

INSTYTUT ARCHEOLOGII I ETNOLOGII
POLSKIEJ AKADEMII NAUK
DAWNIEJ INSTYTUT HISTORII KULTURY MATERIALNEJ PAN

KWARTALNIK
HISTORII KULTURY
MATERIALNEJ

ROK LXVI

WARSZAWA 2018

NR 3

REDAKCJA I KOMITET REDAKCYJNY

Redaktor — Elżbieta Mazur (IAE PAN)

Zastępcy Redaktora — Magdalena Bis (IAE PAN), Martyna Milewska (IA UW)

Sekretarze Redakcji — Jakub Kosiorek (IAE PAN), Ludmiła Paderewska (IAE PAN)

Członkowie Komitetu — Maria Bogucka (IH PAN), Paweł Dobrowolski (Collegium Civitas, Warszawa), Jarosław Dumanowski (IH UMK), Olga Feytová (AHMP, Praga), Mateusz Goliński (IH UW), Michaela Hrubá (Univerzita v Ústí nad Labem), Andrzej Janeczek (IAE PAN), Jan Klápště (Univerzita Karlova w Pradze), Andrzej Klonder (IAE PAN), Elżbieta Kowalczyk-Heyman (IA UW), Jerzy Kruppé (IA UW), Marcin Majewski (IA Uniwersytet Szczeciński), Jerzy Miziołek (IA UW), Jerzy Piech (IH UJ), Jacek Pielas (IH UJK), Bożena Popiołek (Uniwersytet Pedagogiczny, Kraków), Raimo Pullat (Tallin University), Wojciech Szymański (IAE PAN), Andrzej Wyrobisz (IHS UW), Jerzy Żywicki (ISP UMCS)

Adres Redakcji:

„Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”
00-140 Warszawa, Al. Solidarności 105, pok. 121

Adres strony internetowej:
<http://www.iaepan.edu.pl/khkm.html>
e-mail: kwartalnik@iaepan.edu.pl
tel. 22 620 28 84 w. 146

Wydawca:

Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk
00-140 Warszawa, Al. Solidarności 105
e-mail: director@iaepan.edu.pl
tel. 22 620-28-84

Wykaz recenzentów artykułów opublikowanych w roczniku 2017:

Jadwiga Chudziakowa (IA UMK)
Jerzy Kruppé (IA UW)
Andrzej Klonder (IAE PAN)
Teresa Stawiarska (IAE PAN)
Jerzy Urwanowicz (IH i NP Uniwersytet w Białymstoku)
Dorota Żołądź-Strzelczyk (IH UAM)

Skład i łamanie:

Krzysztof Anuszewski, tel. 22 629 44 78

Druk i oprawa:

Partner Poligrafia sp. z o.o.
ul. Zwycięstwa 10, 15-703 Białystok

Nakład 300 egz. Arkuszy wydawniczych 13,0. Papier offset 80 g.
Oddano do składania w październiku 2018 r., druk ukończono
w listopadzie 2018 r.

SPIS TREŚCI

STUDIA I MATERIAŁY

Małgorzata Delimata-Proch, Choroby w świetle księgi cudów i łask Matki Bożej Świętogórskiej (XVI–XVIII w.)	271
Dariusz Poliński, Domniemany cmentarz ludności ewangelickiej i mennonickiej w Pniu w świetle badań archeologicznych	289
Paweł Klint, Dyspozycje i legaty pogrzebowe Ormian z województwa ruskiego w XVII w.	309
Anna Penkała, Osiemnastowieczne rejestry wypraw panieńskich dla szlachcianek wstępujących do klasztoru. Zarys problematyki	319
Monika Piotrowska-Marchewa, Ludzie starzy w instytucjach opieki w XIX i na początku XX w. (na przykładzie dokumentów Towarzystwa Dobroczynności w Krakowie)	333
Jerzy Żywicki, Adaptacje dawnych cerkwi na świątynie rzymskokatolickie w międzywojennym Lublinie	343
Kamil Pawłowski, Trudne dziedzictwo. Losy śląskich pomników poległych i pomników patriotycznych na przykładzie powiatu ząbkowickiego	363

KOMUNIKATY NAUKOWE

Iwona Wojciechowska, Gliniana figurka Chrystusa Ukrzyżowanego z drugiej połowy XV–XVI w. z badań archeologicznych na Starym Mieście w Stargardzie	381
---	-----

ARTYKUŁY RECENZYJNE I RECENZJE

Radosław Kotecki, „Vie formula iustitie”. Po co w połowie drogi między Kruszwicą a Kaliszem palatyn Piotr kazał postawić słup kamienny z inskrypcją? Uwagi w związku z publikacją <i>Koniński słup drogowy</i>	391
--	-----

KRONIKA NAUKOWA

„Kac. Medyczne i kulturowe aspekty nadużycia alkoholu na przestrzeni dziejów”, Konferencja naukowa w Bydgoszczy, 5–6 kwietnia 2018 r. — Patryk Łażniak, Roksana Wilczyńska	407
--	-----

Małgorzata Delimata-Proch

Choroby w świetle księgi cudów i łask Matki Bożej Świętogórskiej (XVI–XVIII w.)

Słowa kluczowe: *Prospekt Wesoły*, choroby, zdarzenie mirakularne, cyrulicy, księgi cudów i łask

Key words: *Prospekt Wesoły*, diseases, miraculous occurrences, barber-surgeons, books of miracles and graces

Księgi cudów i łask stanowią wartościowy poznawczo materiał, dający podstawę do badań z zakresu historii medycyny, a także umożliwiający refleksję nad relacjami społecznymi, praktykami religijnymi, duchowością oraz ruchem pielgrzymkowym. Podstawą źródłową artykułu jest *Prospekt Wesoły, Miłosiernych Oczu, Przenajświętszej Maryi, [...] z Gory S. Gostynskiej*, czyli zbiór świadectw pielgrzymujących do sanktuarium na Świętej Górze niedaleko Gostynia, który został spisany i wydany w 1726 r.¹

Tytułowa księga cudów i łask umożliwiła sformułowanie pytania o choroby, które doskwierały pielgrzymom. Na marginesie uzupełnię, że refleksja nad tym zagadnieniem nawiązuje do pionierskich badań Jana Tyszkiewicza i jego prób identyfikacji zespołów chorobowych odnotowanych w średniowiecznych mirakulach². W kręgu moich zainteresowań znalazł się także problem zaangażowania „personelu medycznego” oraz zalecane kuracje i stosowane leki. Pozytywne obserwacje pozwoliły sformułować wnioski na temat korelacji odnotowanych praktyk z ogólnymi tendencjami obserwowanymi w medycynie oraz trwałości niektórych zabobonów³.

Odnotowane w księdze zeznania posłużyły także jako podstawa do studiów nad więziami rodzinnymi i społecznymi. W związku z tym skoncentrowałam się na osobach, które otaczały chorych opieką, rodzaju udzielanego wsparcia oraz jakości relacji łączących członków rodzin i przedstawicieli społeczności lokalnych. Nie pomijam również problematyki związanej z gestami wotywnymi, ich rodzajami oraz znaczeniem. Osobne zagadnienie stanowiły zabiegi retoryczne stosowane przez autora księgi, które korespondowały między innymi z jej nadrzędnym celem.

¹ Autorem księgi jest ksiądz Surmatowski. Należy jedynie uzupełnić, że Alojzy Fridrich podał inną wersję nazwiska, Estreicher K. 1977, s. 62; Fridrich A. 1903, s. 111. Artykuł stanowi dopełnienie rozważań poświęconych niebezpiecznym zdarzeniom opisanym w *Prospekcie Wesołym, Miłosiernych Oczu, Przenajświętszej Maryi, (...) z Gory S. Gostynskiej*, Delimata-Proch M. 2017, s. 3–18. Na temat historii sanktuarium oraz klasztoru filipińców, kultu Matki Bożej Świętogórskiej, prac komisji z 1511 r. i 1726 r., zob. Łukaszewicz J. 1858, s. 19–22; Nowakowski W. 1902, s. 180–182; Fridrich A. 1903, s. 106–111; Delimata-Proch M. 2017, s. 3–4. Tom 32 „Naszej Przeszłości” został w całości poświęcony historii kongregacji, a także dziejom sanktuarium. Księgę podzielono na siedemnaście „widoków” (działów). Piętnaście pierwszych miało charakter tematyczny i zostało poświęconych poszczególnym kategoriom cudów — zarówno odnotowanym przez pierwszą komisję z 1511 r., jak i późniejszym (głównie siedemnastowiecznym). Dział szesnasty stanowi zbiór zeznań złożonych przed drugą komisją z 1726 r., natomiast w ostatniej części opisano cuda za wstawiennictwem Filipa Neri, por. Delimata-Proch M. 2017, s. 4–5.

² Tyszkiewicz J. 1981, s. 210–220.

³ Z refleksji wyłączyłam problematykę ciąży, porodu i położu, której zostanie poświęcony osobny tekst.

Prospekt umożliwił rekonesans służący rozpoznaniu stanu zdrowia pielgrzymów, którzy odwiedzili Świętą Górę i złożyli świadectwo w okresie do 1726 r. Najstarsze świadectwo powstało w 1511 r., choć wtedy obraz jeszcze nie istniał. Został on namalowany w latach czterdziestych XVI w. W każdym razie już w pierwszej połowie XVI stulecia Matka Boża była w tym miejscu otoczona kultem⁴. W księdze opisano czterysta czterdzieści siedem cudownych interwencji. Wśród nich wymieniono osiemdziesiąt osiem cudów związanych z rantunkiem od następstw nieszczęśliwych zdarzeń, zatem ok. 80% przypadków dotyczyło komplikacji zdrowotnych⁵. Należy także dodać, że relacje te były niestety ubogie w porównaniu z innymi zbiorami świadectw. Autor przedstawiał zespół objawów chorobowych w sposób bardzo lakoniczny. Czasami podawał jeden symptom niespecyficzny, który uniemożliwiał diagnozę, w związku z czym dowiadujemy się jedynie, że spore grono pielgrzymów dotknęła całkowita lub częściowa utrata widzenia o nieznannej etiologii⁶. Spostrzeżenie to koresponduje z opiniami badaczy, według których w XVII i XVIII w. choroby oczu występowały nagminnie, co stanowiło konsekwencję niedożywienia oraz skutek innych schorzeń⁷. Najbardziej niedożywieni byli mieszczenie i włościanie, czemu sprzyjały wojny oraz związane z nimi klęski głodu⁸. Sporadycznie odnotowywano także schorzenia laryngologiczne — bóle uszu oraz utratę zdolności mowy (być może o charakterze psychogennym lub na skutek uszkodzenia organów mowy, jakiejś choroby lub dysfunkcji mózgowej)⁹. Skarżono się także na rozmaite bóle kończyn dolnych, bóle głowy, które utrudniały lub uniemożliwiały funkcjonowanie¹⁰. Ponadto odnotowano porażenia (paraliże) z nieznanymi przyczynami oraz puchliny o równie nieustalonej etiologii¹¹.

