

HALINA MANIKOWSKA

Warszawa

## CZY KONCEPCJA ŚREDNIOWIECZNEJ RELIGIJNOŚCI LUDOWEJ MA JESZCZE SENS?

Na marginesie książki Alicji Szulc, *Homo religiosus późnego średniowiecza. Bernardyński model religijności masowej*, Poznań 2007, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny, ss. 256

Książka Alicji Szulc ukazała się sześć lat po studium Małgorzaty Maciszewskiej, *Klasztor bernardyński w społeczeństwie polskim 1453-1530* (Warszawa 2001) i stanowi konieczne jej dopełnienie. Praca Maciszewskiej poświęcona była przede wszystkim budowie sieci klasztornej obserwanckiej gałęzi franciszkanów, ich usadowieniu się w miastach i w społeczeństwie stanowym przełomu średniowiecza i epoki nowożytnej, wreszcie stanowemu obrazowi ich rekrutacji. Szulc wprowadza do tej rekonstrukcji drobne korekty (część I: „Bernardyńskie wikarii [prowincji] polskiej w okresie średniowiecza” – rozdz. 1-2), zajmuje ją jednak przede wszystkim praca duszpasterska pierwszych trzech pokoleń braci, przekaz do wiernych specyficznego dla tego zakonu modelu religijności. Punktem wyjścia jest więc ich przygotowanie – wykształcenie, formacja intelektualna bernardynów polskich (rozdz. 3). Przekaz zaś modelu religijności to przede wszystkim jego techniki (w znacznie mniejszym stopniu, ze szkodą dla książki, treści tego przekazu) i główne narzędzia (część II: „Słowo – obraz – dźwięk. Bernardyńskie techniki kształtowania religijności masowej”, rozdz. 1-5): kazanie, dydaktyka spowiedzi, obrazy i inscenizacje, nabożeństwa „paralituragiczne”, wspólnoty tercjarskie i bractwa.

Studium to oparte jest w równej mierze na lekturze źródeł (od kronik, kazań, poezji po „scenariusze” dramatu liturgicznego i obrazy), co na literaturze przedmiotu, której zasadnicza część, przynależna do historiografii polskiej (historii, historii literatury i historii sztuki) – choć traktowana krytycznie i korygowana – pozostaje głównym przewodnikiem Autorki w konstruowaniu kwestionariusza badań, doborze metody badawczej i sposobie analizowania źródeł. Jest to dobrze widoczne w świadomym, jak sądzę, pominięciu w zestawionej na końcu książki bibliografii sporej części odesłań w przypisach do prac zachodnich. Nie buntując się jednak przeciwko dominującym w polskich badaniach kwestionariuszom i metodom, przeciwko pogłębiającemu się ich prowincjonalizmowi, uniemożliwiającemu jakiegokolwiek studia porównawcze, Autorka straciła szansę na przedstawienie obrazu nowoczesnego i oryginalnego, do czego predyspozycje ujawnia we „Wstępie”, uznając termin „religijność ludowa” za nieprzydatny. Nie poszła jednak krok dalej – nie wykorzystwała krytycznie głównych prac historiografii światowej ostatniego czterdziestolecia (poczynając od prac Raula Mansellego, *La religiosità popolare nel Medio Evo*, Torino 1974 i Etienne’a Delaruelle’a, *La piété populaire au Moyen Age*, Torino 1975), co doprowadzić by musiało do odrzucenia także tych konceptów, które przyjęła za swoje – religijności masowej, religijności illiteraturum. Temat, który wybrała – model religijności bernardyńskiej – by potraktować go odkrywczym, śmiało i z pewnością konkluzji, wymaga kolosalnej erudycji, wielu prób z różnymi metodologiami, studiów różnych zagadnień stopniowo przybli-

zających do sedna problematyki, fascynacji i... rozczarowań modelami, przy pomocy których tę problematykę da się ująć. W polskiej historiografii takich prac, poświęconych kulturze religijnej średniowiecza, jest niewiele, a Autorka nie potrafiła z nich w pełni skorzystać (zwłaszcza z mającej za podstawę wykorzystywane i przez nią egzempli książki Wojciecha Brojera, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej*, Wrocław 2003; ale także z licznych prac Stanisława Byliny). Wybrała więc model, którego przydatność od co najmniej 10 lat jest mocno kwestionowana, i metody badawcze, które z najbardziej bodaj złożonej dyscypliny nauk historycznych czynią enumeratywną historię kultury: wylizankę autorów, tekstów, tematów, wątków, obudowanych zbyt często banalnymi sądami i pustymi informacyjnie konkluzjami.

