

Aleksandra WITKOWSKA

Miracula średniowieczne Forma przekazu i możliwości badawcze*

Średniowieczna hagiografia pełniła tylko ograniczoną funkcję jako przekaz dziejopisarski sensu stricto, gdyż miała przede wszystkim do spełnienia, wobec swych odbiorców, cele dydaktyczno-moralizatorskie. Niemniej niektóre formy tego pisarstwa spełniają wszelkie postulaty stawiane twórczości historiograficznej. Do takich oprócz historycznych *vita* świętych, należą pewne typy średniowiecznych zbiorów *miracula*¹.

Różnorodność zapisek o cudach utrudnia jednoznaczne określenie ich właściwego gatunku literackiego. Ostatnie prace poświęcone problematyce źródłoznawczej *miracula*, podkreślając szerokość ram tej literatury, ustaliły podstawowe rządzące nią prawa, pozwalając z kolei odróżnić właściwe zbiory *miracula* od cudów związanych swoją formą literacką z legendą hagiograficzną². Te utwory, będące mniej lub bardziej legendarnymi opowiadaniem o cudach ante vel post mortem, włączone w tekst żywotu na zasadzie całkowitej dowolności i przypadkowości, stanowią element strukturalny legendy o świętym³.

Ścisły związek *miraculum* z treścią *vita* nie był czymś nowym w hagiografii średniowiecznej. Praktyka włączania cudów do treści żywotów bierze swój początek już w wiekach III i IV, kiedy to nagromadzenie cudów przenosi się z *passio* na żywoty wyznawców. W tych żywotach coraz więcej miejsca zajmują pasywne i aktywne cuda świętego⁴. Psychologiczne uzasadnienie tych literackich tendencji odnaleźć można

* Rozszerzona redakcja komunikatu wygłoszonego na sesji „Historiografia i świadomość historyczna średniowiecza” w Zagórzu Śląskim, 30 V – 1 VI 1975 r. – *Red.*

¹ Zarysy rozwoju *miracula* do końca wieków średnich podają w swych pracach: K. Meisen, Ein Mirakelbüchlein des 15. Jahrhunderts aus der Wallfahrtskirche Marienthal bei Hamm an der Sieg, *Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein* 129 (1936) s. 88–115; G. Schreiber, *Deutsche Mirakelbücher*, [w:] *Deutsche Mirakelbücher zur Quellenkunde und Sinnggebung*, hrsg. v. G. Schreiber, Düsseldorf 1938, s. 9–76; P. Bernards, Die rheinische Mirakelliteratur im 12. Jahrhundert, *Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein* 138 (1941) s. 1–78; R. Aigrain, *L'hagiographie. Ses sources, ses methodes, son histoire*, Paris 1953, s. 178 n; H. Bach, *Mirakelbücher bayerischer Wallfahrtsorte. Untersuchung ihrer literarischen Form und ihrer Stellung innerhalb der Literatur der Zeit*, München 1963, s. 14 n.

² Zob. zwłaszcza studium U. Ebel, *Das altromanische Mirakel. Ursprung und Geschichte einer literarischen Gattung*, Heidelberg 1965; P. Assion, Die mittelalterliche Mirakel-Literatur als Forschungsgegenstand, *Archiv für Kulturgeschichte* 50 (1968) nr 1, s. 172–180. Por. także wyniki analiz przeprowadzonych na zbiorach małopolskich *miracula* w rozprawie A. Witkowskiej, *Miracula małopolskie z XIII i XIV wieku. Studium źródłoznawcze*, *Roczniki Humanistyczne* 19 (1971) z. 2, s. 29–161.

³ Opowiadania o cudach dokonanych przez świętych są wprost nierozdzielnie z tym typem źródeł hagiograficznych związane. Por. Th. Welter, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Âge*, Paris 1927, s. 24 n; J. Brüning, *Das Wunder in der mittelalterlichen Legende*, Frankfurt/Main 1953, s. 93 n; H. Günter, *Psychologie de la légende. Introduction à une hagiographie scientifique*, Paris 1954, s. 24, a zwłaszcza cenne uwagi H. Rosenfelda, w pracy: *Legende*, Stuttgart 1961.

