

Modlitwa ludowa

Magdalena Zowczak

Człowiek przemawia do Boga, wykorzystując wzory stworzone przez kulturę religijną; są one jednym z najcenniejszych źródeł jej poznania. Jednak modlitwy „ludowe” analizowano w literaturze etnograficznej przede wszystkim – jeśli nie jedynie – jako wyraz postawy magicznej (Siarkowski, 1879; Udziela, 1889; Bystroń, 1980; Stomma, 1986). Koncentracja na tym aspekcie kultury religijnej była nie tylko wynikiem poszukiwania egzotyki wsi, rodzimej, archaicznej *primitive culture*, lecz również przejęcia stereotypu katolicyzmu ukształtowanego przez przedstawicieli innych wyznań i przypisania go jednej warstwie społecznej. Do takiej stereotypizacji przyczynili się m.in. William Thomas i Florian Znaniecki opracowaniem dotyczącym postaw religijnych zawartym w monografii *Chłop polski w Europie i Ameryce*. Dokonana w nim rzetelna analiza dziewiętnastowiecznych materiałów zebranych przez Kolberga, a także zaczerpniętych z czasopism etnograficznych, obarczona jest dość istotną wadą. Rytuály i wierzenia religijne zostały uporządkowane według przejrzystego schematu ewolucyjnego: od animizmu poprzez animizm i magię po mistycyzm, czyli „związek jednostki z Bogiem, znajdujący swój wyraz w postawach miłości, osobistym podporządkowaniu, dążeniu do samodoskonalenia się i do życia wiecznego z Bogiem”. Przeciwwstawienie magii i mistyki, skądinąd słuszne, nabiera tu cech swoistej chronologii. Chłop prezentuje głównie postawę magiczną, jest bowiem człowiekiem praktycznym. „Oznaką braku mistycyzmu jest absolutna ortodoksyjność chłopów”, który „poza kościołem nigdy nie wyobraża sobie siebie w żadnym bezpośrednim stosunku z bóstwem. Pod tym względem różni się skrajnie od chłopów rosyjskiego”. Przejawy mistycyzmu są „przypadkowe” (1976 : 227). W charakterystyce tej, powtarzanej w ogólnym zarysie przez późniejszych badaczy, wyraźnie można wy-czuć nie tylko nastawienie ewolucyjne, ale i preferencje protestanta, który krytycznie komentuje formy kultu przyjęte na gruncie tradycji katolickiej. Czyż bowiem przytoczona wyżej definicja mistycyzmu nie odnosi się do religijności we właściwym tego słowa znaczeniu? I dlaczego ortodoksja miałaby ją uniemożliwiać?

Także Stefan Czarnowski w cennym i do dziś podstawowym studium o kulturze religijnej „wiejskiego ludu polskiego” wskazuje jako jej cechy charakterystyczne „naiwny sensualizm pomieszany z rytualizmem magicznego charakteru”. W polskim środowisku chłopskim porwy mistyczne przejawiają się „znacznie rzadziej i na ogół z dużo mniejszą intensywnością niż u chłopów rosyjskiego lub u wielu ludów zachodnich”, o czym świadczyć ma niemal całkowity brak sekt (1958 : 89-90). Tym razem, jak się zdaje, zaważyły sympatie uczonego agnostyka dla indywidualizmu, umacniając stereotyp „ludowej” religijności jako *rytualnej, magicznej i sensualistycznej*. To ostatnie, wprowadzone przez