Warto dodać, że w wielu relacjach autor wspominał jedynie o jakiejś ciężkiej lub śmiertelnej chorobie, której także nie jesteśmy w stanie rozpoznać. Na przykład Marianna Włostowska wyznała, że jej wnuczka „cięższko chorowała” (1724 r.); mieszcza gostyńska Regina także oświadczyła, że jakiś czas temu „cięższko chorowała” (1724 r.)¹². Podobne świadectwa złożyli między innymi blisko pięćdziesięcioletnia kobieta ze wsi Grabonóg (1726 r.) oraz Anna i Grzegorz ze Szkaradowa (1726 r.)¹³.

Autor tylko sporadycznie podawał nazwę konkretnej jednostki chorobowej. Odnotowano m.in. epilepsję (kaduk, wielką chorobę), ospę (prawdopodobnie prawdziwą lub inaczej czarną)¹⁴, a także koftun. Przypadków tej pierwszej opisano najwięcej, a napady epileptyczne były w sporej mierze udziałem dzieci¹⁵. Sama choroba budziła od starożytności spore emocje z powodu spektakularnego charakteru napadów. W starożytnej Grecji epilepsję postrzegano jako boską chorobę, a od średniowiecza utożsamiano ją z opętaniem i traktowano jako dopust Boży oraz karę za grzechy ciężkie¹⁶. Większość opisanych w *Prospekcie* przypadków nie wskazuje na

⁴ Jaromin H. 1970, s. 26.

⁵ Delimata-Proch M. 2017, s. 4–5.

⁶ Surmatowski (ks.). 1726, s. 16, 19–20, 22–23, 25–26, 29, 33.

⁷ Choroby oczu o nieznannej etiologii występowały często już w średniowieczu; szerzej na ten temat Tyszkiewicz J. 1983, s. 149; tenże 1981, s. 102.

⁸ Piotrowski W. 1997, s. 46–47; tenże, 1996, s. 51–53, 85–86.

⁹ Surmatowski (ks.). 1726, s. 36, 39, 43.

¹⁰ Tamże, s. 283, 305.

¹¹ Tamże, s. 47, 49, 66, 291.

¹² Tamże, s. 279.

¹³ Tamże, s. 280, 293, 294.

¹⁴ Tamże, s. 281–282; szerzej na temat ospy Szumowski W. 1961, s. 241, 278, 298; Tyszkiewicz J. 1983, s. 154; Piotrowski W. 1996, s. 67; tenże, 1997, s. 35–36.

¹⁵ Surmatowski (ks.). 1726, s. 55–57, 58–60.

¹⁶ Tyszkiewicz J. 1981, s. 101; Jagla J. 2004, s. 139–156.

żywołność tego negatywnego obrazu choroby. Do wyjątków należała relacja rodziców dwunastoletniego chłopca spod Kościana, którego poddano egzorcyzmom, ponieważ wierzono, że napady zostały spowodowane przez czary (1682 r.)¹⁷. Dla odmiany na kolejnych stronach księgi autor przedstawił epilepsję jako chorobę świętą, „kiedy się pod przedziwną i nader świętą kuratelę Przenajdostojniejszej Maryi Panny dostanie”¹⁸. Z taką optyką korespondował opis zeznania rodziców wspomnianego chłopca. Autor wykorzystał ich świadectwo, aby uczulić na fałszywe poglądy o demonicznym pochodzeniu choroby¹⁹. Uwagi na temat Boskiego udziału w wywołaniu epilepsji stanowiły do pewnego stopnia konsekwencję niedostatecznego rozpoznania samej choroby oraz braku skutecznych metod terapii, na co wskazywały siedemnastowieczne i osiemnastowieczne podręczniki medyczne. Zdaniem Elżbiety Nowosielskiej, jeszcze w XVIII w. obraz epilepsji oraz opisy przyczyn i objawów były odtwórcze i stanowiły powtórzenie myśli autorów dawnych²⁰.

Jak zauważyła E. Nowosielska, w XVIII w. kaduk nadal postrzegano jako Boską karę za złamanie ślubów oraz bluźnierstwo, aczkolwiek nie we wszystkich świadectwach akcentowano taką korelację. Autorka odróżniła typowe opisy choroby od relacji, w których nagromadzone detale oraz szczegóły towarzyszyły uwagom na temat wątpliwej moralności chorych. Do pierwszej grupy należały przypadki dzieci, których choroby nie łączono z grzechem. Ponadto E. Nowosielska podała, że w świadectwach uzdrowień dzieci cierpiących na epilepsję brak także informacji o winie rodziców²¹. Poglądy sformułowane przez autorkę korespondowały ze świadectwem uzdrowienia wspomnianego dwunastoletniego chłopca. Przypomnijmy, autor *Prospektu* pisał o kaduku, który został zesłany przez Boga, ale nie wspominał o moralności chorego dziecka lub jego rodziców. Dodajmy, że opinie na temat epilepsji jako dopustu Bożego lub konsekwencji czarów były trwale zakorzenione w mentalności pielgrzymów. Wskazuje na to postawa wspomnianych rodziców, którzy szukali pomocy egzorcyzmu²².

Niekiedy inne schorzenia, o których czytamy w *Prospekcie*, błędnie zaklasyfikowano jako napad epileptyczny. Autor odnotował relację Zofii Szczygłowej, która będąc w siódmym miesiącu ciąży, „w dzień Wielkoczwartkowy, [...] w ciemną noc wielkiej choroby zapadła, tak ciężko, że ią do wielkiej Soboty trzymała” (1678 r.)²³. Opisany wypadek należy raczej zakwalifikować jako gestozę, czyli zatrucie ciążowe, w tym wypadku o ostrym przebiegu. Zofia najprawdopodobniej doświadczyła napadu drgawek, który utożsamiono z napadem epileptycznym. Same drgawki towarzyszą ostatniemu etapowi choroby, czyli rzucawce ciążowej. Gestozą o ostrym przebiegu zagraża życiu dziecka i matki, o czym przekonała się wspomniana Zofia, wydając na świat martwe dziecko²⁴.

Kołtun („plica polonica”, „choroba kołtunowa”, „warkocz znad Wisły”²⁵), czyli zlepek brudnych i posklejanych włosów, które otulały głowę lub zwisały na plecach, w XVII i XVIII w. wiązano z chorobami ogólnoustrojowymi²⁶. Wokół kołtuna narosło wiele interesujących, acz-

¹⁷ Surmatowski (ks.). 1726, s. 58.

¹⁸ Tamże, s. 60; por. Nowosielska E. 2015, s. 251–252.

¹⁹ Surmatowski (ks.). 1726, s. 58.

²⁰ Na temat epilepsji rozpowszechniano teorie humoralne, a zalecenia dotyczące kuracji angażowały olbrzymi, choć mało skuteczny zestaw preparatów pochodzenia zwierzęcego, mineralnego, roślinnego, por. Nowosielska E. 2015, s. 222–251, 254; Jagła J. 2004, s. 141.

²¹ Nowosielska E. 2015, s. 254–256; Jagła J. 2004, s. 153.

²² Surmatowski (ks.). 1726, s. 58.

²³ Tamże, s. 57.

²⁴ Tamże.

²⁵ O stereotypach etnicznych związanych z kołtunem: Łukasiewicz D. 1996, s. 83–104.

²⁶ Kołtun był postrzegany jako choroba już w XVIII w. Z kolei w stuleciu XVI przypisywano mu właściwości ochronne, Cukierska A. 2014, s. 18–20.

kolwiek błędnych teorii i zabobonów, które do XIX w. podsycali niektórzy lekarze²⁷. Do najistotniejszych należało przekonanie, że kołtun stanowi niejako emanację choroby oraz wiara w to, że uwalnia on od schorzeń nerek, oczu, chorób wenerycznych oraz reumatycznych (stąd inna nazwa kołtuna: gościec, gwoździec, goździec)²⁸. Wierzano, że schorzenie ulegało remisji, ponieważ za sprawą kołtuna wychodziło z ciała. W związku z tym kołtuny zapuszczano i odpowiednio pielęgnowano²⁹. W *Prospekcie* opisano dwa przypadki kołtuna. W pierwszym jego ucięcie pogorszyło stan chorej. Otóż Katarzyna, małżonka Piotra Zedzianowskiego, siedemnaście lat była dręczona przez „chorobę kołtunową”. Cztery miesiące po obcięciu kołtuna, do którego doszło na Świętej Górze, kobieta zaczęła odczuwać ból w lewej nodze, który uniemożliwiał chodzenie (1675 r.)³⁰. Powyższa relacja korespondowała z wierzeniami na temat tej choroby, albowiem ucięcie zwłaszcza niedojrzałego kołtuna łączono z nasileniem objawów, a nawet śmiercią. Wierzano, że dopiero gdy włosy zwijały się, następował przełomowy okres choroby poprzedzający całkowity powrót do zdrowia³¹. Dla odmiany z relacji Michała Węgorzewskiego odnotowano jedynie związek pomiędzy kołtunem a chorobą oczu. Na taką dolegliwość cierpiał Antoni Mirucki, siostrzeniec Michała. W jego opinii ofiarowanie Matce Bożej i jednocześnie ucięcie kołtuna zaowocowało uzdrowieniem (1726 r.)³². Zatem w przypadku Antoniego wiara w cudotwórczą moc obrazu Matki Bożej zatriumfowała nad zabobonnym przekonaniem, na co z kolei nie wskazywała postawa Katarzyny.