Zacząć więc wypadnie od modelu, którym Autorka się posługuje — religijności masowej, illiteratorum. Ma rację, dystansując się od terminu „religijność ludowa”, w języku polskim znacznie bardziej niż w językach, które przejęły łacińskie słowo *populus*, wyrazistym i ograniczającym, gdyż odnoszącym się nade wszystko do warstwy chłopskiej. Ale stosując inny termin — religijność illiteratorum — pozostaje nadal przy tych samych konceptualizacjach i dychotomicznym społecznym i kulturowo modelu późnośredniowiecznej wiary. W 2000 r. ukazały się drukiem materiały międzynarodowej konferencji zorganizowanej dwa lata wcześniej przez Associazione Italiana per lo Studio della Santità, dei Culti e dell’Agiografia, pod tytułem: *I pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici* (red. P. Golinelli, Roma 2000). Żaden z dwudziestu autorów nie pomieścił w tytule swojego referatu terminu, bez którego jeszcze 15 lat wcześniej trudno się było obejść, a który gościł na okładkach i w spisach treści znacznie dłużej, a mianowicie „religia ludowa”. Zastąpiło go w tym tomie w pierwszym członie — religii — „il sentire religioso”, badane jednak z tej samej perspektywy co we wcześniejszych studiach poświęconych religii ludowej: nie z ambony kaznodziei, lecz od strony nawy. W drugiej zaś części słownego złożenia „popolo” przeobraził się w „pubblico”. Porzucenie niewygodnej terminologii nie oznacza jednak natychmiastowego rozstania z dawnymi konceptualizacjami i z celem nadrzędnym badań nad „religijnością ludową” — dotarcia do ludu, do owej, ulubionej przez Arona Guriewicza, ale nie tylko, milczącej większości.

Nie miejsce tu na przypomnienie okoliczności narodzin i rozwoju badań nad problemem, określanym mianem „religijność ludowa”, ani rozczarowań, które po latach triumfu (w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX w.) powodują stopniowe porzucenie tak modnego do niedawna ujęcia. Trzeba jednak podkreślić stanowiska wyjściowe, gdyż rzutowały one, a w polskich badaniach, czego przykładem jest recenzowana książka, są one nadal częste, na sposób rozumienia kultury średniowiecznej i wczesnonowożytnej, a religijności w szczególności. Najważniejszym z tych stanowisk jest ostry podział na elity i lud, czyli resztę. Obarczony on jest jednak ciężkimi grzechami zarówno „wrodzonymi”, jak i popełnianymi w trakcie badań, polemicznych starć i próbie rozprawienia się, zwłaszcza w powojennej Francji, z ugruntowanym przez wcześniejsze generacje historyków przekonaniem o chrześcijańskim średniowieczu. Do tych pierwszych grzechów należy zaliczyć silnie zakorzeniony sentyment do ludu — nosiciela pierwotnych, nieskażonych wartości, antyelitarny kompleks dominacji warstw wyższych i ucisku klas niższych, wreszcie pojmowanie folkloru (lub inaczej, kultury ludowej) jako rezerwuaru archetypów, mitów, niezwykle dawno (brak precyzji był tu zamierzony) zakorzenionych schematów mentalnych i wynikających z nich lub związanych z nimi postaw i praktyk. Do tych drugich grzechów należy zwłaszcza wymodelowanie, pod wpływem antropologów, średniowiecznego folkloru europejskiego (a ściślej Zachodu) wedle obrazów podsuwanych przez badaczy społeczności „pierwotnych”, jako pozaczasowego, a przynajmniej „powolnego” (długiego