Czarnowskiego określenie, nie zostało jednak przezeń precyzyjnie wyjaśnione. Jeden z głównych przykładów sensualizmu to według tego autora kult cudownych wizerunków, które „dla ludu naszego są czymś więcej niż wizerunkami. Są symbolami w znaczeniu najbardziej dosłownym, tj. przedmiotami mającymi udział w naturze wyobrażanej postaci i postać tę streszczającymi” (1958:91). Brzmi to jak swoiste określenie ikony, która „nie jest po prostu przedstawieniem malarskim o świętej treści, ale jest czymś więcej niż przedstawienie (...) jest miejscem pełnej łaski obecności, jakby objawienia Chrystusa (a także Bogurodzicy i świętych)” (Bułgakow, 1992 : 156). Trudno zgodzić się z tezą, iż dla katolika nieludowego obraz przedstawiający np. Chrystusa czy choćby św. Antoniego miałby być przedmiotem jak każdy inny. Także przypisywanie chłopom polskim postaw bardziej zrytualizowanych i, co za tym idzie, magicznych niż rosyjskim nie jest uprawnione ani w świetle źródeł dziewiętnastowiecznych, ani współczesnych. Jeśli zaś chodzi o mistykę, jest to termin zbyt wieloznaczny, aby posługiwać się nim bez dodatkowych ustaleń. Gdyby go odnosić do doświadczenia religijnego w ogóle (jak wydają się czynić Thomas i Znaniecki), to nie ma żadnego powodu, by lokalizować je wyłącznie poza murami kościoła i czynić zarzut z ortodoksji. Gdyby zaś uznać, iż mistycyzm oznacza specyficzny typ doświadczenia religijnego (można np. typologicznie przeciwstawić zjednoczenie mistyczne spotkanie numinotycznemu z osobowym, zewnątrz-światowym Bogiem (Barbour, 1984:102), to trzeba zauważyć, że bywa on z dość oczywistych powodów traktowany z rezerwą na gruncie różnych tradycji religijnych. Na przykład „judaizm nie jest w istocie religią mistyczną” – pisze Alan Unterman; „proroctwa biblijne są w gruncie rzeczy czymś zupełnie odmiennym od przeżyć mistycznych, chociaż istnieje między nimi tyle podobieństw, że mylono jedno z drugimi, co szczególnie zdarzało się właśnie mistykom. Źródło ich odmienności leży w tym, że o ile przeżycie mistyczne odbiera człowiek jako przedarcie się do poziomu rzeczywistości istniejącej poza zwykłym światem form i rzeczy, to w wizji proroczej doświadcza się przenikania wyższej rzeczywistości do naszego życia codziennego” (1989:115).

Niewątpliwie wszystkie religie uniwersalne znają oba typy doświadczeń, można więc mówić raczej o przewadze któregoś z nich na gruncie określonej tradycji. Rzecz w tym, że nasze opracowania posługują się terminem *mistycyzm* w sposób wartościujący, nie precyzując, co właściwie się za nim kryje. Podobny kłopot pojawia się w związku z sensualizmem. Kolejni badacze wskazują jako jego przykłady np. to, iż dzwonek loretański jako środek odwracania piorunów występuje współrzędnie z bocianem, którego zaprasza się do uścielenia gniazda na strzesze, aby ją osłonił od ognia niebieskiego (Czarnowski, 1958:87); że jeśli święty ma



Pietà, wyk. Antoni Mickiewicz

sprawować opiekę nad jakąś sferą rzeczywistości, musi mieć z nią bezpośredni kontakt, a więc figury św. Jana Nepomucena ustawiano nad rzekami; że wizerunki odziewa się w sukienki, składa im wota, a w kapliczkach – dary (Tomicki, 1981:45). Ale przecież są to przykłady myślenia symbolicznego, a prezentowane przez nie zasady podobieństwa i kontaktu obowiązują zarówno w przypadku postaw magicznych, jak religijnych. Sensualizm w znaczeniu słownikowym oznacza wszak, iż „treść świadomości stanowią wrażenia zmysłowe”, „nie ma nic w umyśle, czego by nie było w zmysłach”; w dosłownym rozumieniu wyklucza zatem w ogóle wiarę w rzeczywistość nadnaturalną. Nie chodzi jednak przecież o przypisywanie chłopom postawy czysto empirycznej, lecz raczej o przewagę zmysłów nad duchem (?), a może nad postawą racjonalną, skoro Ludwik Stomma zauważa, że chłopci nie potrafią wyobrazić sobie dziejów ewangelicznych „na tle pustynnych piasków, egzotycznych gajów oliwnych czy w cieniu piramid” (Stomma, 1986:216). A jednak właśnie temu autorowi zawdzięczamy wnikliwą uwagę dotyczącą istoty sensualizmu, czyli pojęcia skonstruowanego przez badaczy dla „ludu” (i to szczególnie „polskiego”): jest on odwrotnością sakralizacji najbliższego otoczenia, *orbis interior*. „Ten niewątpliwie naiwny i niejednokrotnie deprecjonowany sensualizm ludowy legł jednak, mimo wszystkich swoich ograniczeń, u podstaw specyficznego bodaj dla ziem północnośląskich typu niezwykle głębokiej i autentycznej wrażliwości religijnej”, konstatował Stomma (1979:138; 1986:218–219). Nie potrafię wprawdzie ocenić zasięgu geograficznego, ale wniosek ten jest moim punktem wyjścia dla próby ukazania owej odwrotnej strony sensualizmu. Chociaż bowiem prawdą jest, że etnograf nie dysponuje narzędziami, które umożliwiłyby zbadanie głębi religijnego doświadczenia, to jednak może wskazać różne sposoby funkcjonowania, a co za tym idzie – różne możliwości interpretacji tekstów w obrębie tej samej kultury. Modlitwy „drugiego obiegu”, czy też domowe, które przetrwały pomimo co najmniej niechętniej postawy Kościoła i, ogólnie rzecz biorąc, poza nim, wydają się właściwym przedmiotem dla przedstawienia ich zróżnicowanych znaczeń.