Kolejne relacje niewiele wniosły do tego szczątkowego obrazu stanu zdrowia mieszkańców Wielkopolski. Co prawda spora część przypadków okazała się mało czytelna, niemniej można postawić bardzo ostrożne diagnozy. Na przykład ze świadectwa Jadwigi Rościerskiej dowiadujemy się, że kobieta cierpiała na bóle kończyn dolnych, które uniemożliwiały samodzielne poruszanie się. Ponadto: „co Cyrulik który zagoił ranę; to się znowu odnowiła, na ostatek sami cyrulicy za niepodobną do wygoienia nogę osądziłi” (1676 r.)³³. Prawdopodobnie relacja ta dotyczy przewlekłego owrzodzenia żylnego podudzi, które występowało przy przewlekłej niewydolności żylnych kończyn dolnych (choroba żylakowa). Schorzenie to dotyka bardzo często osoby otyłe lub kobiety, które wielokrotnie rodziły³⁴. Do grupy tej należy także zakwalifikować przypadek Stanisława Mechmiałki, który nie mógł poruszać się samodzielnie z powodu bólu w nogach oraz niegojących się ran (1679 r.)³⁵.

Prawie niemożliwe do precyzyjnej identyfikacji okazały się przypadki półtorarocznej córki mieszczyki kościańskiej Jadwigi oraz Marcina Grelki ze Szkaradowa. Dziewczynka chorowała pół roku i „wszystkicy cery na ciele pozbyła” (1681 r.)³⁶. W tym przypadku nie można

²⁷ Problematykę kołtuna w polskiej medycynie ludowej oraz przesądów z nim związanych poruszył: Biegeleisen H. 1929, s. 256–272; jako ostatnia głos w tej kwestii zabrała: Cukierska A. 2014, s. 21–25; kołtun po raz pierwszy opisano z inicjatywy rektora Akademii Zamojskiej Wawrzyńca Starnigela (Sternigela) (ok. 1571–1639). Jego list adresowany do kształcącego się w Padwie Jana Ursyna Niedźwieckiego (1563–1613) wywołał spore zainteresowanie wśród padewskich medyków i zaowocował licznymi traktatami, w których analizowano przyczyny oraz metody leczenia kołtuna, por. Lempicki S. 1952, s. 299–306; Völker A., Skrobaccki A. 1980, s. 157; literaturę przedmiotu, w której opisano kołtun w kontekście kulturowym i medycznym, podał: Łukasiewicz D. 1996, s. 83–104.

²⁸ Biegeleisen H. 1929, s. 256.

²⁹ Szumowski W. 1961, s. 248–249; Piotrowski W. 1996, s. 47–48; tenże, 1997, s. 82–85; Cukierska A. 2014, s. 17–26.

³⁰ Surmatowski (ks.). 1726, s. 1–2.

³¹ Piotrowski W. 1996, s. 82–85.

³² Surmatowski (ks.). 1726, s. 272.

³³ Tamże, s. 75–76.

³⁴ Takie rozwiązania sugerował dr n. med. Tomasz Sioda, któremu składam wyrazy podziękowania za wskazówki i pomoc przy rozwikłaniu zagadek medycznych.

³⁵ Surmatowski (ks.). 1726, s. 76–77.

³⁶ Tamże, s. 150.

wykluczyć np. szkarlatyny (płonicy), której towarzyszyło łuszczenie się skóry, niemniej ponownie podany objaw okazał się niespecyficzny i występuje w przebiegu wielu schorzeń³⁷. Równie mało czytelny był przypadek wspomnianego Marcina, który zapadł na jakąś ciężką chorobę. W jej przebiegu mężczyźni „wszystkie włosy z głowy wylazły” (1726 r.)³⁸. Łysienie jako niespecyficzny objaw może towarzyszyć chorobom takim jak dur brzuszny (w okresie rekonwalescencji) lub zatruciom. Ta ostatnia propozycja wydaje się najmniej prawdopodobna, ponieważ zatrucie talem (sole talu wykorzystywano w truczkach na szczury), w którego następstwie dochodziło do łysienia plackowatego, spotyka się dopiero po jego odkryciu w 1861 r.³⁹

W świadectwach dotyczących dzieci wskazano na wady takie jak wrodzona sztywność stawów oraz zrośnięcie brzegów powiek. To pierwsze zaburzenie rozwojowe opisano prawdopodobnie w relacji Katarzyny Molskiej, której dziewięcioletni syn miał „palce [...] do dłoni skrzywione; ani się wyprostować mogące” (1678 r.)⁴⁰. Z kolei druga wada wystąpiła u pewnej dziewczynki, której próbowano bezskutecznie rozdzielić powieki (1684 r.)⁴¹. Dzieci cierpiały także na rozmaite infekcje gardła, krtani lub tchawicy a także być może na nowotwory gardła⁴².

Prospekt ujawnił bezradność medyków, co korespondowało ze wspomnianym dydaktycznym walorem księgi. Odnotowano co najmniej kilkanaście interwencji cyrulików oraz medyków. Warto dodać, że część chorych szukała pomocy najpierw u ich przedstawicieli⁴³. Niestety tylko w nielicznych relacjach opisano stosowane zabiegi lub zalecane leki, co wydaje się zrozumiałe z uwagi na specyfikę *Prospektu*. W tych sporadycznych opisach wspomniano o „plastrach”, stosowaniu rozmaitych wódek oraz oczyszczaniu rany. Te pierwsze zalecono wspomnianej Jadwidze Rościerskiej, która, przypomnijmy, przez trzy lata cierpiała na bóle oraz przewlekłe owrzodzenie żyłne podudzi (1676 r.)⁴⁴. Plastry stanowiły popularne remedium na rozmaite dolegliwości. Stosowano je w formie okładów, które nasączano różnego rodzaju specyfikami lub wódkami⁴⁵. Na ich bazie przyrządzano także krople do oczu⁴⁶. Być może tym sposobem leczono córkę gancarza z Mosiny, której, jak pisał autor *Prospektu*, w chorobie oczu „niepomogły [...] wodki żadne” (1679 r.)⁴⁷. Z kolei u cyrulika leczył się Marcin Szoldrski, któremu „od zdrapania małej krosteczki na nodze, piekielny się ogień w niey zaiął” (XVII w.)⁴⁸. W tym przypadku doszło najprawdopodobniej do zakażenia powstałej rany, zatem cyrulik oczyścił ją poprzez wycięcie skóry w granicach tkanek zdrowych⁴⁹.

W kilku świadectwach odnotowano jakies bliżej niezidentyfikowane zabiegi cyrulików lub kuracje i tak Piotr Opaliński, starosta śremski, „zachorawszy na oko”, udał się do medyków,

³⁷ Taką opinię wyraził dr T. Sioda.

³⁸ Surmatowski (ks.). 1726, s. 290.

³⁹ Takie rozwiązania sugerował dr T. Sioda.

⁴⁰ Surmatowski (ks.). 1726, s. 49–50; taką możliwość sugerował dr T. Sioda.

⁴¹ Tamże, s. 30–31; taką możliwość sugerował dr T. Sioda.

⁴² Tamże, s. 44–45, 112–113; por. Tyszkiewicz J. 1981, s. 102; według dr T. Siody, w jednym przypadku oprócz nowotworu gardła nie możemy także wykluczyć błonicy, ropnia gardła lub zapalenia migdałków.

⁴³ Pomijam interwencje cyrulików podczas nieszczęśliwych przypadków, które omówiłam osobno; w sprawie działalności cyrulików głos zabrali: Lachs J. 1936; Sokół S. 1957; Piotrowski W. 1996, s. 139–148; Magowska A. 2011, s. 146–147.

⁴⁴ Surmatowski (ks.). 1726, s. 75–76.

⁴⁵ Klonder A. 1989, s. 125.

⁴⁶ Piotrowski W. 1996, s. 86.

⁴⁷ Surmatowski (ks.). 1726, s. 23.

⁴⁸ Tamże, s. 81; w świadectwie Marcina Szoldrskiego brak daty, a zapiski wcześniejsze i późniejsze pozwalają jedynie na wskazanie stulecia.

⁴⁹ Tamże, s. 80–81.

których bliżej nieznane zalecenia okazały się nieskuteczne (1669 r.). Równie niejasno opisano kurację Ewy Zdunowskiej. Kobieta „niebezpiecznie zachorawszy”, oddała się w ręce trzech medyków, którzy zaordynowali jej mało efektywną terapię (1677 r.). Z kolei Mariannie Leszewskiej, która przez cztery lata chorowała, polecono przyjmować jakieś niesprecyzowane medykamenty (1689 r.)⁵⁰. W pozostałych przypadkach wspomniano ogólnikowo o postawie i braku skuteczności medyków. Poza tym autor *Prospektu* wskazywał nie tylko na nieefektywność rozmaitych kuracji lub bezcelowość wizyt, ale także na niepotrzebne koszty, które ponosiły osoby chore oraz ich krewni. Bezradny okazał się cyrulik, do którego udała się Anna Konierowska cierpiąca na puchlinę. Autor *Prospektu* nie wspomniał, aby Annie zalecono jakąkolwiek kurację. Za to poinformowano ją o konieczności gotowania się na śmierć (1677 r.). Równie bezsilny okazał się cyrulik, do którego zgłosiła się Jadwiga Zaleska z Piłowic wraz z synem Stanisławem. Chłopiec utracił zdolność mowy, a cyrulik dokonał jedynie oględzin jamy ustnej i gardła, po czym stwierdził: „choćbyście wszystko co macie na Doktory i leki łożyli, to dziecie już niebędzie mowiło” (1689 r.)⁵¹.

Na kosztowność rozmaitych terapii uczulał nie tylko autor książki, ale niekiedy sami cyrulicy. Przekonała się o tym Regina Nowacka, której cyrulik odmówił leczenia z uwagi właśnie na wspomniane koszty, a także bezowocność jakichkolwiek kuracji. Ponadto jak stwierdził, „ta niewiasta umrzeć musi” (1678 r.)⁵². W niektórych przypadkach sami chorzy oraz ich krewni po pewnym okresie dostrzegali zawodność wszelkich zaleceń oraz rosnące koszty. Stanowiło to inspirację dla autora *Prospektu*, który przypominał o konieczności porzucania ziemskich terapii i szukania niezawodnego remedium na Świętej Górze⁵³.

