

Aleksandra Witkowska OSU

Katolicki Uniwersytet Lubelski

LEGENDA HAGIOGRAFICZNA I ETIOLOGICZNA ŚWIĘTYCH MIEJSC I OBRAZÓW. REFLEKSJA METODOLOGICZNA

W badaniach historycznych, zawsze przecież związanych z pisemnym zapisem o przeszłości, mamy wgląd do różnych typów źródeł, także tekstów literackich. Niejednokrotnie zastanawiano się nad ich przydatnością w warsztacie historyka.¹ Jakkolwiek zagadnienie pozostaje wyjątkowo złożone, panuje dziś powszechne przeświadczenie o źródłowej wartości tej kategorii przekazów jako bezpośrednich śladów przeszłości. Współczesne metody i programy badawcze otwierają nowe możliwości ich rozumienia i wykorzystania.²

Do tego rodzaju tekstów należą różne typy opowieści o niezwyklej, przekraczającej normalny porządek świata, rzeczywistości, a wśród nich: mit, baśń – bajka, podanie – opowieść oraz legenda. Ta ostatnia kojarzy się zwłaszcza z literaturą religijną, ale nie tylko.

Pierwszy z terminów – mit (gr. *μύθος* *mythos* – myśl, zamysł, temat rozmowy, opowieść) – zastrzeżony został w niektórych nurtach humanistyki dla opowieści, która odnosi się do sfery nadzmysłowej lub fantastycznej, znajdującej się poza granicą doświadczenia.³ Zwrócono uwagę na wielo-

¹ Zob. *Dzieło literackie jako źródło historyczne*, Z. Stefanowska, J. Sławiński (red.), Warszawa 1978.

² J. Topolski, *Problemy metodologiczne korzystania ze źródeł literackich w badaniu historycznym*, w: *Dzieło literackie...*, dz. cyt., s. 7-30; B. Geremek, *Fabula, konwencja i źródło. Utwór literacki w badaniu kultury średniowiecznej*, w: tamże, dz. cyt., s. 114-145.

³ *Mit*, w: *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, t. 1, Warszawa 1984 s. 675; R. Tomicki, *Mit*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Z. Staszczak (red.), Warszawa 1987, s. 244-248; MG [M. Głowiński], *Mit*, w: *Podręczny słownik terminów literackich*, J. Sławiński (red.), Warszawa 1994 s. 141; M. Eliade, *Aspekty mitu*, Warszawa 1998; tenże, *Obrazy i symbole*, Warszawa 1998. *Mit w perspektywie filozoficzno-antropologicznej*. Zob. J. Niźnik, *Mit jako kategoria metodologiczna*, *Kultura i Społeczeństwo* 22 (1978) nr 3, s. 163-174; W. Werner, *Kult początków. Historyczne zmagania z czasem, religią i genezą. Szkice z historii historiografii polskiej i obcej*, Poznań 2004, s. 7 nn., a w perspektywie historyczno-antropologicznej H. Samsonowicz, *O „historii prawdziwej” Mity, le-*

znaczność terminu i definicje mitu, wskazując na dwa stanowiska. Jedni uważają mit, w formie opowieści czy w znaczeniu światopoglądu, za charakterystyczny wyłącznie dla kultur archaicznych, drudzy uznają myślenie w kategoriach mitu jako zjawisko powszechne i właściwe wszystkim zbiorowościom oraz każdemu typowi kultury. W tym przypadku mit jest przede wszystkim *wyobrażeniem lub poglądem dotyczącym jakichś faktów z przeszłości, teraźniejszości bądź przyszłości, który manifestuje się w słowie, działaniu, przedstawieniach plastycznych za pośrednictwem metafor i symboli*.⁴ Mówi o wydarzeniach wyobcowanych z czasu historycznego, dziejących się przed lub ponad owym czasem, oderwanych również od określonego miejsca lub tylko przypadkowo z nim związanych.⁵

Pierwotnie mit był opowieścią ustną, wchodził niekiedy w skład dłuższych cykli, tworzących określoną mitologię. Z czasem treści mitów wzbogacały się, komplikowały, proporcjonalnie do złożoności struktur społecznych, w których funkcjonowały i których były odbiciem. Stały się ważnym składnikiem więzi danej społeczności, utwierdzały jej tożsamość, wpływały na zwyczaje, umacniały tradycję, wyprowadzając ją z prądawnej rzeczywistości. Pełniły przede wszystkim funkcje poznawcze, światopoglądowe i sakralne (uzasadniały wierzenia religijne). Personifikowały siły natury lub tworzyły bóstwa, które wypełniły panteony starożytnych lub cieszyły się czcią ludów pierwotnych. Mity próbowały m.in. wyjaśnić takie odwieczne problemy jak: stworzenie świata i kosmosu (mity kosmogoniczne), powstanie i naturę bóstw (mity teogoniczne), stworzenie człowieka (mity antropogeniczne), jego przeznaczenie i zbawienie (mity eschatologiczne i soteriologiczne).⁶

Szczególnym rodzajem mitu zajął się ostatnio Czesław Deptuła we wnikliwym studium dotyczącym funkcjonowania mitu początku Polski w świadomości i kulturze historycznej ludzi polskiego średniowiecza oraz Łukasz Niesiołowski-Spanò w rozprawie o micie etiologicznym biblijnych miejsc świętych.⁷

Różna od mitu jest baśń – bajka, opowieść całkowicie fantastyczna, zmyślona. Jest jednym z głównych gatunków literatury dydaktycznej. Występuje jako krótki utwór fabularny o nieskomplikowanej narracji, nierzadko napisany wierszem, w którym zastosowana parabola (alegoria), podsuwa

genty i podania jako źródło historyczne, Gdańsk 1997, s. 5 nn.; Cz. Deptuła, *Galla Anonima mit genezy Polski. Studium z historiozofii i hermeneutyki symboli dziejopisarstwa średniowiecznego*, Lublin 2000, s. 32-70.

⁴ R. Goduła, „*Onego czasu, gdy święty Wojciech... czyli rzecz o mityzacji Sławnikowicza*”, Kraków 2005, s. 11-13.

⁵ Złożone relacje między pamięcią historyczną i pamięcią mityczną, odmienne rozumienie czasu, omawia. C. Levi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970, s. 288-99.

⁶ R. Tomicki, dz. cyt., s. 244 nn.

⁷ Praca cytowana w przyp. 3: *Galla Anonima...*; zob. także J. Banaszekiewicz, *Podanie o Piaście i Popielu. Studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi*, Warszawa 1986; tenże, *Polskie dzieje bajeczne Mistrza Wincentego Kadłubka*, Wrocław 1998 oraz studium Niesiołowskiego, *Mityczne początki miejsc świętych w Starym Testamencie*, Warszawa 2003.

praktyczne pouczenie, osąd moralny lub jakiś pogląd ogólny.⁸ Odpowiednio do treści opowiadania kształtują się bajkowe antytezy: dobra – zła, korzyści – straty, mądrości – głupoty, przemocy – słabości. Bajka, jako gatunek literacki, powstała w starożytności na Bliskim Wschodzie, w Indiach i Grecji na kanwie bajki ludowej.⁹ Najstarsze europejskie teksty pochodzenia orientального przypisano półlegendarnemu Ezopowi (VI w. przed Chr.). W średniowieczu wątki baśniowe pojawiły się w licznych exemplach wykorzystywanych przez kaznodziejów i kronikarzy. Pierwsze zbiory bajek w Polsce pochodzą z XVI w. Najstarszy wybór przeróbek bajek Ezopowych wyszedł spod pióra Biernata z Lublina.¹⁰ Od czasów oświecenia zainteresowanie tym gatunkiem literackim wyraźnie wzrastało, zbiory tłumaczono i wydawano, opatrując teksty wnikliwymi komentarzami.