Ludwik Stomma przeciwstawia analizowane przez Jana S. Bystronia i zebrane przez Franciszka Kotulę tzw. modlitewki, czyli oparte na motywach katolickich zamówienia magiczne modlitwom ludowym *sensu stricto*, którymi zajmował się – według tego autora – jedynie Seweryn Udziela (1986:205). Rzecz w tym, że są to te same teksty. Pomyłka jest jednak znacząca, ponieważ metoda strukturalna nie dostarcza narzędzi dla odróżnienia postaw magicznych od religijnych; toteż autor przenikliwej uwagi na temat sensualizmu nader pobieżnie potraktował problem sakralizacji *orbis interior*. Fragmenty „modlitewek” cytuje on wyłącznie jako przykłady schematów działań magicznych (1986:162, 177). Z podobną intencją dokonał analizy językowej dużego zbioru tekstów Jan M. Kasjan; formuły o wyraźnych cechach modlitewnych określa on jako zamówienia legendowe, które odwołują się do świętego precedensu (1988:257). Czesław Robotycki twierdzi, iż cytowane przez Bystronia listy z nieba nie posługują się językiem religijnym i mają charakter „agitacyjno-magiczny”, są formą społecznej dydaktyki (1981:4).

Krzysztof Wrocławski interpretował serbską wersję *Listu z nieba* jako zaklęcie, które „sytuuje się w szeregu tekstów «ciemnych», wśród czarnej magii, szkodliwej dla jej adresatów, a w tym kontekście – konkluduje tenże autor – Chrystus, jako zaklinający, jawi się w groźnej dla ludzi roli «złego czarownika»” (1991:55). Wniosek ten dotyczy wprawdzie tekstu o wyjątkowo rozbudowanych wizjach kar i groźbach pod adresem grzeszników, niemniej jednak autor wypowiada go w kontekście innych – wschodnio- i południowośląskich *Listów*, koncentrując się na jednej tylko stronie ich przesłania (wszystkie bowiem zawierają błogosławieństwa pod adresem sprawiedliwych).

Najważniejsze spośród współczesnych studiów nad modlitwą „ludową” wydają mi się prace Jacka Olędzkiego, który dokumentował wielość jej form oraz różnorodność gestów modlitewnych – od wotów poprzez dzieła ludowych rzeźbiarzy aż po jamki pokutne drążone w murach kościelnych – dostrzegając w nich, obok innych aspektów, wyraz „świadomości mirakularnej” (1962; 1967; 1976; 1989; 1991:320-325).

Prawdą jest, iż modlitwy ludowe są zarazem formułami magicznymi, a przynajmniej mają cechy magicznych zamówień. Dzieje się tak zarówno ze względu na charakter ustnego przekazu, który wykorzystuje środki mnemotechniczne i nadaje słowom swoisty byt, jak i z powodów, jakie nazwałabym mistycznymi (w znaczeniu techniki, której celem jest bezpośrednio doświadczenie religijne). Szczególną właściwością modlitwy ludowej jest bowiem uprawomocnienie jako tekstu świętego poprzez odwołanie się bezpośrednio do źródła *sacrum*; dlatego jest ona najczęściej *słowami Pana Jezusa* bądź pisanym przezeń oświadczeniem *listem z nieba*. Czasem wywodzi się ją ze słów Matki Boskiej, toteż *Sen Najświętszej Panny* był często nazywany jej listem i, podobnie jak listy niebieskie, opatrywany nakazem przepisywania go dla bliźnich. Np. popularne w XVIII i XIX w. druczki dewocyjne nazywano *listami od Matki Boskiej* (Kunczyńska-Iracka, 1988:246), zaś współczesny tekst *Snu z Wileńszczyzny* zawiera zwrot: „kto ten list Twego snu czytać będzie”. Moc świętych słów wiąże się zatem bezpośrednio z ich nadnaturalnym pochodzeniem; jest to rozumiane dosłownie.

A potem jest takie słowa, jak Pan Jezus chodził kiedyś po świecie, dużo kogo uzdrawiał. Byli że ludzie i trędowaci, byli i takie, że choroba wielka mieli, i Pan Jezus ich uzdrawiał (...) no i te słowa zostali. Ot, zostali tam napisane, przepisane tam w książkach tych różnych. No i potem ludzie zaczęli jeden jednego, słowami tymi uzdrawiać ludzi. (...) Przypadki bywają takie, wot, kanwulsja bije. Ot, idzie człowiek, nieprzytomny robi się. Też zamawiają od tego. O, nawet i doktorzy nie pomagają, nie wiedzą co. No, a kto przyjdzie, zamówi na wodzie, wot patrzysz – pomaga. I dużo komu pomaga. (...) A to, musi, Pan Jezus tak zamawiał (Widze, 1996). Pan Jezus jak chodził na ziemi i on leczył modlitwami, modlił się. I Pan Jezus powiedział: «Kto będzie umiał te modlitwy i on będzie tak leczył». Zostawił dla ludzi na ziemi. No i które umieją te modlitwy od Pana Jezusa, ten pomówi te modlitwy i będzie leczył – (Widze, 1996).