Prospekt ujawnił także metody leczenia epilepsji. Jak pokazał przypadek wspomnianego dwunastoletniego chłopca spod Kościana, chorych egzorcyzmowano⁵⁴. U podstaw tej praktyki leżała ewangeliczna przypowieść o wypędzeniu przez Chrystusa złego ducha z epileptyka oraz poglądy średniowiecznych myślicieli o demonicznym pochodzeniu tej choroby. Jak sądzono, jedynie egzorcyzmy były w stanie uleczyć epileptyków, których stawiano w jednym szeregu z osobami cierpiącymi na rozmaite nerwice lub zaburzenia psychiatryczne⁵⁵. Negatywny obraz epilepsji przyczynił się pośrednio do rozpowszechnienia wielu zabobonnych praktyk, które według wierzeń ludowych miały uleczyć epileptyków. Należało do nich opisane w *Prospekcie* wieszanie koszulki chorego dziecka na krzyżu, przeciwko czemu oponował sam autor⁵⁶. Obyczaj ten znany był nie tylko w Wielkopolsce, ale także w innych rejonach Rzeczypospolitej⁵⁷.

Prospekt daje klarowną odpowiedź na pytanie, pod czyją opieką znajdowali się chorzy oraz kim byli wotanci. W obu przypadkach kluczowe było wydzielenie dzieci jako osobnej kategorii. W ich przypadku osobami opiekującymi się oraz wotantami byli rodzice, przy czym ojcowie nie rzadziej niż matki przejawiali inicjatywę⁵⁸. Na przykład, pewien Kazimierz z Gumienic oraz Grzegorz, kościelny sługa z Wysokoci, zareagowali, gdy ich dzieci doznały napadu epileptycznego. W tym przypadku ojcowie, będąc być może jedynymi świadkami tych

⁵⁰ Tamże, s. 10, 121–122, 189.

⁵¹ Tamże, s. 44–45, 94–95.

⁵² Tamże, s. 108.

⁵³ Tamże, s. 117–118.

⁵⁴ Tamże, s. 58.

⁵⁵ Szumowski W. 1961, s. 133–134, 188; Jagła J. 2004, s. 147–151. W medycynie ludowej również stawiano znak równości między osobami obłąkanymi a epileptykami. Taka percepcja przetrwała co najmniej do XVIII w., por. Biegeleisen H. 1929, s. 205–220.

⁵⁶ Surmatowski (ks.). 1726, s. 60; por. Nowosielska E. 2015, s. 251–252.

⁵⁷ Biegeleisen H. 1929, s. 204.

⁵⁸ Przykładowe relacje, w których ogólnikowo odnotowano zaangażowanie rodziców: Surmatowski (ks.), 1726, s. 43, 97, 145, 211.

wydarzeń, natychmiast padli na kolana i zanieśli modły do Matki Bożej (1670 i 1676 r.)⁵⁹. Analogicznie postąpili rodzice wspomnianej anonimowej dziewczynki, która miała zrośnięte powieki. Podjęli oni próbę rozdzielenia brzegów powiek. Gdy zabieg ten nie powiódł się, ojciec zadeklarował wolę złożenia ofiary na trzy msze, które miały być odprawione w świętogórskim sanktuarium (1684 r.)⁶⁰.

Powyższy przykład dowodzi, że rodzice nie ograniczali swoich działań do gestów proszalnych, ale podejmowali próby ratowania lub chociażby ukojenia dziecka. Podobnie jak rodzice anonimowej dziewczynki postąpił ojciec czterotygodniowej Marianny. Rozwój noworodka przebiegał prawidłowo, aż nagle dziewczynka stała się niespokojna i płacziwa. Poruszony Stanisław wpiery próbował samodzielnie uspokoić Mariannę, tuląc ją i kołysząc, a dopiero gdy ten zabieg okazał się nieskuteczny i stan dziecka się pogorszył, wezwał wraz z żoną pomocy Matki Bożej (1679 r.)⁶¹.

Matki nie rzadziej niż ojcowie spieszyły najmłodszym z pomocą. Ich działania były w większości związane z gestami proszalnymi⁶². Jednocześnie to matki najczęściej ujawniały emocje związane z żalobą po stracie potomstwa lub lękiem o jego zdrowie. Na przykład Lewandowska, mieszcza z Śremu oraz pewna kobieta z Sikorzyna oplakiwały dzieci, które, jak mniemano, umarły na skutek ciężkiej choroby (1671 r.). Skrajne emocje były także udziałem Zofii Szymonowej z Kaczej Górki, która przybyła do kościoła, aby pomodlić się za syna Wawrzyńca będącego w agonii. Rozpacz kobiety wynikała przede wszystkim ze świadomości nieuchronnego kresu jego życia (1673 r.)⁶³. Przewaga matek nie oznaczała kompletnego braku ojców wyrażających emocje. W nieutulonym żalu trwał np. Michał Baranek, którego syna dotknęła ciężka choroba (1680–1687 r.)⁶⁴. Niemniej takich przypadków opisano niewiele i częściej sygnalizowano żal obojga rodziców⁶⁵.

Analiza *Prospektu* pokazuje, że nie tylko rodzice troszczyli się o potomstwo, ale także dorosłym dzieciom nie był obojętny los matek i ojców. Z jednej strony istnieje kilka relacji odnoszących się wyłącznie do gestów proszalnych, z drugiej zaś świadectwa opieki nad chorymi. Do pierwszych należał przypadek Ewy Zdunowskiej uzdrowionej, jak sądzono, dzięki modlitwie córki Jadwigi (1677 r.) oraz świadectwo Heleny Rogalińskiej, której syn Władysław udał się na pieszą pielgrzymkę do sanktuarium w intencji jej uzdrowienia (1726 r.)⁶⁶. Z kolei do drugich należy relacja wspomnianego Stanisława Mechmiałki, który, jak wspomniano, stopniowo tracił możliwość samodzielnego poruszania się z powodu niegojących się ran na nogach. Mężczyzna mógł w tej trudnej sytuacji liczyć na dzieci, które służyły mu pomocą podczas podnoszenia się (1679 r.)⁶⁷.

Niektóre świadectwa odnotowane w *Prospekcie* można postrześć jako exempla. Położono w nich akcent na właściwe stosunki pomiędzy rodzicami a dziećmi, a zwłaszcza na konieczność zachowania respektu dla matki i ojca. Dziewięcioletniego Mateusza dotknęła jakaś choroba, która zaprowadziła go na skraj życia. Chłopiec przez dwa tygodnie miał zaburzenia świadomości, być może na skutek gorączki. Wszelkie próby podawania mu łyżki piwa na wzmocnienie kończyły się niepowodzeniem, tym bardziej, że Mateusz „każdą zgrysł i garnyszki

⁵⁹ Tamże, s. 55–56.

⁶⁰ Tamże, s. 30–31.

⁶¹ Tamże, s. 191–192.

⁶² Tamże, s. 32, 185, 186, 276, 289.

⁶³ Tamże, s. 134, 183.

⁶⁴ Tamże, s. 116.

⁶⁵ Tamże, s. 133.

⁶⁶ Tamże, s. 189–190, 269–270.

⁶⁷ Tamże, s. 76–77.

łtukł⁶⁸. Ponadto, pozostając w tym stanie uderzył matkę. Jak podał autor *Prospektu*, uleczeniu z choroby towarzyszyła zmiana stosunku chłopca do matki, której odtąd okazywał należyty szacunek (1682 r.)⁶⁹. Jak sądzono, Matka Boża interweniowała na dwóch płaszczyznach. Z jednej strony Mateusz powrócił do pełni sił, z drugiej natomiast poprawie uległy jego relacje z matką. Jednocześnie autor wskazał na ewangeliczną konieczność obdarzania rodziców należną czcią (Mt 15, 4).

Zeznania świadków odsoniły również obraz relacji małżeńskich. W praktyki wotywnie angażowali się mężowie oraz żony. Pewien Adam, kmieć, udał się do sanktuarium wraz z małżonką Anną, która utraciła wzrok (1670 r.)⁷⁰. Nie inaczej postąpili Katarzyna Mocek oraz Andrzej Raczek, którzy zanosili żarliwe modły w intencji złożonego chorobą męża Stanisława (1678 r.) i chorej żony Jadwigi (1697 r.)⁷¹. Trudno orzec, czy to duchowe wsparcie małżonków stanowiło konsekwencję uczuć, czy też raczej było wyrazem troski np. kmiecia Adama o życie z niepełnosprawną Anną oraz jego obawy przed brakiem pomocy w pracach gospodarskich.

Analogiczne reakcje obserwujemy wśród dalszych krewnych. W opiekę oraz praktyki proszalne angażowali się dziadkowie lub wujostwo. Na przykład, gdy pewien trzyletni chłopiec miał problemy z oddychaniem, jego babcia Katarzyna Sokolnicka udała się z pielgrzymką do Gostynia, aby wyblagać jego uzdrowienie (1679 r.). Podobnie postąpiła ciotka Reginy Domarchlanki z Gostynia, cierpiącej na „okrotne bolenia nog”⁷². W tym przypadku boleści miały ustąpić po mszy świętej odprawionej przed obrazem (1726 r.)⁷². Chorzy mogli także liczyć na opiekę ze strony innych krewnych. W 1679 r. odnotowano przypadek Michała Czajki, który żył w samotni, niczym pustelnik i gdy w Popielec ciężko zachorował, udał się do krewnych, pod których czujnym okiem powrócił do zdrowia⁷³.

O trwałości więzi w lokalnych społecznościach świadczyło wsparcie udzielane przez sąsiadów, o czym przekonała się pewna Zofia. Chorą kobietę odwiedziły zaniepokojone sąsiadki i przy tej okazji ofiarowały ją Matce Bożej (1677 r.)⁷⁴. W tym przypadku pomoc miała także dwojaki charakter: z jednej strony kobiety powodowane empatią wykazały zainteresowanie stanem chorej, z drugiej natomiast zaangażowały się w praktyki religijne, które, jak sądziły, przywróciły Zofii zdrowie. Nie inaczej postąpili sąsiedzi pewnego Franciszka, którego syn przejadł się gruszkami. Kiedy kondycja chłopca nie ulegała poprawie, zatroskani sąsiedzi, którzy go odwiedzili, polecili rodzicom modlitwę do Matki Bożej (1686 r.)⁷⁵.