⁴ Por. A. Priessnig, *Die biographischen Formen der griechischen Heiligenlegenden in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, München 1924, s. 91 n; H. Bach, o. c., s. 17 n. Warto sięgnąć także do dawniejszej pracy H. Güntera, *Legendenstudien*, Köln 1906, głównie do rozdziałów: «Das Ausserordentliche in der authentischen Akte» i «Das Wunder in der Legende».

m. in.: 1° w skłonności ludzi o mentalności bardziej prymitywnej do wyciśnięcia na wszystkim znamienia czegoś nadzwyczajnego, tajemniczego; 2° w niedostatecznej znajomości związków przyczynowych w porządku natury, sprowadzającej fakty nie dające się wytłumaczyć do rzędu wydarzeń spowodowanych bezpośrednią interwencją Boga czy świętych; 3° w konkretnym sposobie myślenia domagającym się plastycznego i realistycznego przedstawienia wewnętrznych procesów zachodzących w życiu świętego (np. wewnętrzna walka duchowa ukazana zostaje w żywocie w formie walki z demonami itp.); 4° w zaufaniu w siłę wstawiennictwa patronów, sprawiającym, że w legendzie święty zostaje przekształcony z bohatera wiary przede wszystkim w bohatera-cudotwórcę. Wszystko to niejako od zewnątrz wywierało nacisk na hagiografa i określało wyraźnie społeczną funkcję jego przekazu⁵. Opowiadania o cudach, związane z legendą hagiograficzną, bardzo prędko stawały się wątkami uniwersalnymi, motywami wędrownymi dającymi się powielić w jej przekazie ustnym i zapisie literackim, bez jakiegokolwiek troski o kontekst historyczny.

Inny zgola charakter i wartość źródłową posiadają samoistne średniowieczne zbiory *miracula* poszczególnych świętych⁶. Zapiski cudów, redagowane bądź to w formie narracyjnej bądź to protokolarnej, tworzą w nich, każda dla siebie, zamkniętą całość. Są to źródła par excellence ludowe, wyrastające w atmosferze miejsca pielgrzymkowego, powstałe często z zeznań świadków, samych pątników, z myślą o nich zapisywane, w ich obecności niejednokrotnie odczytywane lub opowiadane. Stąd dbałość o przekazanie realiów łatwo sprawdzalnych. Jeśli nawet tego rodzaju zapisy *miracula* dochowały się jedynie w redakcjach wtórnych⁷, nie tracą nic z pierwszorzędного waloru źródłowego, zwłaszcza dla wieloaspektowych badań mentalności i dziejów społeczno-obyczajowych.

W wyniku analiz, które przeprowadzono na materiale małopolskich zbiorów *miracula*, pochodzących z dwóch przekrojów chronologicznych XIII–XIV i XV w., a obejmujących zapisy cudów biskupa Stanisława w dwóch redakcjach, z 1252 r. i około 1257–1261 r.⁸, dominikanina Jacka Odrowąża z 1352 r.⁹, księżnej klaryski Salomei z lat 1273–1290¹⁰ i Kingi w redakcji z 1329 r.¹¹ oraz piętnastowieczne *miracula*; biskupa Stanisława (1430–1478)¹², biskupa Prędoty (1454–1465)¹³, Jana Kantego (1475–1518)¹⁴, Szymona z Lipnicy (1482–1520)¹⁵, Stanisława Kazimierczyka (1489–1490)¹⁶ oraz nikły ślad analogicznego zbioru,

⁵ O zapotrzebowaniu społecznym na *miracula*, wynikającym ze specyfiki ówczesnej mentalności, piszą m. in. H. Günter, *Der mittelalterliche Mensch*, *Historisches Jahrbuch* 44 (1924) s. 17 n; H. Schauerte, *Die volkstümliche Heiligenverehrung*, Münster 1948, s. 40 n.