trwania), mało podatnego na zmiany. W odniesieniu do wczesnego średniowiecza oznaczało to (i oznacza) traktowanie Europy jako kontynentu folkloru indoeuropejskiego, wydobywające i akcentujące szerokie rozpowszechnienie myślenia magicznego, przenikającego zwłaszcza życie religijne. Świeżość w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku *histoire nouvelle* i pociągająca pewność siebie zbuntowanych przeciwko tradycyjnej historiografii mistrzów szkoły „*Annales*” obligowały wręcz do włączenia się do nowych kierunków badań i podzielenia ich wizji przeszłości. To w tym duchu odbyła się w 1975 r., skądinąd niezwykle płodna badawczo, zorganizowana przez Bronisława Geremka konferencja pod wskazującym jednak na pewien dystans tytułem „Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza”. Trzeba jednak przyznać, że do rozprawy z chrześcijańskim średniowieczem Etienne’a Gilsona, by wymienić tylko najważniejszego z kształtujących obraz kultury, a zwłaszcza duchowości średniowiecza badacza, przyczyniły się początkowo w stopniu największym prace nowożytników: Jeanna Delumeau, Keitha Thomasa, Carla Ginzburga.

Warto podkreślić jeszcze jedno założenie obecne w badaniach nad kulturą (i religijnością) ludową traktowaną jako system autonomiczny, podlegający jednak wpływom, czy wręcz presji dominującej kultury elitarnej — między obiema występuje szczególnego rodzaju przesunięcie czasowe: kultura ludowa przejmuje z opóźnieniem, i oczywiście uproszczeniem, elementy świata myślenia i odczuwania elit, ale pozostaje zarazem w kręgu oddziaływania wcześniejszego (pogańskiego) systemu kulturowego. Kwestią zasadniczą było jednak zdefiniowanie ludu. W kategoriach rozwarstwienia społeczno-ekonomicznego lud jako przeciwstawny elicie jest pojęciem o niezwykle ograniczonym czasowo i przestrzennie zastosowaniu, wymaga doprecyzowania w zależności od epoki i regionu. Pojmowany w kategoriach kultury średniowiecznej jest terminem nieostрым i niepewnym — czy chodzi o chłopstwo, o niższe warstwy społeczne w ogóle, czy o ogół laików? Tę nieostrość próbowano więc zastępować pokrewnymi dychotomiami: kultura (religia) uczona — nieuczona (illiteratum u A. Szulc); oficjalna — nieoficjalna; kleru (klerykalna) — ludzi świeckich. Dychotomie te wprowadzały do rozwarstwienia społeczno-ekonomicznego zróżnicowanie standardów kulturowych, rysowanych jednak grubą kreską, zamazującą odmienności standardów kulturalnych stanowych i środowiskowych. Co więcej, w takim ujęciu lud (laicy, illiterati) i jego religijność definiowane są a priori jako opozycyjne wobec religijności kleru albo przynajmniej sytuują się na jej marginesach. Co natychmiast rodzi kolejną kwestię — czy termin „religia, religijność ludowa” („masowa”, „nieuczona”) stosuje się do systemów wierzeń i rytuałów cechujących wiarę laików, przejętych przez nich z religii „oficjalnej”, czy też do przeznaczonych dla nich modeli pastoralnych?

To zasadnicze pytanie, które powinna była rozważyć Autorka, zanim określiła apriorycznie w książce i jej tytule model religijności bernardyńskiej jako model religijności masowej (nieuczonej). Odpowiedź na nie jest bowiem zarazem sprecyzowaniem przedmiotu badań, który wychodząc od wskazanych wyżej dychotomii, łatwiej jest oczywiście zdefiniować negatywnie — jako nienależące do religijności kleru (elit) lub sytuujące się na jej obrzeżach wierzenia i praktyki. Według Alphonsa Dupronta nie zyskują one postaci doktrynalnej, nie wymagają (lub nie mieszczą się w) instytucji Kościoła, nie są etyką. Należą do nich: myślenie i praktyki magiczne, zabobony, demonologia, a nawet — czy może przede wszystkim — definiowane jako cechy konstytutywne religijności ludowej: wiara w cuda, kult świętych i relikwii, pielgrzymki. Dystynkcja religia ludowa — religia oficjalna wypychała więc poza ramy tej ostatniej tysiące form pobożności uznanych przez historyków, zwodzonych często przez średniowiecznych zelotów, za niezgodne z dogmatem, niemieszczące się w nigdy bliżej