Badania strukturalne nad bajką zapoczątkował uczony rosyjski Władimir Propp w latach trzydziestych XX wieku.¹¹ Na szerokim tle porównawczym rozpatrywał bajkę ludową Julian Krzyżanowski. Uporządkował jej zasób, rejestrując ok. 6 tys. wariantów bajkowych występujących w wielu typach.¹² Prowadzono także badania nad historią bajki i nad jej funkcją społeczną (H. Kapełus, J. Ligęza, D. Simonides).

W opozycji do mitu i bajki pozostają podania – opowieści, osnute wokół osoby, miejsca lub wydarzenia, zwykle umieszczone w określonym czasie i przestrzeni.¹³ Mogą dotyczyć mniej lub bardziej legendarnych postaci „epoki heroicznej”, ale równie dobrze osób i faktów historycznych. Opowieść nie jest pozbawiona elementów fantazji, służy wyjaśnieniu rzeczywistych zdarzeń. Wśród wielu kategorii podań odnajdujemy m.in. historyczne, lokalne, wierzeniowe, etymologiczne, herbowe. Wszystkie posiadają sens egzystencjalno-społeczny i wartość poznawczo-etyczną. Powstawały w oparciu o różne nurty tradycji, dawne mity, obiegowe wątki folklorystyczne, podania „uczone” zaczerpnięte z dziedzictwa antyku, z Biblii. Ich wątki i toposy, przejęte z przekazanej ustnie tradycji ludowej, zazwyczaj wędrują z kraju do kraju, wykazując pewne pokrewieństwo.

⁸ W Woźnowski, *Bajka*, w: *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, t. 1, Warszawa 1984, s. 40-42; JS [J. Sławiński], *Bajka*, w: *Podręczny słownik terminów literackich*, dz. cyt., s. 27-28.

⁹ H. Kapełus, *Bajka ludowa*, w: *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, t. 1, Warszawa 1984, s. 42-43.

¹⁰ J. Ziomek, *Renesans*, Warszawa 1977, s. 141-147.

¹¹ *Morfologią volšebnoj skazki*, Moskwa 1928; wyd. polskie *Morfologia bajki*, Warszawa 1976.

¹² J. Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t.1-2, Wrocław 1962-1963.

¹³ T. Cieślukowska, *Opowiadanie*, w: *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, t. 2, Warszawa 1985 s. 86; tamże, *Opowieść*, w: tamże s. 86-87; H. Kapełus, *Podanie*, w: tamże, s. 183; JS [J. Sławiński], *Opowiadanie*, w: *Podręczny słownik terminów literackich*, dz. cyt., s. 161; tenże, *Opowieść*, w: tamże, s. 161, tenże, *Podanie*, w: tamże s. 176.

Szczególnym typem opowieści jest legenda.¹⁴ Jest to pojęcie wieloznaczne, różnie definiowane przez literaturoznawców i historyków, a zwłaszcza przez etnografów. Najcelniej jest określana jako „rodzaj opowieści, opartej na realiach historycznych i topograficznych, w której jest wiele fantastyczności oraz wpływu sił nadprzyrodzonych na losy ludzkie”¹⁵ W odróżnieniu od bajki i mitu przyjmuje fakt historyczny jako przedmiot lub pretekst swego powstania. Jest osadzona w czasie i przestrzeni. Na pozór może przypominać któryś ze wspomnianych typów źródeł, ale niezależnie od obecnych w niej elementów literackiej fikcji, cudowności i niezwykłości, opowiada o czasie minionym. Zarówno legenda ustna jak i zapisana słowem lub obrazem pozostają świadectwem pamięci zbiorowej. Stąd w analizie jej treści ważnymi kategoriami są czas i przestrzeń, które określają ludzką świadomość. Kryterium prawdziwości czy fikcji nie przesądza o jej znaczeniu jako świadectwa o przeszłości. Jako gatunek narracyjny pisana jest prozą lub wierszem. W ciągu wieków legenda poszerzała swe treści zarówno religijne jak i świeckie, zmieniała swą funkcję i społeczne oddziaływanie. treści legendarne opowieści nierzadko pełnią rolę podobną do występujących w niej motywów mitologicznych i biblijnych.¹⁶

Nasze zainteresowania skupiają się na legendzie religijnej, zwłaszcza hagiograficznej i etiologicznej świętych miejsc i obrazów.

W piśmiennictwie hagiograficznym, które obejmuje zarówno żywotopisarstwo świętych, opisy ich męczeństwa, jak i relacje o *vita posthuma*, o pośmiertnym kulcie świętych oraz zdziałanych za ich pośrednictwem cudach, legenda o świętym zajmuje znaczące miejsce na przestrzeni dziesiątków stuleci chrześcijaństwa wschodniego i zachodniego.

Legendą (łac. *legere* – czytać, to co przeznaczone do czytania) określano początkowo żywoty świętych lub ich fragmenty czytane podczas liturgii brewiarzowej w dniu wspomnienia danego świętego. Teksty te stanowiły w klasztorach także lekturę podczas posiłku. W sensie ściślejszym legendą nazywano żywot świętego, w odróżnieniu od pasji – opisu męczeństwa. Nie zawsze rozróżnienie to przestrzegano i często legendą, noszącą zamiennie tytuł historii, dziejów lub żywota, nazywano zarówno *vita* męczennika jak i wyznawcy.¹⁷

¹⁴ H. Rosenfeld, *Legende*, w: *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, Bd. 2, Berlin 1959 s. 13-31; tenże, *Legende*, Stuttgart 1982; H. Kapełuś, *Legenda*, w: *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, t. 1, Warszawa 1984, s. 551-552; W. Böhne, *Legende*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 6, Freiburg im Br. 1986 kol. 876-878; JS [J. Sławiński], *Legenda*, w: *Podręczny słownik terminów literackich*, dz. cyt., s. 123

¹⁵ H. Kapełuś, *Legenda*, dz. cyt., s. 551.

¹⁶ H. Günter, *Legenden-Studien*, Köln 1906 ; tenże, *Psychologie der Legende*, Freiburg 1949.

¹⁷ Z obszernej literatury zob. zwłaszcza A. van Gennep, *La formation des légendes*, Paris 1910; H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles 1955; R. Aigrain, *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris 1953; M. Plezia, *Wstęp*, w: Jakub de Voragine, *Złota Legenda. Wybór*, tłum. J. Pleziowa, Warszawa 1955, s. 9-58; R. Grégoire, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano

Legenda hagiograficzna występuje jako opowieść lub pieśń epicka, przekazana słowem lub obrazem (legenda obrazowa). Przesycona elementami cudowności i niezwykłości, łączy w sobie wątki hagiograficzne z podaniowymi. Stała się ona z czasem gatunkiem coraz silniej podlegającym konwencji literackim. Jej bohaterem jest święty, postać historyczna, niekiedy święty wyimaginowany, funkcjonujący jako wzorzec religijno-moralny, swoista personifikacja cnót (np. święci Jerzy, Krzysztof, Urszula). Przedmiotem narracji są związane z nim wydarzenia, układane w całość zgodnie z obowiązującym schematem. Obejmuje on takie stałe elementy jak: etymologię imienia, pochodzenie rodziców, cudowne znaki towarzyszące narodzinom, dowody niezwykłości świętego w dzieciństwie i we wczesnej młodości, akty heroiczne, cuda za życia, niekiedy męczeńską śmierć, *fama sanctitatis* i pośmiertne *miracula*, translację ciała lub relikwii.¹⁸

W pewnym sensie legenda hagiograficzna jest spadkobierczynią starożytności chrześcijańskich apokryfów stojących na pograniczu historii i fikcji. Szerząc się drogą przekazu ustnego i pisanego, niekiedy ikonograficznego, pod wpływem ambony i folkloru rozwijała zawarte w niej wątki. Obecne w niej liczne anegdoty, exempla, metafory, pobudzające wyobraźnię, oddają dobrze klimat czasów, w których się narodziła.¹⁹