Modlitwy-zamowy szeptane bywają często nad żywą wodą (czyli czerpaną ze źródła, nie gotowaną), którą chory pije albo się nią obmywa. Podobną nazwę stosuje Biblia dla wody stosowanej do oczyszczenia chorego (Ks. Kapł. 14,5). Żywy ogień rozpalali Huculi w *świątym weczer* z pomocą świda ogniowego; starali się go przez cały rok podtrzymać w piecu wierząc, iż odpędza zarazę (Schneider, 1896:207). Podobnie żywe, czyli święte słowa pochodzić muszą z samego źródła mocy.

Ze względu na swą cudowną moc boże słowa opatrzone są nakazem przekazywania ich innym ludziom, choć jedynie listy Jezusowe, będące swoistą interpretacją dekalogu, czynią to pod groźbą straszliwej kary boskiej. Z drugiej strony ów przekaz obwarowany bywa rozmaitymi warunkami, które mogą należeć już całkowicie do magicznego rytuału. Zamowy przekazuje się najstarszej bądź najmłodszej osobie w rodzinie, jednak młodziej od przekazującego, który traci po tym zabiegu moc leczenia. Przekazywanie przepisanych modlitw, np. *Snu Matki Boskiej*, odbywa się często w kościele, w trakcie mszy św., aby słowa miały właściwą moc. Podobnie według świadectw szesnastowiecznych fragmenty *Ewangellii*, które służyły później jako apotropaiony (np. początek *Ewangellii św. Jana*), przepisywano w kościele w trakcie ich odczytywania przez kapłana (Olszewski, 1997:56).

Ten sposób traktowania słów przetrwać mógł tylko w warunkach dominacji przekazu ustnego. Jest to jednak technika uzna-

wana w wielu tradycjach za najważniejszą dla edukacji religijnej, gdzie szczególną wagę przywiązuje się do bezpośredniego kontaktu ucznia z mistrzem, który aktualizuje uniwersalne przesłanie.

Zarówno przepisywanie *świętych słów*, jak przypisywanie im (także tym przepisany) nadnaturalnej mocy nie musi być jednak wyrazem postawy magicznej. Jest to zachowanie analogiczne do czci przejawianej nie tylko wobec cudownych wizerunków, lecz także ich kopii, rozpowszechnione w dawnej kulturze religijnej (Kunczyńska-Iracka, 1988: 245), również prawosławnej. W malarstwie ikonowym obowiązuje zasada wierności praobrazowi jako warunek „udziału wizerunku w świętości pierwowzoru” (Prasał, 1996: 6). Apokryficzna legenda o obrazie Chrystusa *nie ręką ludzką uczynionym*, lecz odbitym przez samego Zbawiciela na chuście, ma swój odpowiednik zachodni w postaci chusty świętej Weroniki. Ani Abgar, król Edessy, ani Weronika nie są postaciami historycznymi, jednak funkcjonują w uznanej przez Kościoły tradycji religijnej ze względu na znaczenie *prawdziwych wizerunków* Chrystusowego oblicza. Dawne legendy o cudownych obrazach, mówiąc o ich objawieniu się w koronie drzewa, przybyciu wodą bądź powietrzem, podkreślają zazwyczaj ich nadnaturalne pochodzenie. Pragnienie czerpania ze źródła *sacrum* nie jest oczywiście cechą kultury „ludowej”, chociaż w niej właśnie przetrwało najmniej zakłócone rozkwitem kultury druku i postaw empirycznych. Prawosławny teolog i malarz ikon powiada: „...podobnie jak swego rodzaju Boska dążność do połączenia się ze światem stworzonym czy też do zespolenia się z człowiekiem, który posiada Boski obraz i podobieństwo, tak ikona staje się w swym fundamentalnym znaczeniu środkiem i aktem zbawienia człowieka. W tym zawiera się jej właściwy sens. Cały kult ikon rodzi się z tajemnicy Boskiego Wcielenia i na niej się wspiera” (Krug, 1991: 82). „Potrzeba posiadania ikony wpływa z konkretności uczucia religijnego, któremu nie wystarcza sama tylko kontemplacja duchowa, ale poszukuje bezpośrednio, namacalnej obecności, co jest naturalne dla człowieka – istoty złożonej z duszy i z ciała (...)” (Bułgakow, 1992: 156-157). Kult ikon jest zatem postawą *stricte* religijną, pragnieniem i wyrazem uczestnictwa w *sacrum*. Czym różni się on od katolickiego kultu świętych obrazów, prezentowanego przez badaczy jako przykład „sensualizmu”? Innymi słowy, skoro w obu przypadkach mamy do czynienia z wiarą w prawdziwość obrazu, czym różni się *konkretne* uczucie religijne czciciela ikon od *sensualistycznej* czci cudownych wizerunków? Jest to także pytanie o postawę modlitewną, a nawet szersze: o typ kultury religijnej.