nie ustalonym systemie religii uczonej. Ten kierunek badań doznał chyba najbardziej dotkliwych i spektakularnych porażek, i to na wszystkich wymienionych tu płaszczyznach opozycji między religią „uczoną” a wiarą „idiotów”. Traktaty o superstycjach, po przepuszczeniu ich przez warsztat co bardziej sceptycznych wobec nowości metodologicznych pozytywistów lub po prostu historyków należących do innej szkoły krytycznej, potrafiących wyśledzić wszystkie filiacje, okazywały się produktem na wskroś uczonym. Wiarę w cuda, zapał do pielgrzymek, kolekcjonowania relikwii i odpustów dzielili lektorzy teologii w klasztorach dominikańskich zarówno z biskupami i księżętami, jak i z prostaczkami, do których głosili swoje kazania. Modlitwy z zaklęciami i odczynianiem znajdowano w godzinkach przygotowanych przez wykształconych duchownych dla plasujących się na szczytach elit społecznych księząt i arystokratów (rzecz jasna umiejących czytać).

Problem źródeł rysuje się więc jako zasadniczy w tym modelu. Jeśli bowiem zakłada się już na początku badań, u samej ich podstawy, istnienie wyraźnej opozycji między religijnością uczoną, kleru, elit a religijnością ludową, laików, masową, to nie da się pominąć relacji między obydwoma tymi systemami, wzajemnych oddziaływań, zachodzących między nimi procesów osmozy, adaptacji, starcia, odrzucenia. Relacje te są niezwykle trudno uchwytny w sytuacji dla dawnych epok typowej — przygnębiającej i źle rokującej asymetrii bazy źródłowej. Rozliczne wpadki i klęski badań nad synkretyzmem religijnym są tu aż nadto dotkliwą przestrożą. Podejście typowe dla dawnej folklorystyki podpowiadało założenie, że przepływy od jednego systemu do drugiego odbywają się wyłącznie lub dominująco z góry na dół — z pisma do obiegu ustnego. Nad możliwością odwrotnego kierunku toczyła się zażarta dyskusja. Zwolennicy obustronnego oddziaływania potrafili wskazać nawet konkretne miejsca i sytuacje takich dwukierunkowych przepływów — klasztor między refektarzem a kuchnią, przeciwnicy udowadniali, że na gruncie źródeł (pisanych!) nie można udowodnić ludowego, z folkloru, pochodzenia jakiegoś wierzenia czy praktyki, a to co było uważane za „ludowe”, z reguły okazuje się jak najbardziej „uczone”, zaczerpnięte z obiegu tekstów. Wyjściem z sytuacji zdaje się inne podejście — zmierzanie do odtwarzania systemów całościowych. Wspomniany tu już A. Dupront w szkicu poświęconym religii ludowej (wydanym potem razem z innymi w wielkim tomie *Du Sacré*, Paris 1987), prezentując jej ogląd fenomenologiczny, sugerował jej pełnoprawną przynależność do całości historyczno-społecznej, której była jedną z rzeczywistości. W. Brojer — niebędący zwolennikiem modelu religijności ludowej — sformułował swoje stanowisko bardziej radykalnie, uznając zaliczane do religijności ludowej wierzenia i praktyki za część spójnego światopoglądu właściwego dla wszystkich uczestników danej formacji kulturowej.