Okresem rozkwitu i upowszechniania się legendy hagiograficznej w Europie i w Polsce było średniowiecze. Powstały w tym czasie liczne zbiory – legendaria, legendarze – zawierające najczęściej tzw. legendy skrócone, składające się z krótkiego żywota, zbioru exemplów i cudów. Układ i dobór zamieszczonych w legendarzach tekstów rzuca światło nie tylko na scriptoria, w których je sporządzono, pochodzenie i datowanie tekstów, tendencje redaktorów, upodobania adresatów ale także na rozwój kultów.²⁰

Do powszechnie znanych zbiorów należą trzynastowieczne legendarze dominikańskie: Jana z Mailly *Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum* (1243), Bartłomieja z Trydentu *Liber epilogorum in gesta sanctorum* (1245-1246), Wincentego z Beauvais *Speculum historiale* (ok. 1244), Jakuba de Voragine *Legenda aurea* (ok. 1258), Bernarda Gui *Speculum sanctorale* (1324-1329).²¹ Niewątpliwie pierwszeństwo przypadło *Złotej Legendzie*,

²1996; W Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, Bd. 1, Stuttgart 1986, s. 19-28; J. Dubois, J.L. Lemaître, *Sources et méthode de l'hagiographie médiévale*, Paris 1993; J. Starnawski, *Drogi rozwojowe hagiografii polskiej i łacińskiej w wiekach średnich*, Kraków 1993; A. Witkowska, *Wprowadzenie. Główne linie rozwoju twórczości hagiograficznej w ciągu wieków*, w: *Nasi święci. Polski słownik hagiograficzny*, A. Witkowska (red.), Poznań 1995, s. 7-36.

¹⁸ M. Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa 1995, s. 74.

¹⁹ F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studies zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Praha 1965 s. 25-59; H. Fros, *Pamiętając o mieszkańcach nieba. Kult świętych w dziejach i w liturgii*, Tarnów 1994, s. 70 nn.

²⁰ R. Aigrain, dz. cyt., s. 319-325; M. Plezia, dz. cyt., s. XXII nn.; G. Philippart, *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout 1977; R. Grégoire, dz. cyt., s. 167 nn.

²¹ Edycje zob. J. Dubois, J. L. Lemaître, dz. cyt., s. 32-38.

która w krótkim czasie stała się własnością całej średniowiecznej Europy. Świadczy o tym liczba zachowanych rękopisów, dotąd w całości nie zinwentaryzowanych. Liczbę manuskryptów *Legendy* w bibliotekach europejskich ocenia się w literaturze na ok. 600-700 egzemplarzy, w tym liczne przekłady w językach narodowych już z XIV i XV w.²² Poprzez trzy kolejne stulecia *Legenda aurea* inspirowała pisarzy i artystów, będąc – jak trafnie określił Marian Plezia – „klasycznym wcieleniem ducha średniowiecznego z jego łatwowiernością i brakiem krytycyzmu, zamiłowaniem do fantastyki oraz gorącym kultem świętych”.²³

Do Polski dzieło Jakuba de Voragine przyniesione zostało najprawdopodobniej przez dominikanów. Pierwsze wyraźne jego ślady odnaleźć można w łacińskich kazaniach Peregryna z Opoła, prowincjała polskich dominikanów i kaznodziei z przełomu XIII i XIV wieku. Wczesny, bo powstały już u schyłku XIV wieku, przekład polski *Złotej legendy* znany jest jedynie we fragmentach.²⁴ Oprócz łacińskich legend zachowało się kilka najstarszych polskich tekstów: wierszowana piętnastowieczna *Legenda o św. Aleksym*, ułożona w formie opowieści epickiej, należąca do popularnego cyklu w literaturze europejskiej²⁵ i szesnastowieczne pieśni – legendy: *Pieśń o świętym Sebastyanie męczenniku Bożym*, *Pieśń o świętym Jopie*, *Pieśń o świętej Katarzynie*, *Pieśń o świętym Krzysztofie barzo piękna*, oparta na wzorach czeskich *Pieśń o świętej Dorocie* oraz pieśń – podanie o św. Stanisławie.²⁶

Prawdopodobnie z tego samego czasu pochodzi *Legenda obrazowa* Jądwigi Śląskiej.²⁷ Jej twórcy można szukać w gronie cystersów lubiąskich lub dominikanów wrocławskich, a najpewniej wśród tamtejszych franciszkanów.

²² Biblioteka Narodowa w Paryżu posiada 60 rękopisów. Zarejestrowano 143 wydań inkuabułów, w tym 51 w językach narodowych. Przekłady *Złotej Legendy* znane były już w XIV wieku we Francji, Niemczech, Włoszech, Flandrii. Wiek XV przyniósł dalsze tłumaczenia angielskie, prowansalskie i katalońskie. Jeden z przekładów niemieckich zachował się w ciekawej formie wierszowanego eposu składającego się z 100 tys. wierszy. Por. M. Pellechet, *Jacques de Voragine. Liste des éditions de ses ouvrages publiées au XV s.*, *Revue des Bibliothèques* 5 (1895), s. 89-98, 225-227; A. Potthast, *Bibliotheca historica medii aevi*, t. 1, Berlin 1896² s. 635; edycje i nowe opracowania naukowe zob. *Legenda Aurea aus der Goldenen Legende des Jacobus de Voragine mit Meisterwerken mittelalterlicher Kunst. Erläuterungen des Herausgebers*, Freiburg – Basel – Wien 2007, kol. 61-62.

²³ Dz. cyt., s. LII.

²⁴ O dziejach *Złotej Legendy* w Polsce zob. tamże, s. L nn., 739.

²⁵ Wydania i opracowania zob. *Nowy Korbut*, t. 1, Warszawa 1963 s. 255; *Polskie wierszowane legendy średniowieczne*, wydali i opracowali S. Wierczyński i W. Kuraszkiewicz, Wrocław 1962 s. 27 nn.; J. Starnawski, dz. cyt., s. 113 n.; T. Michałowska, dz. cyt., s. 484-496.

²⁶ Wydania i opracowania zob. *Nowy Korbut*, t. 1, s. 255, 288, 296; *Polskie wierszowane legendy...*, s. 19 nn.; J. Starnawski, dz. cyt., s. 115 nn. T. Michałowska, dz. cyt., s. 470-483. Wszystkie te utwory z pogranicza epiki i liryki, pisane w podobnym stylu i formie, dotarły do naszych czasów w odpisach znacznie późniejszych.

T. Wąsowicz, *Legenda śląska*, Wrocław 1967. Dzieje dawniejszych edycji i komentarz krytyczny: tamże, s. 5-18. Zob. też, *Une légende silésienne: sainte Hedvige dans la tradition littéraire et iconographique du XIII^e siècle*, w: *Mélanges offert à René Crozet*, t. 2, Poitiers 1966 s. 1073-1078.

Cykl miniatur znany jest z dwóch rękopisów: kodeksu ostrowskiego z 1353 r. i kodeksu hornigowskiego z 1451 r. Ilustrowana legenda udostępniała wizualnie dzieje Jadwigi, patronki ziemi śląskiej, osobom niezbyt biegłym w sztuce czytania. Do tego typu legend obrazowych nawiązuje XVII-wieczne dzieło Sebastiana Jana Piskorskiego poświęcone bł. Salomei *Flores vitae b. Salomae virginis...* (1691) z 22 rycinami przedstawiającymi sceny z jej życia.

W okresie staropolskim liczne legendy o świętych krążyły w postaci utworów należących do repertuaru pieśni dziadowskich i odpustowo-pielgrzymkowych.