Pozostałe osoby biorące udział w praktykach wotywnych, to służa, znajomi oraz anonimowi przedstawiciele lokalnej społeczności⁷⁶. Liczną grupę stanowili także duchowni, którzy odwiedzali członków wspólnoty parafialnej, aby udzielić sakramentów. Duchowni albo informowali chorych o cudownym obrazie, albo samodzielnie inicjowali modły w intencji tych osób⁷⁷.

Dorośli niekiedy sami wzywali pomocy Matki Bożej⁷⁸. Bardzo rzadkim zwyczajem było szukanie pośredników gestów proszalnych, zwłaszcza wśród żebraków, którzy podobnie jak Chrystus trwali w ubóstwie⁷⁹. Praktyka ta stanowiła nawiązanie do chrześcijańskiej koncepcji

⁶⁸ Tamże, s. 154.

⁶⁹ Tamże, s. 153–154.

⁷⁰ Tamże, s. 12.

⁷¹ Tamże, s. 87, 161; inne przypadki tamże, s. 279, 289.

⁷² Tamże, s. 112–113, 282.

⁷³ Tamże, s. 308–309.

⁷⁴ Tamże, s. 84.

⁷⁵ Tamże, s. 159–160.

⁷⁶ Tamże, s. 90, 148, 186, 209, 211, 293.

⁷⁷ Tamże, s. 141, 146–147, 159, 263.

⁷⁸ Tamże, s. 142, 212, 275, 283, 284, 291.

⁷⁹ Por. Jagła J. 2004, s. 196.

bogacza, który nie wejdzie do Królestwa Niebieskiego dostępnego jedynie dla ubogich duchem. Ponadto sądzono, że osoby pozbawione dóbr materialnych miały największy posłuch u Niebieskich Uzdrawicieli, ponieważ postępowały zgodnie z wezwaniem Chrystusa: „Idź, sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie” (Mk 10, 21). Żebrak jako osoba obdarzona łaską i ciesząca się względami Matki Bożej pośredniczył w modlitwie błagalnej Katarzyny z Łęki, która utraciła zdolność widzenia (1677 r.)⁸⁰. Inni chorzy prosili o wstawiennictwo albo dziada, albo pielgrzymów zmierzających do sanktuarium⁸¹.

Analiza *Prospektu* pokazała, że prośbie o uratowanie towarzyszył udział we mszy świętej w świętogórskim sanktuarium. W tym przypadku niezbędna wydawała się obecność samego chorego i świadectw takich odnotowano więcej. Mowa tutaj zarówno o mszy odprawianej w intencji chorego jak i o udziale w zwykłym nabożeństwie celebrowanym przed cudownym obrazem. Obrazuje to przypadek Reginy Bednarki, która została uzdrowiona z licznych schorzeń właśnie po intencji mszalnej (1687 r.), oraz trzynastoletniego Władysława Pawłowskiego z Międzychodu, dla którego cudownym remedium okazały się modlitwa oraz obecność podczas nabożeństwa (1691 r.)⁸². Chorzy doznawali łaski uzdrowienia natychmiast po zakończeniu celebracji⁸³.

W *Prospekcie* sporadycznie odnotowano obietnicę mszy świętej. W tych nielicznych przypadkach uzdrowienie następowało również natychmiast po ślubowaniu, o czym przekonał się wspomniany stelmach Wojciech, którego córka nie widziała z powodu sklejenia brzegów powiek. Ponieważ samodzielne próby rozdzielania powiek okazały się bezskuteczne, Wojciech złożył obietnicę ofiary nie na jedną, ale na trzy msze święte (do św. Filipa Neri, Najświętszej Maryi Panny i Matki Boskiej Bolesnej) (1684 r.)⁸⁴.

Proces cudownego uzdrowienia stanowił konsekwencję nie tylko udziału we mszy odprawianej przed cudownym obrazem lub obietnicy nabożeństwa, ale także bezpośredniego kontaktu z *sacrum*. W księdze wspomniano niezwykle rzadko o tego rodzaju przypadkach. Sam obraz, podobnie jak groby świętych, bywał źródłem mocy, która w opinii wiernych emanowała wokoło. W 1673 r. odnotowano przypadek pewnej kobiety, która odzyskała zdolność widzenia po przemyciu oczu wodą pochodzącą ze studzienki. Jak zanotowano, ukryto w niej niegdyś cudowny obraz, aby ocalić go „od Obrazoboycow Husstow”⁸⁵. W tym przypadku woda została niejako uświęcona przez obecność cudownego obrazu⁸⁶.

Niekiedy wystarczała modlitwa a uzdrowienie następowało zaraz po prośbie skierowanej do Matki Bożej⁸⁷. Pewna Anna z Szurkowa udała się na odpust do sanktuarium pół roku po utracie zdolności widzenia i odzyskała wzrok od razu po modlitwie (lata siedemdziesiąte XVII w.)⁸⁸. Podobnie postąpiła Katarzyna, małżonka Wojciecha z Ochli, której sześciomiesięczna córka przez półtora tygodnia „pokarmu piersi Macierzyńskich ani innego zakrapiania strzy-mać nie mogła”⁸⁹. W tej dramatycznej sytuacji matka, czuwając przy dziecku, odmówiła w jego

⁸⁰ Surmatowski (ks.). 1726, s. 22.

⁸¹ Tamże, s. 42, 50–51, 278.

⁸² Tamże, s. 107, 119–120.

⁸³ Tamże, s. 157, 269, 272, 273, 275.

⁸⁴ Tamże, s. 30–31.

⁸⁵ Tamże, s. 13.

⁸⁶ Sam motyw cudotwórczego działania wody nawiązywał także do obszaru wierzeń ludowych pochodzących z czasów pogańskich, gdy rozmaite źródelka i strumienie były miejscem kultu. W wierzeniach ludowych woda posiadała cudowne właściwości oczyszczające a dodatkowo towarzyszyły jej rytuały związane z poszczególnymi etapami ludzkiej egzystencji, Moszyński K. 1967, s. 506–510; Gieysztor A. 2006, s. 216–217, 257–259.

⁸⁷ Surmatowski (ks.). 1726, s. 27, 36, 120, 192.

⁸⁸ Tamże, s. 16.

⁸⁹ Tamże, s. 120.

intencji siedem pacierzy, co poskutkowało natychmiastową poprawą stanu dziewczynki (1692 r.)⁹⁰.

Równie klarownie rysuje się kwestia innych ślubów, które składano w intencji chorych, chociaż w *Prospekcie* tylko sporadycznie wspomniano o treści przyrzeczenia⁹¹. Można się domyślać, że te niezidentyfikowane przypadki dotyczyły obietnicy pielgrzymki lub modlitwy. Przyrzeczenia odbycia pielgrzymek okazały się najliczniejsze, co wydaje się oczywiste z uwagi na to, że *Prospekt* składał się właśnie z relacji pielgrzymów⁹². Z jednej strony ślub nawiedzenia sanktuarium angażował chorych, z drugiej zaś osoby ślubujące w czyjejs intencji. Do pierwszej kategorii należał przypadek sparaliżowanej Elżbiety z Szymanowa (1685 r.), natomiast do drugiej relacja wspomnianej Heleny Rogalińskiej, w intencji której modły zanosił syn Władysław, dodatkowo obiecując pieszą pielgrzymkę do świątyni (1726 r.)⁹³.

Autor wspominał sporadycznie o pielgrzymce jako geście prośbaldym. W podróż udawały się najczęściej osoby cierpiące na dolegliwości narządu ruchu lub niedowład kończyn, jak sparaliżowany pan Krzyżanowski, którego najpierw dowieziono spod Brodnicy w okolice świętego miejsca, a następnie sam próbował dotrzeć do świątyni „na klęczkach iako mógł” (1511 r.)⁹⁴. Inne relacje dotyczyły peregrynacji w intencji uzdrowienia z bliżej nieznanych chorób oraz przywrócenia wzroku⁹⁵.

Osoby chore ślubowały czasem modlitwę. W roku 1676 opisano przypadek Reginy ze wsi Czacz, która w ciągu dwóch lat doznała pogorszenia widzenia, a na przestrzeni kolejnych dwóch straciła wzrok. Regina zwróciła się z prośbą o interwencję najpierw do Matki Bożej Pocieszenia z Borku Wielkopolskiego, dzięki wstawiennictwu której częściowo odzyskała zdolność widzenia, a następnie do Matki Bożej Świętogórskiej. Opisany cud przywrócenia wzroku poprzedził ślub siedmiu pacierzy odmawianych każdego dnia na cześć tej ostatniej⁹⁶.

Przypadek Reginy ujawnił z jednej strony zrozumiałe przekonanie autora *Prospektu* o nadzrdnej pozycji Matki Bożej Świętogórskiej, z drugiej natomiast stanowił nawiązanie do symboliki biblijnej. Gradację cudowności (lub cudotwórczości), bo o niej tu mowa, dostrzec można także w innych relacjach. Autor nierzadko deprecjonował w nich inne miejsca kultu. Poza wymienionym przypadkiem Reginy można wskazać cztery świadectwa. Tylko w jednym ogólnie wspomniano o modlitwie kierowanej do innych „Cudownych Obrazów” (1676–1677 r.)⁹⁷. W pozostałych intencjonalnie wskazano na obrazy Matki Bożej Pocieszenia z Borku Wielkopolskiego, Matki Boskiej Częstochowskiej (1669 r., 1689 r.), Matki Bożej Pocieszenia „Szamotoł Pani” oraz na kościół świętego Jakuba w Piaskowie pod Ostrorogiem w Wielkopolsce (1696 r.)⁹⁸. Poza miejscami kultu o charakterze lokalnym, w *Prospekcie* wymieniono częstochowskie sanktuarium i obraz (1669 r., 1689 r.), które cieszyły się wyjątkową czcią — zdaniem niektórych badaczy od pierwszej połowy XVII w., według innych od XVI w.⁹⁹ Zatem zabieg zastosowany przez autora miał na celu z jednej strony dostarczenie dowodów komisji kościelnej, z drugiej zaś rozślawienie poza Wielkopolską imienia Matki Bożej Świętogórskiej, której obraz mógł swobodnie „konkurować” z wizerunkiem Jasnogórskiej Pani.