Badania nad religią ludową (masową, uczoną) mają swoje źródła ulubione: kazania i egzempla, hagiografia, podręczniki spowiednicze i literatura dewocyjna, akta procesów inkwizycji i procesów kanonizacyjnych, miracula, wreszcie ikonografia. Znajdziemy je również (bez materiałów inkwizycyjnych, kanonizacyjnych i mirakulów) w książce A. Szulc. Większość wykorzystanej przez nią i eksplorowanej w badaniach nad religijnością ludową dokumentacji znana była (i wydana) znacznie wcześniej, ale przed historykami rekonstruującymi model religijności ludowej stawiają one szczególnego rodzaju wymagania metodologiczne. Są to bowiem wytwory kultury uczonej, kleru. Problemy metodologiczne muszą więc być jasno i precyzyjnie zdefiniowane przez każdego z badaczy tej problematyki, a jeśli nie są wprost wyłożone, muszą być przynajmniej czytelne w prowadzonej analizie, zwłaszcza towarzyszące jej założenia i metody dotarcia do „ukrytej” za uczonym tekstem warstwy przynależnej do kultury ludowej. Ten pierwszy — uczony tekst — jest przecież dostępny badaczo-

wi inaczej, poprzez rozszyfrowanie kategorii intelektualnych; tę drugą próbuje się uchwycić poprzez kwestionariusze i konceptualizacje antropologii kulturowej, religioznawstwa porównawczego, stosując analizę strukturalną i nierzadko... dosyć mętne wyobrażenie tzw. mentalności ludowej.

Autorka poskąpiła nam rozważań o kluczowych przecież dla swoich badań problemach metodologicznych. Wpływ na konstrukcję jej wykładu i ogólnie zarysowany przedmiot badań (bo w poszczególnych partiach jest to zdecydowanie mniej widoczne) wywarł niewątpliwie Guriewicz, czemu się zresztą dziwić nie można, zważywszy na jego wielki autorytet. Przyjmuje w gruncie rzeczy jego punkt widzenia: aby teksty, które przywołuje, mogły dotrzeć do odbiorcy (żałować tylko należy, że o tym odbiorcy niewiele się dowiadujemy), musiały operować systemem znaków, będących własnością tego audytorium. Tyle że jeśli tak, to nie mamy do czynienia z wyraźną, a w każdym razie istotną (bo akceptowalną w duszpasterstwie!) dystynkcją między religijnością uczoną, kleru, a religijnością illiteratorum, laików, obie bowiem nie tylko przynależą do tego samego systemu wiary, ale też w istocie łączy je takie samo widzenie świata. Wówczas powstaje jednak pytanie, co jest źródłem tej bliskości i swoistej komplementarności. Guriewicz widział w tym wynik procesu z jednej strony folkloryzacji religii oficjalnej, a z drugiej „teologizacji” (można by rzec, udoktrynienia) religii ludowej. Większość badaczy, i to na wczesnym etapie rozkwitu tych badań (Delaruelle, Dupront, Delumeau), zajmowała wobec tych sprzeczności stanowisko „rozsądne”: przedziały były nieostre, obie kultury (religijności) się przenikały, to przenikanie miało swoją dynamikę.

Byłoby jednak nadużyciem twierdzić, że koncept religijności ludowej jako odrębnej od religii „oficjalnej” jest czystym konstruktem *histoire nouvelle* i pozostających w orbicie jej wpływów historyków włoskich. Całe piśmiennictwo średniowieczne pełne jest opozycji, przeciwstawiających sobie kler i świeckich, uczonych i prostaczków: *litterati* — *illitterati*, *docti* — *simplices*, *clerici* — *laici*, *spiritualia* — *temporalia*, *sacerdotium* — *regnum*. W *Catholiconie* Giovanniego Balbi (Johannes Balbus) z Genui definicja i etymologia słowa laik jest brutalna: jest on „*extraneus a scientia literarum*”, jest *laos* — od *lapis*, bo jak kamień jest *durus*, *lapis*. We wcześniejszym Dekrecie Gracjana podział Kościoła jest zdefiniowany precyzyjnie: składają się nań *duo genera Christianorum* — pierwsi to ci, którzy służą Bogu (należący do grupy *regentes*), drudzy — to *populus, laici*. Te dystynkcje załamują się dopiero w późnym średniowieczu. Dwóch autorów niemieckich, niemal rówieśników, w drugiej połowie XIV w. zajmuje jednak odmienne postawy. Dla Konrada z Megenberga — *gens laicorum* to *populus ignorans*. Henryk Suso określeniem *devotae personae* obejmuje zarówno te osoby, które są *doctae*, jak i *indoctae*<sup>1</sup>.