⁶ Kwerendę źródłową ułatwia skatalogowanie zbiorów *miracula* przez bollandystów w tomach: *Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, I–II, Bruxelles 1898–1901; *Bibliotheca hagiographica Graeca*, Bruxelles 1909; *Bibliotheca hagiographica orientalis*, Bruxelles 1910.

⁷ Mogą one występować w *vita* jako wtórne przeróbki pierwotnych zapisów cudów. Stanowią wówczas albo dodatek do żywotu, tworząc niejako drugą jego część, wyodrębnioną nagłówkiem *miracula* lub wchodzi w skład tzw. *capitulum de miraculis*, włączonego w sam tekst *vita*.

⁸ Najstarszy zbiór cudów św. Stanisława wydał W. Kętrzyński pod nagłówkiem: *Miracula sancti Stanislai*, MPH IV, s. 285–318 (przedruk fotooffsetowy, Warszawa 1961). Druga redakcja cudów, pióra Wincentego z Kielc, zamieszczona jest w III części *Vita sancti Stanislai Cracoviensis episcopi. Vita maior*, ed. W. Kętrzyński, MPH IV, s. 393–438.

⁹ *De vita et miraculis sancti Iacchonis Ordinis Fratrum Praedicatorum*, ed. L. Ćwikliński, MPH IV, s. 863–894 (tekst zapisek *de miraculis*).

¹⁰ Fragmenty wcześniejszego zbioru *miracula* Salomei zamieszczone w późniejszej redakcji *Vita sanctae Salomeae reginae Haliciensis*, ed. W. Kętrzyński, MPH IV, s. 784–796 (*Capitulum de miraculis*).

¹¹ Wtórna redakcja *Miracula sanctae Kyngae* (ed. W. Kętrzyński, MPH IV, s. 732–744) dołączona jest do jej *vita*.

¹² Kontynuacja piętnastowiecznych cudów biskupa Stanisława w redakcji Jana Długosza, w: *Vita sanctissimi Stanislai Cracoviensis episcopi; Ioannis Długossii [...] Opera omnia*, I. Cracoviae 1887, s. 151–171, 177–181.

¹³ *Miracula venerabilis patris Prandothe episcopi Cracoviensis*, ed. W. Kętrzyński, MPH IV, s. 442–500.

¹⁴ *Miracula sancti Iohannis Cantii*, ed. W. Kętrzyński, MPH VI, s. 484–533.

¹⁵ *Miracula beati patris Simonis Lypnycensis* (rękopis Arch. Prowincji Bernardynów I-e-1), stanowią oryginalną księgę cudów założoną przez bernardynów krakowskich w 1482 r. i kontynuowaną do 1520 r.

¹⁶ Najstarsze redakcje *miracula* w dziełach: M. Baroniusza, *Vita gesta et miracula beati Stanislai Poloni, Casimiria ad Cracoviam oriundi, Canonicorum Regularium Lateranensium S. Salvatoris, Ordinis D. Augustini, Viceprioris Conventus sacratissimi Corporis Christi Casimiria Confesoris, Cracoviae 1609* i K. Łoniewskiego, *Żywot, sprawy i cudowne boskie wslawienie pobożnego kapłana b. Stanisława Kazimierczyka, przy Krakowie na Kazimierzu u Bożego Ciała, Kongregacji Zbawicielowej Kanoników z Lateranu według Reguły św. Augustyna, Kanonika i Podprzeorzeo, Kraków 1617*.

zachowany w fragmencie dwóch protokołów z 1419 r. *miracula* królowej Jadwigi¹⁷ — daje się stwierdzić ścisłą zależność zachodzącą między formą literacką zapisek *de miraculis* a celem, jakiemu służyć miał dany ich zbiór. W wypadku, gdy *miraculum* spełnić miało w zamierzonym procesie kanonizacyjnym funkcję argumentu dowodzącego cudotwórczej działalności świętego, zapiska przybierała postać zwartego protokołu sądowego, układanego według pewnego stałego schematu¹⁸. Trzynastowieczny rotulus krakowski cudów biskupa Stanisława i piętnastowieczne protokoły cudów biskupa Prędoty i królowej Jadwigi dają poznać kolejne etapy wykształcania się, w ciągu wieków, obowiązującego formularza protokołu kanonicznego.