⁹⁰ Tamże, s. 120.

⁹¹ Tamże, s. 53.

⁹² Tamże, s. 61, 67, 70, 86, 87, 269; por. Witkowska A. 1984a, s. 206.

⁹³ Surmatowski (ks.). 1726, s. 66–67, 269.

⁹⁴ Tamże, s. 61.

⁹⁵ Tamże, s. 97, 122, 283, 289.

⁹⁶ Tamże, s. 18–20.

⁹⁷ Tamże, s. 16–17.

⁹⁸ Tamże, s. 89, 119, 121.

⁹⁹ Tamże, s. 89, 121; por. Witkowska A. 1984b, s. 148–165; Jackowski A. 1995, s. 16–17; Zakrzewski A. 1995, s. 210–220; Jagła J. 2009, s. 87 (tu literatura przedmiotu).

Kolejnym zabiegiem autora zaobserwowanym w relacji Reginy ze wsi Czacz było nawiązanie do symboliki biblijnej (siedem pacierzy)¹⁰⁰. Takie odniesienia odnaleźć można także w świadectwie wspomnianego Stanisława Mechmiałki, który nie mógł samodzielnie wstawać i korzystał z pomocy dzieci. Mężczyzna nie dość, że cierpiał przez trzydzieści lat, to jeszcze na jednej nodze miał trzy niegojące się rany, a na drugiej siedem. Wiek Stanisława był równie znaczący, gdyż mężczyzna liczył dziewięćdziesiąt lat (1679 r.)¹⁰¹. Podobne nawiązania występują w innych świadectwach. Autor przedstawiając okres trwania dolegliwości czasem uogólniał lub nawiązywał do cyfry trzy oraz jej wielokrotności, jak w przypadku Jana Scheba z Ponieca, który przez trzy noce był kuszony do grzechu obżarstwa (1672 r.); syn pewnego karczmarza pozostawał w agonii trzy dni (1673 r.), natomiast Jędrzej Szywter, mieszczanin gostyński, został uzdrowiony trzeciego dnia po ślubowaniu, a sześć lat przed złożeniem zeznania (1720 r.)¹⁰².

Cyfra trzy symbolizowała pełnię oraz jedność (Trójca Święta). Ponadto apostoł Piotr został trzykrotnie wezwany do opieki nad Owczarnią Pańską oraz trzykrotnie zaparł się Jezusa przed Jego męką, czyli cyfra trzy stanowiła zapowiedź wypełnienia czynu oraz nadawała mu nieodwołalny charakter. W związku z tym wydaje się, że w *Prospekcie* symbolizowała komplementarność cudu. Jednocześnie byłaby jego zwiastunem oraz gwarantem. Podobnie odnoszono się do cyfry siedem i również utożsamiano ją z doskonałością¹⁰³.

Procesowi uzdrowienia niekiedy towarzyszyło widzenie na jawie lub we śnie. Świadectwa, w których opisano te objawienia, ujawniły określony wzorzec. Chory czuł lub zapadał w drzemkę, następnie miał widzenie Matki Bożej lub innej postaci, a na koniec powracał do pełni sił. Widzenie niekiedy poprzedzała modlitwa o uzdrowienie, jak pokazało świadectwo pewnego anonimowego człowieka z Podrzecza pod Gostyniem, który przez dwadzieścia lat pozostawał niemy. Ów człowiek pasąc świnie, obserwował pielgrzymów zmierzających do sanktuarium. Jak zanotował autor *Prospektu*, gorące modlitwy oraz pragnienie sławienia na głos imienia Matki Bożej sprowokowały nadprzyrodzoną interwencję. Mężczyzna zobaczył postać dziecka, które uleczyło go poprzez dotyk, a następnie nakłoniło do wyartykułowania prośb (1669 r.)¹⁰⁴. Uzdrowienie podczas widzenia na jawie lub we śnie stanowiło po części nawiązanie do *sacrum* miejsca. Obie formy zakładały przecież bezpośredni kontakt z cudotwórczym obrazem lub z postacią Matki Bożej¹⁰⁵.

Chorym nieczęsto objawiała się Matka Boska w dorosłej postaci. W *Prospekcie* zanotowano takich przypadków najmniej¹⁰⁶. Równie rzadko łąsce towarzyszyło widzenie samego obrazu Matki Bożej (1673 r.)¹⁰⁷. Dla odmiany w sporej części relacji zapisano, że proszący mieli widzenie prawdopodobnie Maryi jako dziecka, o czym przekonali się m.in. wspomniany człowiek z Podrzecza (1669 r.), Mateusz Oberski (1677 r.), pewna Jadwiga z Gierlachowa (1681 r.) oraz Marcin Wronka z Poznania (1687 r.). Z kolei Adamowi Kuberce (1683 r.) oraz Bartłomiejowi Kociembowiczowi (1694 r.) ukazał się Filip Neri¹⁰⁸.

Odnotowane w *Prospekcie* gesty dziękczynne można podzielić na trzy grupy: ogłoszenie cudu, msza i modlitwa dziękczynna. W przypadku omawianego sanktuarium i obrazu wyznaczenie okoliczności zdarzenia mirakularnego stanowiło najczęstszą praktykę i co oczywiste wiązało się z koniecznością peregrynacji na Świętą Górę. Ogłoszenie cudu przed komisją było

¹⁰⁰ Surmatowski (ks.). 1726, s. 18–20.

¹⁰¹ Tamże, s. 76–77.

¹⁰² Tamże, s. 248, 183, 284.

¹⁰³ Forstner D. 1990, s. 43–44, 46–48.

¹⁰⁴ Surmatowski (ks.). 1726, s. 39–40.

¹⁰⁵ Por. Witkowska A. 1984a, s. 222.

¹⁰⁶ Surmatowski (ks.). 1726, s. 17, 33.

¹⁰⁷ Tamże, s. 136.

¹⁰⁸ Widzenie Matki Bożej: tamże, s. 102, 139–140, 148–149; widzenie Filipa Neri: tamże, s. 310, 312.

powinnością samych uzdrowionych, nie zaś ich bliskich¹⁰⁹. Do wyjątków należały przypadki osób, które zmarły, zanim zebrała się komisja. Pewien Jan, mieszczanin gostyński, złożył zeznanie w imieniu wspomnianego pana Krzyżanowskiego (1511 r.)¹¹⁰. Osobną grupę stanowiły uzdrowione dzieci, które zanoszono lub przyprowadzano do sanktuarium, by zaświadczyły obecnością o cudzie¹¹¹. Niekiedy zeznanie poprzedzała spowiedź pielgrzymów oraz przystąpienie do komunii¹¹².

Zaniechanie powyższego obowiązku wieńczył nawrót choroby¹¹³. Ten dydaktyczny walor dostrzec można chociażby w relacji Reginy i Tomasza, których pięcioletnia córka odzyskała wzrok. Rodzice nie pospieszyli do sanktuarium, aby zaświadczyć o doznanej łasce, na skutek czego dziewczynka zaczęła ponownie odczuwać dolegliwości (1679 r.)¹¹⁴. Swoistym rekordzistą okazał się osiemdziesięcioletni Mateusz ze wsi Turew, który także zaniewidział. Mężczyzna trzykrotnie zanosił modły o uzdrowienie najpierw do innych „Cudownych Obrazów”, a następnie do Matki Bożej Świętogórskiej. Za każdym razem tracił zdolność widzenia właśnie z powodu nieogłoszenia cudu. Dopiero gdy zaświadczył o nadprzyrodzonej interwencji, jego uzdrowienie okazało się trwałe (1676–1677 r.)¹¹⁵. Nietrudno zauważyć, że w tym świadectwie ponownie mamy do czynienia z symboliką Biblii. Mateusz został trzykrotnie uzdrowiony, ponieważ nie ogłosił cudu i tym sposobem wyparł się interwencji Matki Bożej. Analogicznie święty Piotr wyrzekł się trzykrotnie Chrystusa. Z drugiej strony to trzykrotne przywrócenie mężczyźnie wzroku odnosiło się do wspomnianego znaczenia samej cyfry i świadczyło o konieczności ogłoszenia łaski¹¹⁶.

Zaniechanie tej powinności kończyło się w ekstremalnych przypadkach śmiercią osoby wcześniej uzdrowionej. Do relacji wspomnianego Mateusza ze wsi Turew dołączono opis losów młodzieńca Grzegorza, który wpiery został przywrócony do pełni sił dzięki interwencji Matki Bożej Świętogórskiej, a ponieważ pożałował pieniędzy na wotum, po kilku dniach zmarł. Ten skrajny przykład pokazuje, że być może istotne były przyczyny braku zeznania, które wpływały na rodzaj kary. Zaniechanie Grzegorza wiązało się z jego wątpliwą kondycją moralną i było wynikiem skąpstwa oraz skłonności do nadużywania alkoholu, albowiem chłopak miał wyznać: „będziemi powiada diabał; za coźbym pił” (1676–1677 r.)¹¹⁷.

W źródle sporadycznie wspomniano o mszy oraz modlitwie dziękczynnej przed cudownym obrazem¹¹⁸. Warto dodać, że sama modlitwa, zarówno prośzalna, jak i dziękczynna, nie zawsze przybierała formę obowiązującą w liturgii. Obok Litanii do Najświętszej Maryi Panny oraz pacierzy zanotowano samodzielnie formułowane prośby, które zanoszono na głos lub po cichu¹¹⁹. Uznaną praktyką były także westchnienia lub błagalne okrzyki¹²⁰.

Oddzielnie należy potraktować wota, które stanowiły materialny „warunek kontraktu zawieranego przez chorego bądź jego bliskich”¹²¹. W *Prospekcie* odnotowano wota srebrne, które na ziemiach polskich zyskały największą popularność w XVIII w., a licznie występowały

¹⁰⁹ Tamże, s. 32, 37, 40, 45, 52, 58–59, 62, 67, 76, 87, 97, 99–100, 114–115, 134, 140, 188, 209, 270, 311.

¹¹⁰ Tamże, s. 62.