Od początku ludzie Kościoła zdawali sobie sprawę z konieczności dopasowania form i języka nauczania do możliwości percepcyjnych odbiorców. Cezary z Arles dawał wyraz przekonaniu, że łatwiej jest człowiekowi wykształconemu zmusić się do słuchania prostaczków, niż małczkim zrozumieć wyszukaną mowę. Awit, biskup Vienne (pocz. VI w.), oświadczał bratu w przedmowie do wydania jego dzieł poetyckich, że wyrzeka się tego gatunku, bo zbyt nieliczni rozumieją miarę sylab. Żaden z nich jednak nie miał na myśli otaczających ich barbarzyńców, ówczesnych prostaczków, *idiotae*. *Dialogi* Grzegorza Wielkiego powstały przecież dla „głupiejacej”

<sup>1</sup> Por. szerzej analizę tych stanowisk: K. Schreiner, *Laienfrömmigkeit — Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? Zur Sozialen Verfaßtheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter*, w: *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter*, red. idem, Oldenbourg 1992, Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 20, s. 1–78.

coraz bardziej rzymskiej arystokracji. Jedni, jak uczynił to Hinkmar z Reims (†882) z *Żywotem św. Remigiusza*, przygotowywali swoje dzieła w dwóch wersjach: dla illuminati i prostszą, by jej odbiorcą mógł być populus, na który składali się jednak ludzie wykształceni, choć niżej. Inni wreszcie, w późnym średniowieczu, próbowali zasypać przepaść dzielącą ich od prostaków, odgradzającą wiedzę teologiczną od praktyki dewocyjnej, i mieli ku temu sprawne narzędzie, jakim był język wernakularny, i sprzyjającą sytuację — znacznie powszechniejszą, zwłaszcza w środowiskach miejskich, alfabetyzację. Nie wszystkim to się udawało — Mistrzowi Eckhartowi zarzucano, że pisał językiem zbyt zawiłym, a przecież, jak uważał Mikołaj z Kuzy, ludzie intelligentes mogliby znaleźć w jego pismach multa subtilia et utilia.

Nieostre, wieloznaczne, opatrywane cudzysłowem pojęcia, niejasna w sumie koncepcja i budząca wątpliwości konceptualizacja uczyniły z religii ludowej, zwłaszcza w latach siedemdziesiątych XX w., w większym stopniu przedmiot niezwykle ciekawej i inspirującej dyskusji niż przedmiot badań. Bo te, które zostały zrealizowane, niejednokrotnie o najwyższej próbie warsztatowej, a przede wszystkim znacznie poszerzające pola uprawne historiografii i naszą wiedzę o praktykach i rytuałach religijnych średniowiecza, nie składają się ostatecznie na obraz systemu wierzeń i praktyk, który można by uznać bez wahań za ludowy czy masowy, w rozumieniu — odrębny od oficjalnej religii i wobec niej autonomiczny.

Charakter interdyscyplinarny tego przedmiotu badań — do historii wkraczały ze swoimi metodami i założeniami etnografia, antropologia, socjologia, historia religii i religioznawstwo porównawcze — doprowadził w pewnym momencie, gdy zrezygnowano z zajmowania się pobożnością ludową (też nieprecyzyjnie co do społecznych warstw nią objętych definiowanej) po to, by odkrywać ją jako system, do impasu konceptualnego. Zdano sobie sprawę ze zbyt bogactwa i złożoności religii „ludowej”. Nie udało się jej wyodrębnić i nadać jej w pełni autonomicznego statusu i egzystencji. Między innymi dlatego, że badacze średniowiecznej religii „ludowej” długo pozostawali obojętni na innego rodzaju, i fundamentalne dla tej problematyki, średniowieczne dystynkcje. Od św. Augustyna przez Piotra Lombarda („credunt enim qui ignorant”) po Wilhelma Ockhama sformułowano i doprecyzowywano rozłączność między wiarą a wiedzą. Bernardyni działali w świecie, w którym dobrze było znane pojęcie wiary nieświadomionej Ockhama (która mogła cechować pogan): „Et fides implicita sufficit ad hoc quod aliquis sit catholicus et fidelis”.

