Ktož jsú boží bojovníci*, Praha 1951.

<sup>64</sup> Zob. F. M. Bartoš, *Dvě studie o husitských postilách*, Praha 1955, s. 52.

Chelčický — który odstąpiwszy od Boga wierzy w czyściec, widząc

<sup>65</sup> Zob. J. Kejř, *Mistři pražské university a knězi táborští*, Praha 1981, s. 77.

<sup>66</sup> *Wybor z české literatury doby husitské*, ed. B. Havránek, J. Hrabák, J. Daňhelka, t. I, Praha 1963, s. 456.

<sup>67</sup> *Ib.* s. 458.

<sup>68</sup> *Výbor*, t. II, Praha 1964, s. 28.

<sup>69</sup> *Ib.*

<sup>70</sup> *Ib.* s. 29 n.

logii czeski autor operował logiką wiecznej kary lub wiecznej nagrody jako jedyną alternatywą czekającą człowieka po jego śmierci: źli będą „okrutnymi karami dręczeni na wieki”, dobrzy będą się wiecznie radować<sup>71</sup>. W pesymistycznej wizji świata pogrążonego w grzechu zabrakło miejsca na nadzieję dostępną dla wszystkich ludzi, taką jaką głosił inicjator radykalnej reformy chrześcijaństwa Jan Hus. Teraz pod presją wyobrażeń o wszechmocy grzechu przytłaczającego ludzkość okazała się ona złudną i szkodliwą. W dziele Chelčického zastąpiła ją wizja wiecznego potępienia, perspektywa nieustającego ognia i innych męczarni. Wpisywała się ona w centrum tego nurtu eschatologii husyckiej, który odrzucając czyściec jako jedno z miejsc przyszłej pokuty za grzechy przyzywał na ratunek zagrożonemu w swej wyłączonej piekłu.

Trudno byłoby stwierdzić w jakim stopniu i w jakich formach husycka negacja czyścica upowszechniała się w świadomości czeskich chrześcijan. W oddziaływaniu na masy radykalni husyci, obok przekonywania za pomocą argumentacji religijnej i gorliwego demaskowania fałszywych ich zdaniem praktyk Kościoła katolickiego, próbowali innymi jeszcze metodami trafiać do mentalności swoich wiernych oraz licznych niezdecydowanych, których usiłowali pozyskać. Stosowali więc środek taki, jak ośmieszanie i w ten sposób dyskredytowanie katolickich prawd wiary, przedmiotów kultu, praktyk religijnych itd. Możliwość w tym zakresie dawała m. in. gra słów, w którą wciągnięto również czyściec. Wedle ówczesnego tekstu kronikarskiego czyściec (*očistec*) taboryci nazywali *ośistcem*, nasuwając w ten sposób oczywiste skojarzenie z oszustwem (kleru katolickiego wobec wiernych). Trawestowali również łacińskie słowo *purgatorium* (widocznie powszechnie znane) w postaci ośmieszającego wyrazu *purgač*, oznaczającego środek na przeczyszczenie żołądka<sup>72</sup>.

Stosowano także zabiegi innego typu. W czeskiej wersji wiersza *Rozmowa człowieka ze śmiercią*, objawiającej wyraźne wpływy husyckie, wprowadzono motyw krytyki wiary w czyściec, posługując się skojarzeniem łatwym do zapamiętania:

„Neklad' také své naděje  
v očistci na onom světě  
neb očistec najistec  
naplňuje kněžský měšec”<sup>73</sup>.

Zestawienie słów *očistec* — *nejistec* („niepewnik”, rzecz niepewna), jeśli nawet nie zostało zaczerpnięte z obiegu ustnego, to w każdym razie łatwo mogło torować sobie drogę do świadomości potocznej.

Sukcesy husytyzmu w Czechach wstrząsnęły wprawdzie ideą czyścica, lecz nie na tyle, by można było mówić o jej klęsce. Przeżyła ona swój kryzys dzieląc los wielu innych istotnych treści tamtejszego chrześcijaństwa. Obok oddziaływania husyckiej ideologii religijnej, kruszącej zakorzenione już wierzenia i postawy, zaznaczać się musiały skutki zaniedbania w nauczaniu katolickim, wynikiłe ze zniszczeń kościołów i różnych instytucji kościelnych. Stopniowa acz powolna odbudowa Kościoła

<sup>71</sup> *Ib* s. 27.