¹¹¹ Tamże, s. 188.

¹¹² Tamże, s. 22, 40, 67, 87, 99–101, 114–115, 140, 209, 311.

¹¹³ Szerzej na temat „cudu-kary” oraz genezy tegoż: Witkowska A. 1984a, s. 214–215.

¹¹⁴ Surmatowski (ks.). 1726, s. 26–28.

¹¹⁵ Tamże, s. 16–18.

¹¹⁶ Por. Forstner D. 1990, s. 43–44.

¹¹⁷ Surmatowski (ks.). 1726, s. 18.

¹¹⁸ Tamże, s. 21, 135–136, 285–286.

¹¹⁹ Tamże, s. 27, 79, 92–93, 116, 120, 159, 192.

¹²⁰ Por. Kowalski P. 1994, s. 175.

¹²¹ Por. Jagła J. 2004, s. 74–75.

już w stuleciu wcześniejszym, co należy łączyć z religijnością sarmacką¹²². W księdze opisano głównie wota dziękczynne, a rzadziej proszalne¹²³. Ta uwaga korespondowała z ogólnymi tendencjami pielgrzymkowymi, albowiem od schyłku średniowiecza obserwowano przewagę pielgrzymek dziękczynnych nad błagalnymi¹²⁴. Najlicniejszą grupę wotów odnotowanych w *Prospekcie* stanowiły tabliczki ofiarowane przez samych uzdrowionych lub przez rodziców ocalonych dzieci¹²⁵. Warto dodać, że tej formie dziękczynienia towarzyszyły często inne praktyki jak np. ogłoszenie doznanej łaski¹²⁶. Znana jest także kondycja społeczna osób składających srebrne wota. W większości pochodziły one ze stanu szlacheckiego¹²⁷ a tylko nieliczni pielgrzymi reprezentowali mieszczaństwo¹²⁸.

Osobną grupę stanowiły wota-organy także w większości wykonane ze srebra¹²⁹. Ich symbolika z jednej strony nawiązywała do określonej choroby lub precyzyjnie chorej części ciała, z drugiej natomiast tym sposobem manifestowano uleczenie konkretnego organu¹³⁰. Pokazuje to przypadek szlachetnego Jakuba Domaradzkiego, który cierpiał na ból zębów (1678 r.) oraz relacja wspomnianego jegomościa Marcina Szoldrskiego, któremu „od zdrapania małej krosteczki na nodze, piekielny się ogień w niey zaiął” (XVII w.)¹³¹. Uzdrowiony Jakub ofiarował srebrne zęby, a uleczony Marcin nogę wykonaną z tego szlachetnego metalu¹³².

Twarze wotywnie należały do znaków, które spotyka się sporadycznie, a ponadto umykają one jednoznacznej interpretacji¹³³. W *Prospekcie* wzmiankowane wotum wymieniono tylko raz. W 1682 r. Jadwiga z Gostynia utraciła zdolność widzenia. Jej ojciec Wojciech przyprowadził ją do sanktuarium i polecił Matce Bożej Świętogórskiej. Przedtem Wojciech ulepił z wosku twarz dziewczyny i kiedy Jadwiga wzięła ją do rąk, „zaraz przeziierać poczęła, y iuż Hostyą pod czas Elewacyi podniesioną poznawać”¹³⁴. Czy wotum Jadwigi symbolizowało chorobę oczu jako organu, który jest jedną z części twarzy? Wydaje się to wątpliwe, tym bardziej, że badania pokazały istnienie osobnej grupy wyobrażeń oczu (w *Prospekcie* takich nie odnotowano)¹³⁵. Sądzę, że świadectwo dziewczyny należy prawdopodobnie łączyć z intencją uzdrowienia oraz

¹²² Bystron J.S. 1976, s. 308–309; Olędzki J. 1967, s. 69; Jagla J. 2009, s. 84.

¹²³ Terminologię związaną z wotami proszalnymi oraz dziękczynnymi a także ich znaczenie omówili m.in.: Olędzki J. 1989, s. 147; Jagla J. 2004, s. 74–76, która przyjrzała się także genezie darów wotywnych, zob. teźże 2011, s. 259–263; por. Kowalski P. 1994, s. 185.

¹²⁴ Witkowska A. 1995, s. 15.

¹²⁵ Surmatowski (ks.). 1726, s. 50, 120, 151, 183, 272–273; na temat wykonania dekoracji wotów Olędzki J. 1967, s. 71–73.

¹²⁶ Surmatowski (ks.). 1726, s. 120, 151.

¹²⁷ Tamże, s. 49–50, 119–120, 272–273.

¹²⁸ Tamże, s. 150–151; obserwacja ta jedynie pozornie koliduje z poglądami Jacka Olędzkiego, który poddał analizie wota srebrne pochodzące z kilkunastu sanktuariów i zanotował zaangażowanie przedstawicieli wszystkich warstw. Dodajmy, że studia J. Olędzkiego zostały przeprowadzone w skali makro, a w samym *Prospekcie*, który jest podstawą badań szczegółowych, odnotowano zaledwie kilka wotów srebrnych. Te wota jako podstawa badań szczątkowych nie pozwoliły na podobne uogólnienia, Olędzki J. 1967, s. 73–75, 77–80.

¹²⁹ Znaczenie wotów przedstawiających organy omówił m.in. Olędzki J. 1973, s. 16.

¹³⁰ Jagla J. 2009, s. 166.

¹³¹ Surmatowski (ks.). 1726, s. 81.

¹³² Tamże, s. 37–38, 80–81.

¹³³ Zdaniem Jowity Jagli, twarze lub głowy wotywnie odnosiły się do konkretnego schorzenia lub dolegliwości (m.in. choroby psychicznej, rany, bólu zlokalizowanego w głowie albo w twarzy); symbolizowały intencję, myśli, pragnienia; obrazowały postawę proszącego, który „staje z Bogiem twarzą w twarz, oznajmia: «widzę Cię, myślę o Tobie — pomyśl więc o mnie, zauważ mój problem»”. Badaczka powołała się także na studia J. Olędzkiego, który połączył wspomnianą grupę przedstawień wotywnych z prośbami o potomstwo. Taka klasyfikacja okazała się możliwa dzięki napisom umieszczonym na odwrocie twarzy, Olędzki J. 1973, s. 12; Jagla J. 2009, s. 172; teźże 2011, s. 262.

¹³⁴ Surmatowski (ks.). 1726, s. 28–29.

¹³⁵ Jagla J. 2009, s. 186–192.

postawą osoby stojącej przed Bogiem i błagającej o odwzajemnienie uwagi, na co dodatkowo mógł wskazywać opisany gest trzymania woskowej twarzy podczas nabożeństwa.

Osoby zamożne i szlachtetnie urodzone ofiarowały niekiedy gotówkę zamiast wotum. Stefan Czerniechowski, dworzanin Rafała Leszczyńskiego, krajczego koronnego, podarował sanktuarium dwadzieścia trzy złote (1680 r.)¹³⁶. Z kolei osoby uboższe oraz wywodzące się ze stanu chłopskiego składały w ofierze wota woskowe¹³⁷. Obserwacja ta koresponduje z ogólną tendencją, albowiem dary woskowe składane przez chłopów stały się powszechnym zjawiskiem już w XV i XVI w.¹³⁸ W księdze odnotowano głównie świece i jeden woskowy wieniec¹³⁹.

Analiza *Prospektu* ujawniła szcztątkowy obraz stanu zdrowia mieszkańców Wielkopolski. Autor w jeszcze mniejszym stopniu niż inni twórcy ksiąg cudów i łask koncentrował się na obrazie klinicznym chorób¹⁴⁰. W relacjach podawano bardzo często jeden objaw niespecyficzny lub wspominano o bliżej niezidentyfikowanej ciężkiej chorobie. Sporadycznie wskazywano konkretną jednostkę chorobową jak m.in. epilepsja, kołtun, czy ospa. Specyfika *Prospektu* wymusiła także wąski zasób informacji na temat stosowanych medykamentów i terapii. W omawianym okresie popularne okazały się rozmaite wódki, okłady, zabiegi chirurgiczne, a także egzorcyzmy, którym poddawano epileptyków. Żywotność egzorcyzmów była związana z ciągłą wiarą w nadprzyrodzony charakter choroby.

Prospekt ujawnił również zaangażowanie medyków w proces leczenia oraz ich bezradność. Niektórzy chorzy domagali się pomocy najpierw od lekarzy, a dopiero gdy ich działania okazały się bezowocne lub gdy odmawiali kuracji, szukali cudownego remedium na Świętej Górze. Wspomniany brak skuteczności cyrulików i oferowanych przez nich terapii należy w tym przypadku łączyć nie tyle ze specyfiką nowożytniej medycyny, ile z charakterem samego źródła, w którym, jak mniemano, oczekiwano wybawienia z sytuacji beznadziejnych.

Omawiany materiał źródłowy okazał się wartościowy poznawczo przede wszystkim w odniesieniu do relacji rodzinnych i społecznych oraz praktyk wotywnych. W szeroko rozumianą pomoc chorym angażowali się nie tylko bliżsi i dalsi krewni, ale także osoby obce: przedstawiciele lokalnej społeczności oraz osoby duchowne. Z jednej strony wsparcie to obejmowało opiekę podczas choroby oraz zainteresowanie stanem osoby cierpiącej, z drugiej natomiast praktyki wotywnie, które miały sprowokować zdarzenie mirakularne lub były aktem dziękczynnym. Analiza *Prospektu* pokazała, że wiernych uczulano przede wszystkim na konieczność ogłoszenia cudu, co zawsze wymuszało peregrynację do sanktuarium. W związku z tym sama pielgrzymka była częstą formą dziękczynienia wśród uzdrowionych. Do pozostałych aktów proszalnych i dziękczynnych należała modlitwa, udział we mszy świętej oraz wota, w tym nieczęsto spotykana w innych miejscach kultu twarz wotywna, która w przypadku świętogórskiego sanktuarium miała charakter proszalny.