Wokół legend hagiograficznych narosło wiele nieporozumień. Niejednokrotnie nadawano im konotację pejoratywną, konfrontując z historycznością, prawdą i wiarygodnością. Takie podejście do tekstów hagiograficznych jest reliktem pozytywistycznej oceny ich wartości.²⁸ Legenda sama w sobie nie sponuje znaczeń pejoratywnych. Zwyczaj liturgiczny wyznaczający ją jako lekturę brewiarzową, nie kanonizował jej zawartości, nie wyrokował o tym, czy posiada charakter historyczny, czy pozostaje jedynie budującą fabułą literacką. Wiele legend odznacza się poetycznością, literackim wdziękiem i nie ma nic, albo prawie nic, wspólnego z historyczną prawdą. W wielu niełatwo ustalić proporcje fikcji i fantazji. Wszystko to jednak nie uprawnia do generalizowania krytycznej oceny, która tego rodzaju twórczości wyrządza niepowetowane szkody. Powtórzmy raz jeszcze: w legendzie nie chodzi o historyczność i wiarygodność.

Niewątpliwie, w ostatnim półwieczu nastąpił wyraźny postęp w dziedzinie studiów nad legendą.²⁹ Ostatnio znakomicie podsumował najważniejsze dokonania w tej dziedzinie Marek Walczak.³⁰ Zaliczył do nich, wskazane przez Patrica J. Geary, odkrycie znaczenia żywotów w badaniach społeczeństwa a nie wyłącznie religii, podkreślenie w studium nad społeczną funkcją hagiografii literackiego charakteru tekstów. Przypomniął cztery główne trendy współczesnych badań: „przesunięcie zainteresowań z postaci świętych na społeczeństwo, odwrót od studium indywidualności na rzecz spo-

²⁸ H. Delehaye, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bruxelles 1934; R. Aigrain, dz. cyt., s. 195 nn.; H. Fros, dz. cyt., s. 70 n.

²⁹ Dobry przegląd literatury podaje S. Dichiarra, *Una bibliografia sulle Raccolte di Vite di santi. Criteri di compilazione ed ipotesi interpretative*, w: *Erudizione e devozione. Le Raccolte di Vite di santi in eta moderna e contemporanea*, a cura di G. Luongo, Roma 2000, s. 329-364.

³⁰ „Alter Christus” *Studia nad obrazowaniem świętości w sztuce średniowiecznej na przykładzie św. Tomasza Becketa*, Kraków 2001 s. 12-24. Zwrócił uwagę m. in. na pracę A. Olsen, „De Historis Sanctorum”: *A Generic Study of Hagiography*, *Genre* 13 (1980) nr 4, s. 407-429; A. Carrasco, *Sanctity and Experience in Pictorial Hagiography: Two Illustrated Lives of Saints from Romanesque France*, w: *Images of Sainthood in Medieval Europe*, ed. R. Blumenfeld-Kosiński, T. Szell, London 1991 s. 33-66; C. Hahn, *Icon and Narrative in the Berlin Life of St. Lucy (Kupferstichkabinet MS 78 A 4)* w: *The Sacred Image East and West*, ed. by R. Ousterhout, L. Brubaker, Chicago 1995 s. 72-90; też, *Absent no longer. The Saint and the Saint in Late Medieval Pictorial Hagiography*, *Hagiographie* 1993 s. 152-175.

łeczności, wyjście poza *vita i passiones* poprzez włączenie innych tekstów, uwzględnienie problematyki gatunku, retoryki, problemów intertekstualności”.³¹ Geary uznał za wydarzenie przełomowe w powojennych badaniach hagiograficznych ukazanie się w 1965 r. wspomnianej już pracy Franciszka Grausa – *Volk, Herrscher end Heiliger im Reich der Merowinger. Studies zur Hagiographie der Merowingerzeit*.³²

Nowe podejście w źródłoznawstwie hagiograficznym otworzyło inne perspektywy badawcze. Uwzględniają one wszechstronną analizę tekstu i ukazanie pełnego kontekstu historycznego towarzyszącego jego powstaniu. Wysłunięte zostały kolejne postulaty badawcze, takie jak:

- poznanie nie tyle bohatera legendy ale osobowość hagiografa poprzez tekst dzieła, zawarte w nim pojęcia, język i odpowiadające epoce konwencje literackie (*Epochenstil*);

- zastosowanie indukcyjnej egzegezy tekstów legend i badanie ich dynamiki poprzez ukazanie okoliczności, w których powstały, były przerażane i modernizowane w zależności od współczesnych realiów religijnych i społecznych;

- odczytanie legendy jako świadectwa wyobraźni nie tylko ich autorów ale i kręgów ich odbiorców, badanie sposobu budowania postaci bohaterów, odpowiedź na pytanie: jak święty był postrzegany, a nie – kim był;

- interpretacja legendy jako egzegezy świętości;

- zastosowanie w badaniach ikonografii hagiograficznej „wizualnej typologii” w ścisłym powiązaniu z tekstem.

Legenda hagiograficzna, rozumiana jako fakt historyczny, tłumaczący się rzeczywistością, której jest odbiciem i przekazem, wprowadzona została do obiegu naukowego.³³ Dostrzeżono w niej ważny element kultury religijnej kolejnych epok, wyjątkowo cenne źródło w badaniach szeroko rozumianej antropologii chrześcijańskiej

Inny rodzaj legendy religijnej odnajdujemy w opowieściach – legendach etiologicznych miejsc świętych, związanych z kultem relikwii, cudownych wi-

³¹ P. Geary, *Furta sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton 1990 i *Saints, Scholars, and Society; The Elusive Goal*, w: tenże, *Living with the Dead in the Middle Ages*, London 1994 s. 9-29.

³² M. Walczak, dz. cyt., s. 13.

³³ Zob. cytowane wzorcowe prace W. Berschina i M. Walczaka. Z ostatnich prac historyków sztuki i etnografów zob. R. Goduła, T. Węclawski, *Polska legenda świętego Wojciecha. Spojrzenie antropologiczne*, Kraków 1997 i wspomniana już R. Goduła, „*One-go czasu, gdy święty Wojciech*”; z prac historyków sztuki B. Hojdis, *Historia devota picturis enarrata. O samodzielności narracyjnej obrazowej legendy świętej Jadwigi śląskiej z XIV wieku*, *Studia Polonistyczne* 16/17 (1988/1989), s. 243-255; tenże, *O współlistnieniu słów i obrazów w kulturze polskiego średniowiecza*, Gniezno – Poznań 2000 i historyków *Hagiographie im Kontext. Wirkungsweisen und Möglichkeiten historischer Auswertung*, hrsg. D.R. Bauer, K. Herbers, Stuttgart 2000; A. Kuźmiuk-Ciekanowska, *Święty i historia. Dynastia Przemyślidów i jej bohaterowie w dziele mnicha Krystiana*, Kraków 2007.

zerunków, a niekiedy miejsc szczególnych wydarzeń i hierofanii – objawień.³⁴ W praktyce owe *loca sacra* bywają różnie nazywane. Dla jednych są miejscami świętymi – szczególnie objawiającej się epifanii, hierofanii, mariofanii, dla innych miejscami sakralnymi czy ośrodkami kultowymi związanymi z wyjątkowymi rytami i praktykami religijnymi, kiedy indziej widzi się w nich miejsca cudowne, łaskami słynące, w których w sposób wyjątkowy objawia się Boża moc oraz siła człowieczej wiary i ufności. Przez pątników i kustoszy nazywane są ośrodkami pielgrzymkowymi i coraz powszechniej – choć nie zawsze zgodnie ze statusem nadanym im przez Kościół – sanktuariami.³⁵

Legendy z nimi związane, głęboko zakorzenione w ustnej tradycji, znacznie później zapisane, cieszyły się w ciągu wieków olbrzymią popularnością. Powstawały w odpowiedzi na zapotrzebowanie pielgrzymów, legitymując nawiedzane przez nich miejsca kultu – kościół, kaplicę – przestrzenie szczególnej obecności Bożych mocy. Znane z naszych terenów legendy o dziejach miejsca świętego, jego powstaniu, dziejących się w nim cudach, najczęściej splatają się z legendą o odnalezieniu i pochodzeniu cudownego wizerunku lub z opowieścią o wydarzeniach hagiograficznych wpisanych w genezę świętych miejsc.³⁶ To one mówiły o „początku” kultu, poświadczają tożsamość i „prawdziwość” związanej z nim przestrzeni. Przypomnij-