Formularz zastosowany przy sporządzaniu *miracula* Stanisława uwzględniał takie elementy jak: nagłówek, *articulus*, z kolejną numeracją zeznania, intytulację treści czyli zwięzły regest protokołu zaczynający się stałą formułą *sequitur de* albo *sequitur super*, rubrykę z właściwym zapisem zeznania zredegowanym w formie obiektywnej, którą spotyka się często w stylizacji formularzy polskich XII–XIII w.¹⁹, potwierdzenie zeznania przez wymienionych imiennie świadków, z podaniem bliższych danych personalnych oraz z zaznaczeniem różnic w ich ustosunkowaniu się wobec treści rubryki²⁰. W późniejszych o dwieście lat protokołach dotyczących cudów Prędoty formularz zapisu zeznania charakteryzuje się jeszcze bardziej rozwiniętą precyzją prawną. Zapiska uwzględniać będzie dane o miejscu i dacie dziennej odebranego i spisane zeznania, dokładny opis osoby zeznającej, z uwzględnieniem jej pochodzenia społecznego, miejsca zamieszkania, wieku a także cech charakteru; odnotowana zostanie przysięga złożona przez zeznającego, znajdzie się też dokładny opis przebiegu wypadku oraz lista świadków obecnych przy zeznaniu. Tak więc zbiory *miracula* zawierające zapisy urzędowych zeznań świadków kwalifikują się do kategorii źródeł prawnych, do dokumentów poświadczeniowych i przynależą tym samym do grupy dyplomatycznych źródeł hagiograficznych²¹.

Natomiast *miraculum* użyte jako materiał obróbki literackiej — czy to przez autora *vita*, do którego bywało dołączone jako uzupełniający je dodatek, tzw. *miracula post mortem*, czy przez redaktora samodzielnego zbioru cudów — przybierało postać zapiski, o formie literackiej mniej lub bardziej stylistycznie rozwiniętej i dojrzałej. Sama kompozycja zbioru stawała się niekiedy wynikiem świadomej koncepcji literackiej redaktora. Pozostawało to w związku z funkcją społeczną, jaką miała do spełnienia literatura o cudach, w służbie rozwijających się kultów, od okresu starożytności chrześcijańskiej po czasy racjonalizmu i oświecenia²².

Miracula zachowały na ogół język prosty, codzienny, łacinę mówioną, o jednostajnej składni, wyrażenia niewyszukane, trafiające w sedno. Impulsy stylistyczne i językowe pochodziły niewątpliwie z otaczającej rzeczywistości, a nierzadko i ze strony kaznodziejstwa ludowego, wykorzystującego nader chętnie atrakcyjny materiał zbiorów. W literackim przekazie cudu obowiązywał pewien podstawowy schemat narracji, obejmujący dane o osobie doświadczającej cudu, przyczynę prośby i ślubu, moment wysłuchania i podziękowania²³. W granicach tego niezmiennego na ogół szablonu piszący mógł oczywiście swobodnie się poruszać, zależnie od własnych możliwości i ambicji pisarskich, a także od motywów

¹⁷ Po raz pierwszy protokoły cudów wydał F. Piekosiński w Kodeksie dyplomatycznym katedry krakowskiej II, s. 448–450. Ponownie wydane przez W. Kętrzyńskiego, MPH IV, s. 767–769.

¹⁸ Por. A. Witkowska, o. c., s. 88 n.

¹⁹ Por. R. Taubenschlag, Formularze czynności prawno-prywatnych w Polsce XII i XIII wieku, [w:] Studia nad historią prawa polskiego, t. XII, Lwów 1930, s. 275.

²⁰ Zob. szerzej o tym A. Witkowska, o. c., s. 83 n.