Autor *Prospektu* zastosował wiele zabiegów, które nieobce były innym autorom ksiąg cudów i łask. Wspomnianemu akcentowaniu obowiązku wyznania cudu towarzyszyły exempla, w których wskazano na bardzo ścisłą korelację między zaniechaniem a karą. Opis okoliczności niedotrzymania warunków umowy, którą chory zawierał niejako z siłą wyższą, był niekiedy

¹³⁶ Surmatowski (ks.). 1726, s. 91.

¹³⁷ Na temat genezy wotów woskowych Olędzki J. 1960, s. 3–5.

¹³⁸ W literaturze przedmiotu łączono to z poprawą kondycji ekonomicznej tej grupy oraz właściwościami wosku, który nie wymagał przy obróbce specjalistycznych narzędzi. Z kolei stopniowy kres tego obyczaju nastąpił w stuleciu XVIII, Witkowska A. 1984, s. 211; Olędzki J. 1960, s. 5–6; Jagła J. 2009, s. 81.

¹³⁹ Wieniec nawiązywał do starożytnej idei opasywania świętego miejsca lub ustalania granic. W praktyce wotywniej woskowy wieniec, który niejako „obejmuje” ciało proszącego, był „symbolicznym aktem zdjęcia z ciała choroby” poprzez gest „złożenia go [wieńca, M. D.-P.] w obszarze uświęconych mocy”, Surmatowski (ks.). 1726, s. 21, 36, 94, 150, 208; Jagła J. 2009, s. 55–57; tejsze, 2011, s. 264–265.

¹⁴⁰ Jak pokazały studia Jana Tyszkiewiczza, średniowieczne cuda świętych umożliwiły diagnozę wielu chorób, Tyszkiewicz J. 1981, s. 210–220.

wzbogacony o nawiązania do symboliki cyfr. Częste odniesienia do cyfry trzy lub rzadziej siedem, które spotykane są nie tylko w świadectwach „cudów-kar”, dowodziły m.in. doskonałości i komplementarności interwencji Matki Bożej Świętogórskiej. Z kolei odnotowana gradacja cudowności obrazów była zabiegiem, który z jednej strony dawał podstawę pracom komisji, z drugiej natomiast służył zwiększeniu zasięgu kultu.

Adres Autorki:

dr hab. Małgorzata Delimata-Proch

Instytut Historii UAM

ul. Umultowska 89d

61-614 Poznań

greta@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0002-7894-2589

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Surmatowski (ks.) 1726. *Prospekt Wesoły, Miłosiernych Oczu, Przenajświętszej Maryi, Na smutne ludzkiej niedoli przypadki, z Gory S. Gostynskiej, łaskawie obrocony. Albo zebranie cudow Przy Obrazie Najświętszej Bogarodzice Panny przed Gostyniem doznanych*, Poznań.

Opracowania

Biegeleisen Henryk. 1929. *Lecznictwo ludu polskiego*, Kraków.

Bystron Jan Stanisław. 1976. *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce*, t. I, Warszawa.

Cukierska Agata. 2014. *Powiadają, że w Buczkowie, zwil się dziewczynie kołtun na głowie...*, [w:] *Plica Polonica*, red. S. Ruksza, A. Cukierska, Bytom, s. 17–26.

Delimata-Proch Małgorzata. 2017. *Wypadki losowe oraz inne „wielkie niebezpieczeństwa” w świetle księgi cudów i łask Matki Bożej Świętogórskiej (XVI–XVIII w.)*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, R. LXV, nr 1, s. 3–18.

Estreicher Karol. 1977. *Bibliografia Polska 3. Obejmująca druki stuleci XV–XVIII w układzie alfabetycznym*, t. XIX, Warszawa.

Forstner Dorothea OSB. 1990. *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa.

Fridrich Alojzy. 1903. *Historie cudownych obrazów Najświętszej Maryi Panny w Polsce*, t. I, Kraków.

Gieysztor Aleksander. 2006. *Mitologia Słowian*, wstęp K. Modzelewski, posł. L. P. Słupecki, oprac. A. Pieniądz, Warszawa.

Jackowski Antoni. 1995. *Rozwój pielgrzymek w Polsce*, [w:] *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*, red. A. Jackowski, Kraków, s. 13–44.

Jagła Jowita. 2004. *Boska Medycyna i Niebiescy Uzdrzawcy wobec kalectwa i chorób człowieka*, Warszawa.

Jagła Jowita. 2009. *Wieczna prośba i dziękczynienie. O symbolicznych relacjach między „sacrum” i „profanum” w przedstawieniach wotywnych z obszaru Polski Centralnej*, Warszawa.

Jagła Jowita. 2011. *Gest wotywny. Ze starożytnych sanktuariów do chrześcijańskich świątyni i średniowiecznej ikonografii*, [w:] *Antyk, prawda i fałsz w średniowieczu*, red. J. Kowalski, T. Ratajczak, Poznań, s. 259–270.

Jaromin Henryk. 1970. *Zarys historii Kongregacji Oratorium św. Filipa Neri w Polsce (1668–1968)*, „Nasza Przeszłość”, t. XXXII, s. 5–143.

Klonder Andrzej. 1989. *Napoje fermentacyjne w Prusach Królewskich w XVI–XVII wieku*, Wrocław.

Kowalski Piotr. 1994. *Prośba do Pana Boga. Rzecz o gestach wotywnych*, Wrocław.

Lachs Jan. 1936. *Krakowski cech chirurgów (cyrulików) r. 1477–1874*, Lwów.

- Lempicki Stanisław. 1952. *Renesans i humanizm w Polsce. Materiały do studiów*, Warszawa.
- Łukasiewicz Dariusz. 1996. *Warkocz znad Wisły. Pruski stereotyp brudnej Polski czy prawda historyczna?*, „Medycyna Nowożytna. Studia nad Historią Medycyny”, t. II, nr 2, s. 83–104.
- Łukasiewicz Józef. 1858. *Opis historyczny kościołów parochialnych w dawnej diecezji poznańskiej*, t. II, Poznań.
- Magowska Anita. 2011. *Życie codzienne poznańskich lekarzy i chirurgów na przełomie XVI i XVII w. w świetle pośmiertnych spisów ruchomości*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, R. XLIX, nr 2, s. 139–148.
- Moszyński Kazimierz. 1967. *Kultura ludowa Słowian*, t. II, cz. 1, Warszawa.
- Nowakowski (z Sulgostowa) Wacław. 1902. *O cudownych obrazach w Polsce Przenajświętszej Matki Bożej. Wiadomości historyczne, bibliograficzne i ikonograficzne*, Kraków.
- Nowosielska Elżbieta. 2015. *Epilepsja w Rzeczypospolitej w XVII–XVIII w.*, [w:] *Wśród córek Eskulapa. Szkice z dziejów medycyny i higieny w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku*, red. A. Karpiński, cz. 2, Warszawa, s. 219–257.
- Olędzki Jacek. 1960. *Wota woskowe ze wsi Brodowe Łąki i Krzynowłoga Wielka*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. XIV, nr 1, s. 3–22.
- Olędzki Jacek. 1967. *Wota srebrne*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. XXI, nr 2, s. 67–92.
- Olędzki Jacek. 1973. *Wota lwowskie*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. XXVII, nr 1, s. 5–29.
- Olędzki Jacek. 1989. *Świadomość mirakularna*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. XLIII, nr 3, s. 147–157.
- Piotrowski Wiktor. 1996. *Medycyna polska epoki kontrreformacji (1600–1764)*, Jawor.
- Piotrowski Wiktor. 1997. *Polska medycyna oświeceniowa*, Jawor.
- Sokół Stanisław. 1957. *Historia gdańskiego cechu chirurgów 1454–1820*, Wrocław.
- Szumowski Władysław. 1961. *Historia medycyny*, Warszawa.
- Tyszkiewicz Jan. 1981. *Człowiek w środowisku geograficznym średniowiecznej Polski*, Warszawa.
- Tyszkiewicz Jan. 1983. *Ludzie i przyroda w Polsce średniowiecznej*, Warszawa.
- Völker Arina, Skrobaccki Andrzej. 1980. *Lekarz olsztyński Joachim Kornalewski i jego rozprawa o kołtunie z 1897 roku*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie”, nr 2, s. 155–167.
- Witkowska Aleksandra. 1984a. *Kulty pątnicze piętnastowiecznego Krakowa. Z badań nad miejską kulturą religijną*, Lublin.
- Witkowska Aleksandra. 1984b. *Kult jasnogórski w formach pątniczych do połowy XVII wieku*, „Studia Claromontana”, t. V, s. 148–165.
- Witkowska Aleksandra. 1995. „*Peregrinatio religiosa*” w średniowiecznej Europie, [w:] *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, red. H. Manikowska, H. Zaremska, Warszawa, s. 9–16.
- Zakrzewski Andrzej. 1995. *Pielgrzymka i folklor pątniczy w świetle siedemnastowiecznych „przewodników” do Jasnej Góry Częstochowskiej*, [w:] *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, red. H. Manikowska, H. Zaremska, Warszawa, s. 210–220.

DISEASES IN THE LIGHT OF THE BOOK OF MIRACLES AND GRACES
OF OUR LADY OF ŚWIĘTA GÓRA (16TH–18TH CENTURY)

The article analyses the health condition of the inhabitants of Greater Poland between the 16th and the 18th c. on the basis of *Prospekt Wesoly, Milosiernych Oczu, Przenayświętszey Maryi, ... z Gory S. Gostynskiey*, i.e. the book of miracles and graces of Our Lady of Święta Góra. The time frame of the analysis is correlated with the period covered by the book, which includes testimonies considered by the committee working in 1726. The accounts recorded in the book rarely allowed for identifying particular diseases. The author's mentions indicate that some pilgrims had epileptic seizures or plica.

Prospekt... mentions interventions of barber-surgeons; due to the character of the document the records are very general, still there are some data on barbers' helplessness and on treatments or medication they applied. The book is also a valuable source of data concerning social and family relations, since it shows that the people closest to those suffering from diseases, e.g. mothers, fathers, husbands or wives, supported them and were engaged in votive practices.

Beseeching and thanksgiving practices included a pilgrimage, a mass and prayer. A pilgrimage was connected with the necessity to announce a miraculous occurrence. Apart from that, votive offerings were brought (silver tablets and silver representations of body parts), which usually symbolized the body part that had been cured; they were usually offered by affluent people of noble birth.

Translated by
Izabela Szymańska