Wielu badaczy podkreślało wpływ Bizancjum na kulturę wschodnich terenów Polski; jeremiady księdza Skargi przeciw dyzunii odbijają napięcie między wyznaniem i walce o rząd dusz w Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Jerzy Kopeć CP, charakteryzując zwyczaje maryjne w XVI w., stwierdza, iż „przyznanie wyjątkowej rangi wizerunkom maryjnym w religijności polskiej należy wiązać z zapożyczoną w kręgu chrześcijaństwa wschodniego wyjątkową funkcją kultową obrazów jako konkretyzacji mocy bożej i palladium w walce z wrogiem zewnętrznym (nieprzyjacielem wiary) i wewnętrznym (szatanem) (...). Funkcja świętych wizerunków ujawnia się nie tylko w ich roli dewocyjnej i ilustracyjnej, zwłaszcza przez dokonującą się przez nie kerygmę wiary, ale przede wszystkim w doświadczalnej konkretyzacji możnego ciała Bożego. Tę ostatnią rolę chrześcijaństwo na Zachodzie wiązało bardziej z posiadaniem relikwii, podczas gdy w Polsce, gdzie relikwie były mniej dostępne, pod wpływem oddziaływania tradycji bizantyjskiej przeniesiono ją na obrazy, akcentując ich rolę kultową i dewocyjno-utylną na wzór ikony, jednak bez teologicznego zrozumienia wymowy tego świętego przedstawienia, wypracowanej przez chrześcijaństwo wscho-

dnie” (Kopeć, 1981/82: 137-138). Czy zatem owe braki teologiczne są wyrazem katolickiej tendencji do sensualizmu? I czy kult relikwii, praktykowany przecież i na Wschodzie, jest mniej „sensualistyczny”? Pozostawimy jednak przy wizerunkach, których religijne znaczenie to przede wszystkim wspomaganie „wysiłku wznoszenia się za pośrednictwem widzialnego obrazu do jego źródła – do niewidzialnego prototypu” (Krug, 1991: 82). Tym samym *prawdziwe* obrazy pozostają na granicy światów zmysłowego i duchowego, niczym okna, otwarte ku niebiosom. Podobna jest rola modlitwy, a apokryficzne „modlitewki” w swej często nieporadnej językowo formie, odtwarzane z trudem przez ludzi nie wyćwiczonych w technologii słowa, zachowują jednak ową podstawową funkcję religijną.

Zarówno funkcjonowanie *bożych słów*, jak i *prawdziwych* wizerunków dowodzi, iż pojęcia autentyku i kopii, oryginału i plagiatu tracą sens w kontekście religijnym. Schemat raz uznanego objawienia staje się własnością powszechną. Ważny jest przekaz, a twórca, podobnie jak biblijni prorocy, może się uważać jedynie za posłuszne narzędzie nadnaturalnej mocy. Spektakularnym przykładem takiej postawy jest pseudonimia jako zjawisko literackie zarówno w księgach biblijnych jak apokryfach. Badacze uznają, że wiąże się ona z beczasową koncepcją myśli żydowskiej, „która pozwalała przenikać epoki poprzez pokolenia”. Autor, pisząc w imieniu swego bohatera, uważał siebie za jego duchowego spadkobiercę i pragnął uzupełnić pierwotne przesłanie. Toteż izraelskiej pseudonimii „obce było tzw. pobożne fałszerstwo czy też świadome wprowadzanie w błąd czytelnika” (Rubinkiewicz, 1987: 14). Taka postawa funkcjonuje także w obrębie religijności zwanej ludową.