²¹ Zakres pojęcia dokumentu przyjmujemy za K. Maleczyńskim, Stanowisko dokumentu w polskim prawie prywatnym i przewodzie sądowym do połowy XIII w., [w:] Studia nad historią prawa polskiego, t. XIV, Lwów 1935, s. 345 n. U St. Kętrzyńskiego spotykamy wprawdzie bardziej zawężony zakres pojęcia źródeł dyplomatycznych, niemniej zeznania świadków mieszczą się w ramach przyjętej przezeń definicji dokumentu poświadczeniowego. Por. tenże, Zarys nauki o dokumencie polskim wieków średnich, t. I, Warszawa 1934, s. 56. Zob. także M. Bielińska, Kancelarie i dokumenty wielkopolskie XIII wieku, Wrocław 1967, s. 30.

²² Por. D. Harmening, Fränkische Mirakelbücher. Quellen und Untersuchungen zur historischen Volkskunde und Geschichte der Volksfrömmigkeit, Würzburger Diözesangeschichtsblätter 28 (1966) s. 53 n.

²³ H. Bach, o. c., s. 28, zwraca uwagę na trwałość tego schematu pojawiającego się już w najstarszych zbiorach *miracula* i utrwalonego aż po współczesne nam „księgi cudów”.

dotatkowo inspirujących powstanie zbioru. Zwłaszcza motywacja ślubowania i sam kontekst dokonującego się cudu bywały szerzej relacjonowane. Niekiedy więc skąpy zapis pierwotnego protokołu zeznań przekształcał się we wtórnej przeróbce w żywą scenkę, barwne opowiadanie, pełne fantazji, stając się tekstem literacko znacznie rozwiniętym²⁴. Pierwiastki nowelistyczne włączone do narracji zacierają więc ów pierwotny, urzędowy charakter zapisu.

W literackiej wersji *miracula* nie rezygnowano z chęci uwiarogodnienia przedstawionych wydarzeń. Legitymację cudu opierano jednak na zgola innych podstawach, aniżeli czynił to protokół uwzględniający przede wszystkim elementy uwierzytelniające samo zeznanie. W zapisie miał temu służyć sam sposób narracji, możliwie jak najbardziej przekonywający, plastyczny, barwny, poszerzający relację o dodane liczne detale, ukazujący niejako pełny kontekst cudownego zdarzenia. Jak najbardziej sugestywne przedstawienie faktu miało wywołać w odbiorcy wrażenie, podziw, wzbudzić silną wiarę w cud — widomy znak pozaziemskiej rzeczywistości, jej mocy i interwencji.

Pogłębiona analiza filologiczna małopolskich *miracula* wskazała na możliwości wykorzystania tego rodzaju przekazów jako dokumentów języka i kultury literackiej w badaniach kompleksowych nad historiografią średniowieczną²⁵. Równocześnie rzuciła wiele nowego światła na problem środowisk twórczych (mendykantkich i kapitulnych), z których tradycji pisarskich owe zbiory *miracula* wyrastały, na sam warsztat i osobowość twórczą ich redaktorów, a także na funkcję społeczną tego rodzaju literatury w momencie jej powstania i w okresie dalszego jej oddziaływania.

Dotychczasowe badania nad spuścizną hagiograficzną wieków średnich, koncentrując się głównie na legendzie i historycznych *vita*, niewiele dotąd uwagi poświęciły zbiorom *miracula*. Dostrzegły jedynie opowiadania o cudach związane z legendą i stąd podlegające wspólnym zabiegom krytyki tekstu²⁶. W świetle najnowszych badań wiadomo, że istnieją zbiory *miracula* stanowiące odrębny gatunek literacki, których poznanie od strony formalnej otwiera liczne możliwości dociekań właściwych dla tego rodzaju przekazów historiograficznych. Zastosowanie nowej metody źródłoznawczej, wraz ze zmianą zasięgu i treści pytań stawianych źródłu, rozszerzyło możliwości interpretacyjne *miracula*. Okazało się, że są to przekazy szczególnie cenne dla wieloaspektowych badań dziejów społecznych i obyczajowych, a wprost niezastąpione dla studium religijności i jak najszerzej rozumianej duchowości ludowej.