³⁴ Zagadnienie definicji i genezy *locus sacer* zob. m.in. A. Dupront, *Pèlerinages et lieux sacrés*, w: *Encyclopaedia Universalis*, t. 12, Paris 1972, s. 729-734; A. Witkowska, *Peregrinatio ad loca sacra. Refleksja antropologiczno-socjologiczna*, Roczniki Humanistyczne 27 (1979) z. 2, s. 9 nn. Ciekawe uwagi o znaczeniu sakralizacji przestrzeni J. Adamski, *Sakralizacja przestrzeni w polskiej kulturze ludowej*, w: tenże, *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*, Lublin 1999 s. 215-227; M. Michalska, „Znaleźli cudowne źródło i tam krzyż postawili”, czyli o uświęcaniu przestrzeni na przykładzie sanktuarium Krzyża Świętego na Sałajce w Górnej Łomnej (Zaolzie), w: *Miejsca znaczące i wartości symboliczne*, I. Bukowska-Floreńska (red.), Katowice 2001 s. 117-127.

³⁵ Na niewłaściwe zamienne stosowanie, wspomnianej terminologii zwrócił uwagę H. Dünninger, *Processio peregrinationis. Volkskundliche Untersuchungen zu einer Geschichte des Wallfahrtswesens im Gebiete der heutigen Diözese Würzburg*, Würzburger Diözesangeschichtsblätter 23 (1961), s. 72 nn. Normy prawne sanktuarium zostały określone dopiero w posoborowym Kodeksie prawa kanonicznego. Zob. *Codex iuris Canonici, auctoritate Joannis Pauli PP II promulgatus*, Roma 1983 can. 1250-1255; J. Dudziak, *Prawno-kanoniczna koncepcja sanktuarium*, TST 9 (1983), s. 61 nn.; F.S. Pasternak, *Status prawny sanktuariów w nowym prawie kanonicznym*, Prawo Kanoniczne 28 (1985) nr 1-2 s. 217/228; A. Witkowska, *Maryjne loca sacra na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w początkach XIX wieku*, w: A. Jackowski, A. Witkowska, Z. S. Jabłoński, I. Sołjan, E. Bilcka, *Przestrzeń i sacrum. Geografia kultury religijnej w Polsce i jej przemiany w okresie od XVII do XX w. na przykładzie ośrodków kultu i migracji pielgrzymkowych*, Kraków 1996 s. 109; T.J. Fułat, *Funkcja sanktuariów w Kościele – aspekt teologiczno prawny*, Przegląd Kalwaryjski 7 (2002), s. 323-343.

³⁶ Miejsca święte są przestrzenią sakralną sprzyjającą doświadczeniu transcendencji. Z punktu widzenia antropologii religijnej o ich zaistnieniu ostatecznie decyduje człowiek, który je „odkrywa”. Zob. J. Chelini, H. Branthomme, *Drogi Boże. Historia pielgrzymek chrześcijańskich*, Warszawa 1996 s. 12; J. Kracik, *Święte obrazy wśród grzesznych sarmatów ze studiów nad recepcją kultowego dziedzictwa*, Nasza Przeszłość 76 (1991), s. 168; J. Tokarska-Bakir, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*, Kraków 2000 s. 349; M. Michalska, dz. cyt., s. 117 n.

my choćby świętojciechowe *viae sacrae*, legendarne trasy wędrówek św. Wojciecha dające początek cudownym dębom, lipom, źródłom, przy których odpoczywał, kościołom i kaplicom, które ufundował.³⁷

Opowieści o powstaniu miejsca świętego, nazywane legendą genezy, legendą początku czy opowieścią założycielską, w tekstach staropolskich określane są jako *historye*, opisanie początku, relacje, summariusze dziejów³⁸, nierzadko z zastosowaniem barokowej metafory *locus sacer* w rodzaju: *fiolkowego ogrodu, odrobin stołu królewskiego, skarbnicy kościoła, pustyni w raj zamienionej, morza litości*.³⁹

Legendy o miejscu świętym zawierają często wątki o charakterze ponadczasowych, uniwersalnych toposów, które w połączeniu z lokalnymi realiami tworzą nową fabułę. Niekiedy tych miejscowych opowieści jest więcej, choćby wspomnieć bogaty cykl legend powstałych wokół trzech znanych sanktuariów: częstochowskiego, lubelskiego i łysogórskiego.⁴⁰ Na ogół posiadają one rodowód ludowy. Ich bohaterami są najczęściej ludzie prości: wieśniacy, plebejusze, pasterze, dzieci. W religijnej kulturze ludowej, od średniowiecza po dzień dzisiejszy, zyskały ogromną popularność.

Przyglądając się legendom etiologicznym, nietrudno zauważyć, że od późnego średniowiecza (ok. XIV w.), a zwłaszcza w okresie potrydenckim, *loca sacra* powstawały najczęściej wokół uświęcających je wizerunków. Po wczesnośredniowiecznym okresie rozwoju ośrodków pielgrzymkowych wokół grobu i relikwii,⁴¹ cudowny obraz stał się odtąd najczęstszym medium hierofanii.⁴²

³⁷ R. Godula, dz. cyt., s. 143-216.

³⁸ Przykładowo w odniesieniu do Jasnej Góry: P. Risinius, *Historia pulchra et stupendis miraculis referta imaginis Mariae quod et unde in Clarum Montem Czenstochoviae ex Olsztyn advenerit*, Cracoviae, F. Ungler 1524; *Historia o Obrazie w Częstochowie Panny Maryey y o cudach rozmaitych Tey wielebney Tablice*, Kraków, druk. M. Szarffenberger, 1568 (?); A. Gołdonowski, *Summariusz historyey o obrazie Panny Maryey, który iest na Jasney Górze Częstochowskiej z różnych historyi starych polskich y łacińskich króciusienko zebrany...*, Kraków, [b. dr.], 1639.

³⁹ M. Grodziński, *Ogród fiolkowy Karmelitański...*, Kraków, w druk. Dziedziców K. Schedla, 1673; A. Nieszporkowicz, *Odrobiny stołu królewskiego albo historia o cudownym Obrazie Najświętszej Panny Maryey Częstochowskiej*, Kraków, druk. F. Cezarego 1683; A. Żymicjusz, *Skarbnica kościoła Jasnej Góry Częstochowskiego, w której się zamyka Historia o cudownym obrazie Panny Maryey, z dawnych Historyi pilniey niż przedtem zebrana, y do druku znowu podana*, Kraków, F. Cezary 1618; G. Jurkowski, *Morze litości y łaski Bożey przepaściste z Różanego-Stoku wylane...*, Wilno, w druk. WW. XX. Franciszkanów, 1760; J. Majewski, *Pustynia w Ray zamieniona...*, Lublin, w Lubelskiej Drukarni Soc. Jesu, 1753.

⁴⁰ Są to cykle legendy o Obrazie Jasnogórskim i drzewie Krzyża najlepiej dotąd przebadane. Zob. L. Wojciechowski, *Drzewo przenajszlachetniejsze. Problematyka Drzewa Krzyża w chrześcijaństwie zachodnim (IV-połowa XVII wieku). Od legend do kontrowersji wyznaniowych piśmiennictwa specjalistycznego*, Lublin 2003; M. Derwich, *Polska legenda o świętym Emeryku*, Przegląd Historyczny 81 (1990), z. 3-4, s. 423-446; A. Niedźwiedz, *Obraz i postać. Znaczenie wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej*, Kraków 2005.

⁴¹ Zob. A. Witkowska, *Z zagadnień „peregrinationis religiosae” w średniowiecznej Europie*, Roczniki Humanistyczne 22 (1974) z. 2, s. 40 nn.