<sup>72</sup> Świadectwo Jana z Příbrami w jego dziele *Život kněží tábořských* przytoczono [w:] *Slova a dějiny*, red. I. Němec, Praha 1980, s. 214.

<sup>73</sup> *Rozmlouvání člověka se smrtí* [w:] *Veršované skladby doby husitské*, ed. F. Svejkovský, Praha 1963, s. 79.

katolickiego w Czechach przywracała dawne formy upowszechniania prawd wiary i powrót wiernych do dawnych praktyk religijnych<sup>74</sup>. W życiu religijnym Czech w drugiej połowie XV w. odnajdujemy wyraźne przejawy przetrwania idei czyścica w wierzeniach i praktykach związanych ze wstawiennictwem za dusze zmarłych. Czyściec żył w modlitwach wiernych, prośba o zaoszczędzenie im kary czyścicowej pojawia się wówczas także w pieśni religijnej<sup>75</sup>. Równocześnie zaobserwować można zjawisko swoistej familiaryzacji z pojęciem czyścica. Odnajdujemy ślady jego funkcjonowania w zwrotach o charakterze niemal przysłowiowym: „jechać od nas do Týnu, to jakby czyściec przeskoczyć”<sup>76</sup> — pisał autor listu z Třeboni, wybierający się w drogę wprawdzie niezbyt odległą, lecz w jego mniemaniu niebezpieczną.

Husytyzm wydarł na czas pewien ideę czyścica ze wspólnych jej dziejów w uwzględnionym regionie Europy. Uwidocznił przy tym na terenie czeskim w sposób szczególnie wyrazisty to, co było charakterystyczne również dla szerszego obszaru, a mianowicie intensywny rozwój w sferze praktyk religijnych związanych z nauką o czyścicu. W Polsce i na Węgrzech, jeśli pominiemy sporadyczne przejawy krytyki idei czyścica w duchu husyckim<sup>77</sup>, to poważniejszy dla niej wstrząs zaobserwujemy dopiero później, w czasach reformacji. Będzie on również w jakimś stopniu reakcją na rozwój praktyk „czyścicowych”.

Pełniejsza odpowiedź na pytanie o rolę czyścica w późnośredniowiecznym chrześcijaństwie środkowoeuropejskim byłaby przedwczesna w obecnym stanie badań nad upowszechnianiem treści eschatologicznych i ich recepcją wśród mas. Ograniczę się przeto do kilku luźnych refleksji. Czyściec jako instrument nauczania masowego nie znalazł sobie w nim ustalonego miejsca, oscylując między dwoma obszarami oddziaływania na ludzkie uczucia: strachu lub nadziei. Wizja czyścica jako surowej kary, mniej groźnego, gdyż ograniczonego w czasie „zastępcy” piekła, przeplatała się z wizją swoistej poczekalni do nieba, wprawdzie uciążliwej dla pokutujących, lecz przecież pełnej nadziei. Być może, iż żywe w tutejszym chrześcijaństwie wierzenia i postawy tradycyjne utrudniały ustalenie się jednolitej linii w nauczaniu o czyścicu. Ale wpływ tych wahań na zakorzenienie się idei czyścica wśród wiernych był chyba niewielki, świadczy o tym ogromna popularność praktyk „czyścicowych”. Wydaje się, iż rozwijały się one niezależnie od sposobu rozumienia i głębi przeżywania ich źródła, którym była religijna prawda wiary o miejscu pośrednim między piekłem a rajem. Czyściec był bowiem równocześnie wyrazem potrzeby mas chrześcijańskich i, jak dowiodła ciężka próba husytyzmu, nie łatwo było go im odebrać. W późnym średniowieczu zaznaczała się w szerszym zakresie postawa, którą późniejszy, szesnastowieczny tekst polski przypisuje „altarystom i prebendarzom”, spierającym się ze zwolennikiem reformacyjnych nowinek:

„Jeśli tak jest, powiedz jawnie,  
Iżbyśmy wiedzieli pewnie,  
Co też o czyścicu trzymacie,

<sup>74</sup> Zob. odpowiednie partie w pracy Z. Wintera, *Život církevní v Čechách*, t. I - II, Praha 1895 - 96.