Po programowych studiach G. Schreibera i P. Bernardsa²⁷ oraz zapoczątkowanej przez nich inicjatywie badań regionalnych²⁸, ostatnie lata przyniosły szczególne pogłębienie zainteresowań mediawistów tym typem źródeł. Wskazano zatem na przydatność *miracula* do badań dziejów folkloru i historii obyczajów w miejscowościach pielgrzymkowych (studia nad praktyką składania wotów oraz elementami folklorystycznymi w kulcie świętych, nad regionalizmem praktyk dewocyjnych itp.)²⁹, w badaniach

²⁴ Na ogół zwykło się wiązać rozwój literackiej formy *miracula* z czasami baroku. Tymczasem wystarczy z tego punktu widzenia porównać zapiski średniowieczne, by przekonać się jak niewielka istniała rzeczywistość między tymi dwoma epokami różnica. To co nowego spotykamy w *miracula* XVI–XVII w., to pewien rys groteskowości opisu, obcy zapiskom wcześniejszym. Por. H. Bach, o. c., s. 29; D. Harmening, o. c., s. 65.

²⁵ Zob. A. Witkowska, o. c., s. 87–114.

²⁶ Szereg przykładów podaje P. Assion, o. c., s. 172 n.

²⁷ Oprócz wyżej wspomnianej pracy Schreibera i Bernardsa przypomnijmy inne ważne rozprawy Schreibera: *Wallfahrten durchs deutsche Land*, Berlin 1928; *Wallfahrt und Volkstum in Geschichte und Leben*, Düsseldorf 1934; *Pfarrei und Wunderbuch, Theologie und Glaube* 30 (1938) s. 25–43.

²⁸ Do ciekawszych prac powstałych pod kierunkiem Schreibera należą: R. Kriss, *Volkskundliches aus Altbayerischen Gnadenstätten*, Augsburg 1930; tenże, *Volkskundliches aus den Mirakelbüchern von Maria Eck, Traunwalchen, Kösslarn und Halbmeile*, *Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde* 5 (1931) s. 134–151; tenże, *Die religiöse Volkskunde Altbayerns dargestellt an den Wallfahrtsbräuchen*, Baden b. Wien 1933; E. Friess, G. Gugitz, *Die Mirakelbücher von Mariahilf in Wien (1689–1775)*, [w:] *Deutsche Mirakelbücher [...]*, s. 77–135; K. H. Schäfer, *Das Mirakelbuch von St. Maria im Elende am Harz*, tamże, s. 135–146; F. Zoepfl, *Schwäbische und bayerische Mirakelbücher im Raum des Bistum Augsburg*, tamże, s. 146–164.

²⁹ Stan badań dobrze prezentuje zestaw literatury zamieszczony w pracach W. Brücknera, *Die Verehrung des Heiligen Blutes in Walldürn. Volkskundlich-soziologische Untersuchungen zum Strukturwandel barocken Wallfahrtsens*, Frankfurt am Main 1958, s. 296–312; H. Dünningera, *Processio peregrinationis. Volkskundliche Untersuchungen zu einer Geschichte des Wallfahrtswesens im Gebiete der heutigen Diözese Würzburg*, *Würzburger Diözesangeschichtsblätter* 24 (1962) s. 172–181; D. Harmeninga, o. c., s. 235–240.

osadniczych i gospodarczych (studia nad powstaniem aglomeracji miejskich w ośrodkach pątniczych)³⁰, w badaniach prawniczych i medycznych (studia nad rozwojem *lex i ordo peregrinorum*, praktyką pielgrzymek pokutnych — jurydycznych, atlasem chorób i stanem wiedzy medycznej)³¹, w badaniach filologicznych³² i socjo-religijnych³³.

W studium poświęconym małopolskim zbiorom *miracula* z XIII–XIV w. wskazaliśmy na możliwości wykorzystania zapisek *de miraculis* jako podstawy do odtworzenia dynamiki lokalnych kultów małopolskich w pierwszej fazie ich rozwoju. Dla badań tychże patronatów materiał *miracula*, przy całej fragmentaryczności, zachowuje swą wyjątkowość. Przede wszystkim pozwala on na uchwycenie pierwszego przekroju kręgów społecznych zainteresowanych rozwojem kultów, stwarza możliwość odtworzenia zasięgu geograficznego tychże oraz przekazuje dane o swoistej dynamice naszych rodzimych patronatów. Nie zachowały się bowiem inne źródła typu normatywnego czy literackiego, które pozwoliłyby, poza pewnymi jedynie uzupełnieniami, przebadać problem lepiej i pełniej.