⁴² Z obszerniej literatury poświęconej fenomenowi wizerunków kultowych zob. V Rynes, *Imagines miraculosae*, Praha 1967; J. Kracik, dz. cyt., s. 142 n.; H. Belting, *Das*

Nadawane mu potocznie nazwy – obraz cudowny, święty, łaskawy, wizerunek łaskami słynący, obraz osobliwy – często stosowane są wymiennie, jako wyrażenia synonimiczne. Nie określają szczególniejszego statusu czczonego wizerunku. Podobnie jak występujące w wizytacjach biskupich z XVII i XVIII wieku zwroty *imago valde gratiosa*, *imago devotione* czy *imago miraculosa* są jedynie świadectwem ich wyjątkowego, kultowego znaczenia⁴³ Wiele z czczonych wizerunków doczekało się oficjalnej aprobaty ze strony władz kościelnych, biskupa lub powołanej przez niego komisji. Był to akt niewątpliwie ważny dla funkcjonowania sanktuarium, niemniej w odbiorze społecznym ważniejszą wartością jest trwałość kultu świętego wizerunku wspierana rozpowszechnieniem legendarnych o nim narracji. Opowieść o jego genezie i naturze, podkreślająca cudowne okoliczności powstania, stanowi *jeden z podstawowych wyznaczników świętości obrazu*⁴⁴ Można zatem powiedzieć, że to legenda etiologiczna ustanawia status wizerunku, uznaje go za święty, cudowny, niekiedy za quasi relikwię – „sakrament obecności”⁴⁵ i wpisuje się w opowieść o genezie miejsca świętego.

Legendy związane z cudownym obrazem dają się sprowadzić do trzech głównych wątków opowieści o jego pochodzeniu, pojawieniu się w miejscu kultu i towarzyszących mu niezwykłych zjawiskach.⁴⁶

Pochodzenie wizerunku bywa najczęściej „starodawne” i bliżej nieznanne. Pewna grupa obrazów przypisywana jest św. Łukaszowi Ewangelistcie. Występujący w legendach motyw nieznanego pochodzenia wizerunku wskazuje na cudowne, „anielską ręką” malowane obrazy, kiedy to artystę, najczęściej św. Łukasza, w pracy malarskiej wyręcza anioł. Z przekonania o boskim pochodzeniu zrodziła się z kolei niejedna legenda o *acheiropoietos* – obrazie nie-ręką-ludzka-uczynionym.⁴⁷ Jednym z archetypowych wyobrażeń

Bild und sein Publikum im Mittelalter: Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion, Berlin 1981; tenże, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1991; T.D. Łukaszuk, *Obraz święty – ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła*, Częstochowa 1994; H. Dünninger, dz. cyt. s. 107 nn.; tenże, *Gnadenbildprobleme*, w: H. Dünninger, *Wallfahrt und Bilderkult. Gesammelte Schrifte*, hrgs. W. Brückner, J. Lenssen, K. Wittstadt, Würzburg 1995, s. 353-392; J. Royt, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 1999; J. Tokarska-Bakir, dz. cyt., s. 281 nn.; *Obraz i kult. Materiały z konferencji „Obraz i kult” KUL – Lublin 6-8 października 1999*, M.U. Mazurczak, J. Patyra (red.), Lublin 2002; *Chrystus wybawiający. Teologia świętych obrazów*, A.A. Napiórkowski (red.), Kraków 2003; D. Freedberg, *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*, Kraków 2005.

⁴³ Zob. np. terminologię występującą w *Tabelach* bpa A.S. Załuskiego z lat 1746-1758 dla diecezji krakowskiej (AKMMKr sygn. 1-12).

⁴⁴ A. Niedźwiedź, dz. cyt., s. 17.

⁴⁵ J. Tokarska-Bakir, dz. cyt., s. 281 n.

⁴⁶ U. Janicka-Krzywda, *Legendy o cudownych wizerunkach Matki Bożej na polskim Podkarpaciu*, Peregrinus Cracoviensis 2 (1995), s. 125-141.

⁴⁷ W. Olech, *Acheiropity*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 55; K. Onasch, *Acheiropoietos*, w: tenże, *Liturgie und Kunst der Ostkirche in Stichworten*, Leipzig 1981 s. 17-19; N. Schmuck, *Acheiropoieten*, w: *Marienlexikon*, hrgs. R. Bäumer, L. Scheffczyk, Bd. 1, St. Ottilien 1988 s. 23-25; E. Kuryluk, *Weronika i jej chusta*.

cudownego początku są opowieści o obrazie osobliwym, *imago insolita*, wizerunkach „nie-z-tej-ziemi” „spadłych z nieba”, „zrodzonych z powietrza” Wszystko, co stanie się z nim w przyszłości, jest już w owym tajemniczym początku niewidzialnie zawarte⁴⁸

Legenda etiologiczna miejsca świętego utrwała często niezwykle okoliczności towarzyszące pojawieniu się w nim wizerunku. Niecodzienne okoliczności znalezienia go w ziemi, na drzewie, w miejscach nieoczekiwanych: pod mostem, na śmietniku, na stercie kamieni, w skrzyni czy w ruinach, a także przeniesienie obrazu przez anioły, uznawane były za cudowne. Przeświadczenie to rodziło się zarówno z naiwności, jak i z chęci uczestniczenia w duchowej przygodzie.

Wierzono, iż wizerunek chce zbawiać i dlatego pragnie być odnaleziony. Stąd opowieści o świecącym obrazie ukrytym w skrzyni, wabiącym zapachem i dźwiękiem, pojawiającym się we śnie. Wybiera sobie miejsce, w którym będzie czczony, niekiedy jest to miejsce szczególnej hierofanii, stałych powrotów obrazu na dane miejsce. Nie brakuje także legend o wotywnym pochodzeniu czczonego wizerunku.⁴⁹

Często „narodzinom” obrazów towarzyszą żywioły, które objawiają ich cudowność. Ich lista w legendach nie jest pełna. Obecne są ziemia, woda i powietrze; brak ognia uzasadniony jest zapewne jego szczególnie niszczącą siłą.

I tak cudowny wizerunek zostaje wyorany z ziemi lub wydobyty z błota, niekiedy wyciśnięty w skale lub w kamieniu (tzw. Boże stopki). Często odnajduje się w pobliżu źródeł i strumieni, wydobyty z wody – symbolu życia i oczyszczenia. Niekiedy przyływa rzeką, na falach morskich, na pływającej kłodzie lub w tajemniczej łodzi bez wiosł i żagli. Czasem zostaje wyłowiony z wody przez zwierzę. Powietrze, jako medium „rodzące” święty wizerunek, występuje w narracji najczęściej w formie toposu obrazu spadającego z nieba lub szybującego w przestworzach.⁵⁰

Bodaj najczęstszym w legendach miejscem zjawienia się cudownego obrazu jest zastępujące ogień drzewo – symbol siły witalnej. Najczęściej jest nim lipa i grusza, ale zdarzają się też dęby, klony, sosny, cedry, cyprysy, palmy, głogi a nawet krzak paproci – każdy znak związany z pewną symboliką. Biblijny krzak ognisty zastępuje grusza, drzewo „płomieniste” Łacińskie *pyrum* (grusza) zostało skojarzone z greckim *pyr*, *piros* (ogień, pło-

Historia, symbolizm i struktura „prawdziwego obrazu”, Kraków 1998 s. 44 nn.; J. Tokarska-Bakir, dz. cyt. s. 328 nn.; P. Badde, *Boskie Oblicze*, Radom 2006 passim; M. Hese-mann, *Milczący świadkowie Golgoty. Fascynująca historia relikwii męki Chrystusa*, Kraków 2006, s. 265-298.

⁴⁸ J. Tokarska-Bakir, dz. cyt. s. 319 nn.