A. Szulc wielu z tych pułapek uniknęła, nie stawiając po prostu pytań, których wymaga posługiwanie się modelem religijności masowej. Uniknęłyby ich jeszcze więcej, gdyby wybrała drogę poszukiwań, rozpoczętą w latach osiemdziesiątych m.in. przez André Vauchezą czy niektórych historyków angielskich, mocno się dystansujących od głośniejszych i najczęściej znakomitych warsztatowo prac z kręgu „Annales”. Badania w ostatnich latach w większym stopniu skupiły się na życiu religijnym. Wyjściem z problemów społeczno-kulturowych dystynkcji okazało się ich większe skomplikowanie, dopasowanie do środowiskowych różnic standardów kulturalnych (religijność miejska, religijność wiejska, religia królewska). Brytyjscy historycy stawiali sobie za cel raczej przedstawienie racjonalnie koherentnego obrazu średniowiecznego życia duchowego i pobożności jako całości — kreślonego czy to za pomocą pielgrzymek, uznanych za ważną i reprezentatywną jego część (Jonathan Sumpston)<sup>2</sup>, czy odtwarzając szczegółowo m.in. formację religijną laików i ich uczestnictwo w liturgii u progu przełomu reformacyjnego. Koncept religii „ludowej” stał się nieprzydatny. Zastąpiono go terminem „religii tradycyjnej”, nieewokującym sztucz-

<sup>2</sup> J. Sumpston, *Pilgrimage. An Image of Mediaeval Religion*, London 1975.

nych odrębności i niemieszczenia się w religii „oficjalnej” (Eamon Duffy)<sup>3</sup>, skonstatowano, że dystynkcja między religią „elitarną” a religią „ludową” jest kreowaniem podziałów, które nie istniały (Ronald N. Swanson)<sup>4</sup>.

W latach osiemdziesiątych akcenty zaczęto kłaść więc gdzie indziej: na przekaz religijny i jego odbiór, termin „religia ludowa” zastępowało coraz częściej inne pojęcie — „religia laików”, wydobywające podział łatwiej uchwytne: na Kościół nauczający i nauczany. W centrum zainteresowania znalazł się rozległy obszar dydaktyki Kościoła. Alicja Szulc zdaje się iść tym tropem — przekazu modelu religijnego (niepotrzebnie nazwanego masowym), i to przez elitę kleru. Zatrzymuje się jednak w pół drogi, skąpiąc nam głębszej analizy jego treści i, przede wszystkim, zbiorowego portretu jego odbiorców. Starannie odcinając polskich bernardynów od duchowości całego zakonu, której nie poświęca większej uwagi (nie należy przy tym zapominać, że wprawdzie Jan Kapistran był twórcą ruchu obserwanckiego w Polsce, ale ojcem duchowym zakonu pozostawał św. Bernardyn ze Sieny), pozbawia nas możliwości wpisania tego nauczania w zjawiska i procesy o szerszym niż regionalny zasięgu. Nie kreśląc zaś kontekstu działalności innego niż bernardyńskie duszpasterstwa, nie udowadnia specyfiki bernardyńskiego modelu religijnego. Nie uwzględnia też oczywistej konkluzji wynikającej także z jej badań, że podstawą tego nauczania była, jak wszędzie, liturgia — „szkoła elementarna” formacji chrześcijanina. Szkoła — dodajmy z naciskiem — doskonale wspólna dla wszystkich, bez względu na przynależność społeczną i standardy kulturalne. Jedni korzystali z niej więcej, inni rozumieli mniej, ale wszyscy do niej „chodzili”, i to jednocześnie. Chciałabym się dowiedzieć, jaka była ta szkoła w wydaniu polskich bernardynów.

---

<sup>3</sup> R. N. Swanson, *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England c. 1400–c. 1580*, New Haven–London 1992.

<sup>4</sup> E. Duffy, *Religion and Devotion in Europe c. 1215–c. 1515*, Cambridge 1995; por. także ostatnio: C. Walker Bynum, *Wonderful Blood: Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond*, Philadelphia 2007.