Potencjalnym źródłem bożych słów jest *Biblia*. Tymczasem cytowana rozmówczyni wspomniała, że są one zapisane w różnych ksiązkach. Trzeba tu poczynić zastrzeżenie dla specyfiki Wileńszczyzny, a zwłaszcza jej części białoruskiej, gdzie izolacja katolików i restrykcje wobec nich były znacznie poważniejsze i skuteczniejsze niż na Litwie. W Widzach, jeśli ktoś przyznaje się do czytania *Biblii*, to zazwyczaj „ruskiej”, czyli staroobrzędowej, pożyczonej od nastawnika bądź sąsiada, przy czym zazwyczaj nie jest jasne, czy nie był to jakiś inny tekst religijny. Dla tamtejszych katolików podstawowym źródłem tekstów pozostawały przez lata modlitewniki, ocalałe z wojennej pożogi; przetrwała też pamięć o *Bibliach* i *Sybillach*, czyli przepowiedniach o końcu świata. Obie nazwy są często całkowicie utożsamiane, prawdopodobnie właśnie ze względu na zawarte w nich wizje eschatologiczne, temat cieszący się szczególnym zainteresowaniem zarówno dawnej, jak i współczesnej wsi.

Co więcej, na gruncie tamtejszej kultury niejasny jest stosunek *Biblii* do tzw. *czarnej księgi*, często łączonej z czarownictwem. Jak powiadają, jest ona drukowana białymi literami na czarnym tle; połowa jej jest dobra, połowa zła. Ten, kto posiada sztukę jej czytania, dysponuje wielką mocą: niczym Salomoni służyć mu złe duchy. Kto jednak nie potrafi dać im stosownego zatrudnienia, ryzykuje życiem i duszą. Prawdziwy czarownik to taki, który potrafi *zrobić* i *odrobić*, np. przemienić mleko białe w czarne i przywrócić mu pierwotną barwę. Czarna księga ma zatem z etycznego punktu widzenia charakter ambiwalentny. Jest niebezpieczna w rękach złego człowieka bądź profana, przypadkowego czytelnika.

W słowach (...) *jakaś siła jest. Ja tylko słyszałam, dużo kto mówił, że niektórzy zamawiają, że po czarnych ksiązkach wot to jest, że ducha wzywają i odwołują jego. (...) – A pani widziała taką księżkę? – Nie widziałam, tylko to może każdy wiedzieć. Może księżki te, na ludzi milion jaki, tam jedna czy dwie księżki. A potem jeden jednemu tam przepowiadają, jeśli może ten człowiek na pamięć umie, tak napisy dla drugiego takie słowa. Skąd ja mogę takie księżki wiedzieć? Może tych księżek już i nie ma? Tylko jeden – jednemu tylko słowami sprzedają* (Widze, 1996).

Pojęcie czarnej książki miało zapewne szczególne znaczenie w warunkach wielokulturowości dawnych kresów, gdzie funkcjonowały święte księgi różnych nacji i wyznań. Szczególną wiedzę zawsze przypisywano Żydom, zaś staroobrzędowców uważa się do dziś za najlepszych czarowników; również kresowi Tatarzy słynęli jako szeptuni (Wańkowicz, 1971). Podobnie jak czarna księga, *i szeptun rozmaity. Jeżeli on zamawia choroby z Bogiem, modli się, no to i on dobry, a jak on jakie niedobre myśli... Jest zamówione od Boga, jest i od diabła* (Widze, 1996).

Niejasny stosunek do *Biblii* wynika zarówno z niewiedzy i pomieszania pojęć w wyniku braku duchownych i izolacji wiernych wobec Kościoła, jak i z jego tradycji (*Pismo Św.* wykładane przez duchownych, a nie czytane przez profanów) oraz „ludowej” koncepcji mądrości, kojarzonej przede wszystkim z władzą nad mocami zła. Dlatego użytkownikiem czarnej księgi może być lokalny autorytet (np. może wystąpić w tej roli powszechnie szanowany ksiądz proboszcz), a nie koniecznie czarnoksiężnik, który czyni *wredę*.

Rozpowszechniona wśród naszych rozmówców opowieść o modlitwie pastuszka, która polegała na skakaniu przez kij lub rów ze słowami: „To, Panie Boże, dla Ciebie, a to dla mnie”, popularność swą zawdzięcza zgodności ze swoistym ideałem religijnej pokory przeciwstawnej uczonej pysze. Gdy prostaczek zapomnił dopiero co wyuczonych słów modlitwy Pańskiej, dogonił odpływającego okrętem mnicha, biegnąc po wodzie. Nauczyciel na widok owego cudu nakazał mu powrócić do pierwotnego sposobu uprawiania modlitwy (por. Krzyżanowski, 1962:258). Historia ta w sposób charakterystyczny dla katolicyzmu, ale nie bardziej niż prawosławia, odróżnia pobożność i wykształcenie, przypominając także – w kwestii formy – studiowane przez Jacka Oledzkiego jamki pokutne. Nie oddaje jednak istoty rzeczy co do słownej modlitwy „ludowej”, która ma wszak pochodzić z samego źródła *sacrum* i otwierać bramy nieba. Istotnie, niektóre teksty zamawiań zawierają obrazy pojednania światów, chwilowego zespolenia nieba i ziemi w momencie teofanii, zespolenia wyrażonego poprzez bezruch.