⁴⁹ U. Janicka-Krzywda, dz. cyt., s. 130 nn.; J. Royt, dz. cyt. s. 73 nn.; J. Tokarska-Bakir, dz. cyt., s. 280 nn. Wszystkie te legendarne toposy uwzględnia obszerny indeks zamieszczony w dziele W. von Gumpfenberga *Atlas Marianus quo sanctae Dei Genitricis Mariae imaginum miraculosarum originis...*, Monachii 1672³

⁵⁰ J. Tokarska-Bakir, dz. cyt., s. 315 nn. Mariofania ma miejsce często wśród skał, w terenie górystym.

mień). Krzak gorejący zastępuje ogień.⁵¹ Łączenie teofanii z obecnością drzew zapewne należy wiązać z ich funkcjonowaniem w wyobraźni ludowej.

Wizerunki uznane przez ludowy *sensus communis* za cudowne wykazują niezwykle cechy. W legendach obrazy ożywiają się, krwawią, płaczą, pocą się, wydzielają olej z ran, mienia się na twarzy, patrzą, uzdrawiają, pomagają, chronią od plag i klęsk, karzą i nagradzają. Towarzyszą im nadzwyczajne zjawiska: znaki, tajemnicze światła, głosy, dźwięki. W cudowny sposób uratowane zostają od zniszczenia, przeniesione na inne miejsce niejednokrotnie powracają na pierwotne, wybrane przez siebie.⁵²

Przywołane wątki legendarne nie wyczerpują w żadnej mierze bogatego ich arsenału zakorzenionego w ludowej kulturze religijnej. Przekaz słowny i pisemny opowieści etiologicznej świętego miejsca i wizerunku nie są jedynymi świadectwami tradycji. Kiedy opowieść o ich początkach stała się powszechnie znana, pojawiał się jej zapis ikonograficzny, w stosunku do niej znacznie opóźniony.⁵³ Interesujący staje się problem wzajemnej relacji obydwu przekazów – słowa i obrazu i szukanie odpowiedzi: na ile topoty literackie przekładają się na topoty ikonograficzne legend o początkach miejsc i wizerunków świętych.

Legendy etiologiczne miejsc świętych, zakorzenione w średniowiecznej kulturze, rozwijały się nadal w XVI i XVII wieku, ze szczególnym natężeniem – jak się wydaje – w okresie potrydenckim. Powstały wówczas pierwsze ich zbiory, takie jak wielkie dzieło *Brabantia Mariana tripartita* Augustyna Wichmansa premonstratensa,⁵⁴ wypełnione opowieściami o cudownych obrazach znajdujących się w kościołach tejże prowincji, czy Jodoka z Dubnik *Synopsis bibliothecae Marianaе*.⁵⁵ Kilka lat później ukazał się bardzo użyteczny *Atlas Marianus sive de imaginibus Deiparae per orbem*

⁵¹ U. Janicka-Krzywda, *Motywy przyrodnicze w legendach o Matce Bożej na Polskim Podkarpaciu*, *Peregrinus Cracoviensis* 4 (1996), s. 96 nn.; J. Tokarska-Bakir, dz. cyt., s. 322 nn., 340; A. Kramiszewska, *Maryja w koronie drzewa. Obrazowanie legend o początkach sanktuariów na tle tradycji ikonograficznej*, w: *Obraz i przyroda. Materiały z konferencji „Obraz i przyroda” Katolicki Uniwersytet Lubelski 6-8 października 2003*, Lublin 2005, s. 473-496. O symbolice drzew zob. G. Höhler, *Die Bäume des Lebens. Baumsymbole in den Kulturen der Menschheit*, München 1985; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990 s. 151-157.

⁵² U. Janicka-Krzywda, dz. cyt., s. 136 nn.; J. Royt, dz. cyt. s. 73 nn.; J. Tokarska-Bakir, dz. cyt., s. 292 nn., 352 nn.

⁵³ Przykładem najstarsza ikonograficzna opowieść o powstaniu częstochowskiej Hodegetrii i dziejach jasnogórskiego kultu zamieszczona w Mikołaja Lanckorońskiego, *Historia venerandae imaginis beatae Mariae Virginis que in Claro Monte in magna veneratione habetur*, 1517, w: *Najstarsze historie o częstochowskim obrazie Panny Maryi. XV i XVI wiek*, wyd. H. Kowalewicz, Warszawa 1983 s. 132-162 i późniejsza *Mensa Mariana* z 1705 r. na podobrazu jasnogórskiego wizerunku – zob. E. Rakoczy, *Mensa Mariana. Malowane dzieje obrazu Matki Boskiej Jasnogórskiej*, Warszawa 1989.

⁵⁴ Antverpiae 1632.

⁵⁵ Coloniae 1643, zwłaszcza rozdział *Mundus Marianus h. e. specificatio omnium mundi locorum, in quibus Beata Virgo Deipara miraculosa colitur*.

christ. miraculosis Wilhelma von Gumpenberga jezuitę.⁵⁶ Jest to dzieło wyjątkowe zawierające legendy etiologiczne ok. 1200 miejsc kultu maryjnego Europy Środkowej, opatrzone jednym z najlepszych indeksów w dziejach indeksologii.⁵⁷ Wprowadzona przez autora w ciekawa typologia legendarnych wątków i toposów nie ustępuje ich klasyfikacji stosowanej we współczesnych badaniach historycznych i etnograficznych. Od końca XVIII stulecia daje się zauważyć pewien sceptycyzm wobec legend etiologicznych, choć w kulturze i religijności ludowej opowieści te są nadal żywotne.

W piśmiennictwie staropolskim najstarsze zbiory legend o początkach miejsc świętych wyszły spod pióra Piotra Hiacynta Pruszcza († po 1667). Dwie jego prace *Stołecznego miasta Krakowa kościoły i klejnoty* oraz *Morze łaski Boskiej* przynoszą informacje o 80 cudownych obrazach maryjnych czczonych na ziemiach Korony i Litwy.⁵⁸ Ich liczbę powiększają dwaj pisarze jezuitcy Wijuk Wojciech Kojalowicz w dziele *Miscellanea rerum ad statum ecclesiasticum in Magno Lituaniae Ducatu pertinentium*⁵⁹ i Michał Krasuski autor *Regina Poloniae augustissima Virgo Mater Dei Maria in Regno Polonorum beneficentia prodigiosarum imaginum*⁶⁰ oraz Sebastian Jan Piskorski, wydawca zbioru *Sacratissima Virginis Dei Matris Reginae Poloniae Majestas in iconibu.*⁶¹ Wiek XVIII nie przyniósł nowych zbiorów. Ostatnie dwa stulecia upowszechniły opowieści o początkach miejsc świętych, głównie maryjnych, zamieszczając je w wielu przewodnikach i leksykonach miejsc pielgrzymkowych w Polsce, dość przywołać z dawniejszych prace Jana Fankidejskiego,⁶² Sadoka Barącza,⁶³ Alojzego Fridricha,⁶⁴ Wacława z Sulgustowa,⁶⁵ a z najnowszych pracę zbiorową *Z dawna polski Tys królową*⁶⁶ i przewodnik Janiny Soszyńskiej.⁶⁷

⁵⁶ Ingolstadt 1655, wydanie drugie Monachii 1657, wydanie trzecie Monachii 1672. Dzieło przełożono na język niemiecki, włoski, czeski, polski i węgierski, zob. J. Royt, dz. cyt., s. 29-32.

⁵⁷ Tamże s. 28-55. Posiada np. indeks cudownych wizerunków, dokonanych przez nie cudów, wątków legendarnych. *Atlas Marianus* uwzględnia 32 *loca sacra* z terenu ziem polskich. Zob. A. Witkowska, *Staropolski „Atlas Marianus”*, Roczniki Humanistyczne 34 (1986) z. 2, s. 523 n.