<sup>75</sup> *Staročeský slovník*, t. X, s. 260.

<sup>76</sup> *Archiv český*, t. X, Praha 1890, s. 27, por. *Staročeský slovník*, z. 9, s. 260.

<sup>77</sup> Zob. np. G. Székely, *Husitství a maďarský lid* [w:] *Mezinárodní ohlas husitství*, Praha 1958, s. 129.

Boć my siedzim na tym gruncie.  
 Na wszystkoć my przyzwolimy  
 Jedno czyścić niechaj mamy”<sup>78</sup>.

#### LE PURGATOIRE À LA FIN DU MOYEN AGE

Cet article qui se réfère à l'oeuvre fondamentale „La naissance du Purgatoire” de J. Le Goff (Paris 1981), présente les idées sur le purgatoire au cours des XIV - XV<sup>e</sup> s. dans trois pays d'Europe centrale: la Pologne, la Bohême et la Hongrie. Signalant le développement de la doctrine du purgatoire dans la théorie du bas Moyen Age, l'auteur souligne la propagation de cette croyance et sa réception par les fidèles. Ce phénomène avait lieu dans les conditions du développement intense de la chrétienté dans les pays précités qui comblaient le retard avec les pays d'Europe occidentale. Les documents linguistiques relatifs à la terminologie du purgatoire (tchèques, en particulier) témoignent du retard dans la compréhension des notions eschatologiques et la résistance rencontrée. La conscience collective gardait probablement dans ses couches profondes le sentiment du purgatoire, unique perspective des pécheurs. En même temps, les pratiques liées à l'idée du purgatoire occupaient une grande place dans la vie religieuse des masses. Les prières pour les morts, pratiquées depuis longtemps par l'Eglise, étaient de plus en plus nettement récitées dans l'intention des âmes du purgatoire demandant leur aide aux vivants. Le rôle des messes dites pour les âmes du purgatoire grandissait.

Certaines croyances et attitudes des fidèles soulevaient les réserves et l'opposition des théologues, notamment les relations des vivants avec les morts, en particulier la présence des morts revenant du purgatoire sur la terre. Dans la dévotion de masse à côté des croyances traditionnelles apparaissaient des superstitions sur l'intervention en faveur des morts. On peut ainsi observer chez les théologiens des tendances à „purifier” le purgatoire des croyances et des pratiques reconnues comme des superstitions. Des croyances et des imaginations traditionnelles étaient en voie de cristallisation.

Sur le territoire des trois pays le purgatoire n'a pas trouvé, dans la didactique ecclésiastique, de place définie; il oscillait entre deux sphères d'action sur les sentiments humains: la peur et l'espoir. A côté des tendances à „infernaliser” le purgatoire — lieu de maux épouvantables (feux de l'enfer), une vision montre le purgatoire aux fidèles comme une étape de la voie vers le salut éternel. Ce courant optimiste de la didactique ecclésiastique existait aussi bien dans l'enseignement dispensé aux masses que dans l'eschatologie des communautés mineures.

Au XIV<sup>e</sup> s. les communautés vaudoises, adeptes du dualisme eschatologique, étaient les principales contestataires des idées du purgatoire. Au XV<sup>e</sup> s. la contestation gagna les courants radicaux du mouvement hussite. La vision pessimiste d'un monde plongé dans le péché excluait l'espérance proclamée au début du siècle par Jan Hus, initiateur du mouvement de réforme de la chrétienté. L'idée du purgatoire (et surtout de l'intervention en faveur des âmes du purgatoire) servit de sujet aux polémiques catholico-hussites et taborito-utraquistes. Ce courant de la théologie hussite, qui rejetait catégoriquement le purgatoire, venait au secours de l'enfer menacé dans son exclusivité.

Le hussitisme tchèque détache pour quelque temps l'idée du purgatoire de son histoire commune pour cette région de l'Europe. Mais l'idée, expression des besoins religieux des fidèles, résista aux tentatives d'ébranlement. Elle était une des parties essentielles de la chrétienté avant la Réforme.

<sup>78</sup> *Trzy nieznanne dialogi z wieku XVI*, wyd. Z. Celichowski, Poznań 1899, s. 31.