Święty Jan krzcił Pana Jezusa na rzece Jordanie,

Niech ta krew stanie w ranie jak woda w Jordanie. (rej. sołecznicki, 1992).

Jest to formuła ogromnie popularna na Wileńszczyźnie, zarówno na Litwie, jak na Białorusi. Motyw zatrzymania wody jest bez wątpienia bardzo atrakcyjny, ponieważ współbrzmi z rytuałem, stanowiąc jego słowną analogię. Szeptuni często są świadomi znaczenia takich obrazów *coincidentia* i łączą je z określonymi gestami, aby nawiązać kontakt z *sacrum*. Z tego punktu widzenia można określić prezentowaną przez nich technikę modlitewną jako mistyczną. Tekst wypowiedany jest „jednymi ustami”, „bez sapania”, przy zatrzymanym oddechu, co można interpretować nie tylko magicznie jako „zatrzymanie” krwi czy – w innych przypadkach – choroby, lecz właśnie jako nawiązanie kontaktu z *sacrum*, w przeciwieństwie do również obowiązkowego chuchania na zakończenie akcji, co oznacza przeniesienie nabytej, „nie swojej, lecz Pana Jezusa, Matki Boskiej mocy”. Leżąca *bożymi słowy* mieszkanka Wileńszczyzny tak opowiada o swoich czynnościach: *trzeba tak trzy razy chuchnąć przy każdej zamowie, co nie zamawiasz, to trzeba tak. – Do czego to służy? – No jak to, do czego służy? No toż to pomaga, to to, co w nas od Pana Jezusa, to pomaga. Tak trzeba leczniczo* (Litwa, 1992, rej. wileński). *...trzeba aż w piersiach trzymać dychanie, żeby nie oddychnąć, póki zamówisz. A jak już zamówisz, wtedy chuchniesz i dychniesz (...), jak kończę zamawiać, wtedy przeżegnam, chuchnę i wsio. Tedyż sam od siebie tak duch puścisz.* (Białoruś, Leonpol, 1996).

(...) trzeba zamawiać, jak krwe pójdzie strasznie, a nie ma żadnego doktora. To żegnają i mówią: Szedł Pan Jezus przez rzekę Jordan (...) i w Jordanie woda stała. Panie Jezu Chryste, niech

ten ból przestanie, i Zdrowaś Mario. Zmów, tylko duchu nie wpuskaj, żeby nie dyszał, to trzy razy tak mówią i zadzierzy się, zapieczę i nie będzie krew”. (Litwa, rej. sołecznicki, 1992; o związku zatrzymania oddechu – czasu – z tabu por. Wasilewski 1989: 261–272).

Formułę tę wiązano niekiedy nie z chrztem, lecz z przejściem Jezusa przez Morze Czerwone. Zastąpienie Mojżesza przez Chrystusa jest typową dla biblii ludowej kontaminacją wątków *Starego i Nowego Testamentu*. Polega ona na dosłownym potraktowaniu typologii biblijnej, która wskazuje wspomniany fragment *Księgi Wyjścia* jako typ chrztu Chrystusa, a także jako scenę symbolizującą chrzest w ogóle (por. *I List św. Pawła do Koryntian*, 10,1-2). Nieznajomość chronologii biblijnej wiąże się z brakiem poczucia dystansu między wydarzeniami obu *Testamentów*, ale ułatwia ich łączenie ze względu na podobieństwa symboliczne i strukturalne. Owa „bezczasowa” interpretacja, choć przypadkowa, nie musi wcale osłabiać religijnego przesłania, a nawet – paradoksalnie – niekiedy uwydatnia jego tożsamość w czasie i przestrzeni. Rozstąpienie się wody przed Jezusem jest zatem także formą zatrzymania świata, cudownym znakiem mocy bożej, podobnie jak zatrzymanie się słońca na niebie, by Izraelici mogli dopełnić zwycięstwa nad Amorytami (*Joz.10,12-13*). *Przez Morze Czerwone jak Pan Jezus chodził, to machnął laską i morze się rozstąpiło, a potem jak przeszli taką ścieżką między wodą, znowu machnął i z powrotem była woda i zatopiła tych, co go gonili* (Litwa, rej. sołecznicki, 1992). *...Pan Jezus jak szedł, za nim pędzili się, a on przez rzekę Jordan chciał przejść i pałką czy tam ręką machnął i rzeka rozdzieliła się, oni przeszli. A tamci szli i czy oni potopili się, czy oni nie przeszli.* (Białoruś, Widze 1996).