⁵⁸ *Stołecznego miasta Krakowa kościoły i klejnoty...*, W Krakowie, w Druk. Franciszka Cezarego, 1647, wyd. drugie: tamże, 1650, wyd. trzecie: W Krakowie, w Druk. Akademickiej, 1745; *Morze łaski Boskiej, ktore Pan Bog w Koronie Polskiej po różnych miejscach, przy obrazach Chrystusa Pana y Matki jego Przenajświętszej... co dzień obficie wylewa...*, W Krakowie, w Druk. Dziedziców Stanisława Lenczewskiego, 1662, wyd. drugie: w Krakowie, w Druk. Akademickiej, 1740.

⁵⁹ Vilnae, Typis Academicis SJ, 1650.

⁶⁰ Calisii, Typis Collegii Soc. Jesu, 1669, wyd. drugie: tamże, 1686.

⁶¹ Cracoviae, Typis Universitatis, 1698.

⁶² *Obrazy cudowne i miejsca w diecezji chełmińskiej*, Pelplin 1880.

⁶³ *Cudowne obrazy Matki Najświętszej w Polsce*, Lwów 1897.

⁶⁴ *Historia cudownych obrazów Najśw. Maryi Panny w Polsce*, t. 1-4, Kraków 1903-1911.

⁶⁵ [E. Nowakowski], *O cudownych obrazach w Polsce Przenajświętszej Matki Boskiej. Wiadomości historyczne, bibliograficzne i ikonograficzne*, Kraków 1912.

⁶⁶ *Przewodnik po sanktuariach maryjnych*, oprac. M. Grażyna od Wszechpośrednictwa M.B., M. Gizela od Niepokalanego serca Maryi, R. Szymczak, Szymanów 1983, wyd. piąte: tamże 1999.

Znaczenie legend etiologicznych dla rozwoju miejsc pielgrzymkowych, występujące w ich narracji wątki i toposy, trwałość lokalnych tradycji od dawna interesują historyków, socjologów religii, literaturoznawców, historyków sztuki a zwłaszcza etnologów i etnografów. Powstały ostatnio prace, które zapowiadają w tej dziedzinie znaczny postęp⁶⁸

Badania interdyscyplinarne wymagają uwzględnienia trzech zakresów analiz: 1^o strukturalnej – w której nacisk położony jest głównie na formę legendy, 2^o tekstowej – uwzględniającej zmiany jej treści, wątków, toposów, 3^o funkcjonalnej – której przedmiotem jest rola, jaką spełniała legenda w kulturze społeczno-religijnej na przestrzeni stuleci. Z perspektywy antropologii kulturowej najważniejsze pozostaje odkrywanie sensów zjawisk poprzez analizy kontekstowe dzieł. Tu zaczyna się intelektualna przygoda...

Warto przypomnieć w tym miejscu trafne uwagi Bronisława Geremka o stosunku historyka do utworu literackiego. Wyróżnił kilka płaszczyzn, w których może on realizować odrębne programy historiograficzne:

- utwór literacki może zawierać bezpośrednio informacje o zdarzeniu, które wyłuskać trzeba z formy literackiej i poddać analizie krytycznej;
- globalna historia kultury obejmuje spojrzeniem całość piśmiennictwa jako integralną część procesów twórczych kultury. W tym zakresie zainteresowania historyka mieszczą się przede wszystkim w polu poznawczym socjologii literatury, pozwalając odnieść twórczość literacką i jej odbiór do struktur społecznych, do środowisk, do gustów zbiorowych;
- literatura traktowana jest jako najlepsze lub jedynie dostępne zwierciadło zainteresowań, trosk i radości określonej epoki lub społecznej zbiorowości. Socjologia kultury wykształciła w tym zakresie pewne modele poślikowania się obrazem literackim jako skrótową ilustracją, zastępującą przez swoją typizację badanie empiryczne;
- historia mentalności czy też historia socjokulturowa znajduje w literaturze swoją podstawową dokumentację dla badania zbiorowych postaw i zachowań, wrażliwości i sposobu myślenia. Wymaga to odmiennej lektury, przejścia od postaci i sytuacji pierwszego planu do tła, zwrócenia baczniejszej uwagi na utwory i gatunki literackie późniejszej jakości.⁶⁹

Badane struktury, konwencje i modele literackie pozostają dla historyka instrumentami odczytania rzeczywistości społecznej zamkniętej w czasie i przestrzeni.

⁶⁷ *Do Ciebie Matko idziemy. Sanktuaria maryjne w Polsce*, Gdańsk 1999.

⁶⁸ Do takich należą m.in. przywoływane przez nas studia J. Royta, J. Tokarskiej-Bakir.

⁶⁹ B. Geremek, dz. cyt., s. 115 n.

LA LEGGENDA AGIOGRAFICA ED ETIOLOGICA
RIGUARDANTE I LUOGHI E IMAGINI SACRE

Riflessione metodologica

Riassunto

La leggenda accoglie il fatto storico come oggetto o pretesto della sua nascita. E' legata al tempo e allo spazio. Il criterio di autenticità o di finzione non ne determina il significato come testimonianza del passato. Indipendentemente dalla presenza degli elementi della finzione letteraria, miracolosità e straordinarietà, racconta del passato. La leggenda orale, scritta con la parola o con l'immagine, rimane una testimonianza della memoria comune.

La presente riflessione metodologica riguarda la leggenda religiosa, in particolare quella agiografica e quella etiologia dei luoghi e delle immagini sacre.

Nella letteratura agiografica, lungo i secoli, la leggenda riguardante un santo ha accolto una funzione significativa sia nella Chiesa occidentale che in quella orientale. Con tempo è diventata un genere letterario legato fortemente alle convenzioni letterarie. Il suo protagonista è un santo, un personaggio storico, in alcuni casi un santo inventato, che svolge una funzione religiosa e morale. La leggenda agiografica si presenta come un romanzo o un canto epico, trasmesso con la parola o con l'immagine. Rivolgendosi ai motivi miracolosi e straordinari, essa unisce i motivi agiografici e tradizionali.

Le leggende agiografiche non sono libere da diverse incomprensioni e sospetti. In diversi casi vengono giudicate negativamente, soprattutto a motivo di un confronto con la storia, la verità e la credibilità. I nuovi metodi di accostarsi alle fonti agiografiche hanno aperto le nuove prospettive di ricerca. La leggenda agiografica, intesa come fatto storico che riflette una realtà e la trasmette, è diventata l'oggetto della ricerca scientifica. Vi si vede un importante elemento della cultura religiosa di un'epoca e una fonte preziosa per la conoscenza dell'antropologia religiosa.

Alle leggende religiose appartengono anche i racconti chiamate le leggende etiologiche, le leggende riguardanti la genesi o la fondazione dei luoghi sacri, legati al culto delle reliquie, delle immagini miracolose, nonché i luoghi degli eventi particolari e delle rivelazioni. Sono nate come risposta ai bisogni dei pellegrini, legittimando visitati da loro i luoghi di culto. Raccontano una "genesì" del culto, testimoniano l'identità e la veridicità dello spazio sacrale. Le leggende etiologiche dei luoghi sacri, risalendo alla cultura medioevale, si sono sviluppate particolarmente nel periodo posttridentino. Legate alle immagini miracolose, come mediatori delle rivelazioni, esse si possono ridurre a tre tipi principali: i racconti riguardano la provenienza delle immagini, la genesi dei luoghi di culto e gli eventi straordinari legati a un luogo. Le tradizioni orali e le leggende scritte riguardanti un luogo e una immagine sacra non sono le uniche testimonianze della tradizione. Sono accompagnate dall'iconografia, spesso di carattere posteriore. Diventa quindi interessante una relazione reciproca tra parola e immagine, una interdipendenza delle narrazioni letterarie e quelle iconografiche nelle leggende riguardanti la genesi dei luoghi e delle immagini sacre.

I nuovi metodi di ricerca aprono quindi le nuove possibilità di comprensione delle leggende etiologiche, del loro significato per lo sviluppo dei luoghi di pellegrinaggio e della permanenza delle tradizioni locali.