W pewnej mierze analogiczna sytuacja zachodzi w badaniach nad pątnictwem krakowskim w XV w. *Felix saeculum Cracoviae* z ponowną, ciekawą koncentracją nowych kultów lokalnych na terenie miasta posiadającego — jak wiadomo — wcześniejsze tradycje pątnicze, zachował dla tychże badań przede wszystkim materiał zbiorów *miracula*, powstałych w atmosferze inicjowania i propagowania nowych krakowskich *loca sacra*³⁴.

Analiza bogatych treści ideologicznych *miracula* daje z kolei szansę uchwycenia i przebadania recepcji chrześcijaństwa w szerszych, ludowych kręgach społecznych. Interpretacja pojęć i postaw religijnych związanych z samym rytem cudu, bogaty przegląd praktyk i wzorców obyczajowych zarejestrowany w zbiorach *miracula*, każą zaliczyć zapiski o cudach do źródeł mających istotną wartość w badaniach szeroko rozumianej mentalności religijnej i pobożności ludowej polskiego średniowiecza.

Les Miracula médiévaux Forme de message et possibilités de recherche

Les recherches sur l'hagiographie du Moyen Age, qui se concentraient surtout sur les légendes et les *Vita*, n'avaient pas jusqu'ici consacré une attention plus poussée aux recueils du type *Miracula*. Elles n'avaient remarqué que les récits des Miracles liés à la légende, donc soumises à une critique d'ensemble du texte. A la lumière des recherches récentes il est devenu cependant clair qu'il existe des recueils indépendants des *Miracula*, et qui constituent un genre littéraire à part. Ce sont notamment des messages de provenance populaire qui ont surgi dans l'atmosphère du lieu de pèlerinage et qui servaient, avant tout, à la propagande de ce lieu. A l'issue d'analyses des recueils provenant de la Petite-Pologne, et comprenant deux périodes, d'une part XIII^e et le XIV^e siècle, et de l'autre le XV^e siècle, on a pu constater une dépendance étroite entre la forme littéraire des notices *de miraculis* et le but auquel devait servir le recueil rédigé (la forme protocolaire des dépositions officielles et la forme narrative de l'enregistrement littéraire). La connaissance des *Miracula* au point de vue formel ouvre de nombreuses possibilités de recherche et d'interprétation. Il s'est avéré, notamment, que ces messages sont particulièrement précieux pour l'histoire sociale et celle des mœurs, et même entièrement irremplaçables en ce qui concerne l'étude de la mentalité religieuse et de la piété populaire.

³⁰ Szereg prac wymienia E. Ennen, *Stadt und Wallfahrt in Frankreich, Belgien, den Niederlanden und Deutschland*, [w:] *Festschrift Matthias Zender. Studien zur Volkskultur, Sprache und Landesgeschichte*. hrsg. E. Ennen, G. Wiegmann, Bonn 1972, 1057 - 1075.

³¹ Zob. zwłaszcza F. Garrison, *A propos des pèlerins et de leur condition juridique*, [w:] *Études d'histoire du droit canonique dédiées à G. Le Bras*, t. II, Paris 1965, s. 1165–1189; H. R. Fehlman, *Das Mirakelbuch Anno II, Erzbischof von Köln (ca. 1010–1075)*, als *Quelle heilkundlicher Kasuistik*, Marburg/Lahn 1963.

³² Np. studium R. M. Kloosa, *Lambertus de Legia. De vita, translatione, inventione ac miraculis Sancti Matthiae Apostoli libri quinque*, Trier 1958; H. Bach, o. c.

³³ Złuszczka wykorzystuje się przekazy *miracula* w badaniach socjoreligijnych ruchu pielgrzymkowego w Europie średniowiecznej.

³⁴ Zagadnieniu temu poświęcone jest przygotowywane przez autorkę większe studium.