Motyw zatrzymania wody, w naszej modlitwie znak *communitas*, funkcjonował niezależnie w dziewiętnastowiecznych wierzeniach białoruskich. „Kab heto prypiłnawauszy, zaczarpuuće taje wady jak stanie a puounaczy (bo i wada niraz bieżyć, bieżyć, da i zdremlećsia), to jena każuć najliepsz pamahaje u usich chwarobach. Jena i da czaruu zdalna” (Federowski, 1897:463). Mamy zatem przykłady funkcjonowania tego samego motywu w magii być może wcześniejszej niż chrześcijaństwo oraz w kontekście religijno-magicznym, w zamowie katolickiej, z bezpośrednim odniesieniem do scen biblijnych. Chociaż rzeczywiście bezpośrednio tekst łączy się z apokryficzną *Evangeliją Jana*, znaną z XIV-wiecznego rękopisu arabskiego, która istotnie opisuje zatrzymanie się fal Jordanu przed obliczem Chrystusa w momencie chrztu (*Apokryfy*, 1986:159). Bezruch czy też zatrzymanie świata jest środkiem często stosowanym w apokryfach jako wyraz boskiego objawienia. Najbardziej chyba znanego przykładu dostarcza *Protoewangelia Jakuba*. Kiedy rodził się Jezus

„Ja Józef szedłem i nie szedłem. I podniosłem oczy na firmament i zobaczyłem, że stanął i (spojrzałem) w powietrze, i ujrzałem, że jest pełne zdumienia i pactwo niebios zakrzepło w locie (...) I zwróciłem oczy na prąd rzeki, i ujrzałem kozły, które przytknęły pyski do wody i nie piły. I wszystko pobudzone nagle podjęło znowu swój bieg” (*Apokryfy*, 1989:199–200).

Sam tłumacz *Protoewangelii*, ks. Marek Starowieyski, podkreśla wizyjność tego fragmentu, porównując go do *2 Listu św. Pawła do Koryntian*, oraz wskazuje możliwość wpływów żydowskich midraszów (ibid., 330). Jednak ten sposób obrazowania wydaje się rozpowszechniony w katolicyzmie, choć rzadko osiąga taką siłę wyrazu jak w cytowanym fragmencie apokryfu czy w kolędzie *Bóg się rodzi* Franciszka Karpińskiego, gdzie obraz *communitas* uzyskany przez zestawienie przeciwieństw ma także cechy zatrzymania świata: „Ogień krzepnie, blask ciemnieje, / Ma granice Nieskończony”.

Wydaje się pewne, iż tekst naszej zamowy jest proweniencji zachodniej. Gdy pojedyncze jego zapisy pojawiają się w zbior-

rach białoruskich czy ukraińskich, to język bądź przypis na temat ich pochodzenia zdradzają zwykle pierwowzór polski (Zowczak, 1984:16-17). Znane są natomiast podobne teksty niemieckie (Biegeleisen, 1929:96), a także angielskie.

„Jesus that was in Bethlehem born and baptized was in the flumen Jordane, as stante (stood) the water at hys coming, so stante the blood of thys man N. they servante throw the virtue of thy holy name + from and of thy cosy swete sent Jon. And say thys charm fyve times with fyve Pater-Nosters in the worship of the fyve woundys” (Clodd, 1920:202).

Tekst pochodzi więc zapewne ze średniowiecznej łaciny. Zwrócić nań uwagę Julian Krzyżanowski. Powtarzając opinię badaczy (zwłaszcza Moszyńskiego, który jednak nie interesował się tekstami chrześcijańskimi), że zamowy w polskiej medycynie ludowej są radsze i mniej wyraziste niż w rosyjskiej, zauważa jednak: „zastanawia okoliczność, iż w Kurlandii, a więc na terytorium od Polski odległym i na wpływy jej kultury nie narażonym, zapisano formułkę łotewską, odtwarzającą tekst polski. Jest to zamówienie krwotoku: «Ostanów się rumiana, jak woda Jordana (...) Zdrowaś Marya». Określenie krwi przymiotnikiem «rumiana», stosowanym do niej stale w w. XVII, dowodzi dawności formułki, której sens polegał na odwołaniu się do chrztu Chrystusa w Jordanie, gdy woda rzeki na chwilę przestała płynąć”. Formułę rozpoznano jako polską po zakończeniu: „Sdra-wasz Maria”; opublikowano ją w ryskim piśmie *Senatne un Makola* około 1934 roku (*Słownik*, 1965:460-461). Chyba tylko ze względu na czas wydania *Słownika Folkloru* prof. Krzyżanowski napomknął o nieprawdopodobieństwie polskich wpływów na Łotwie. Nasze Widze leżą około 40 km od łotewskiego Daugavpils, zwanego dawniej przez Polaków Dyneburgiem, dziś powszechnie Dźwińskiem, a przed rozpadem ZSRR faktycznie jednego z dwóch (obok elektrowni ignalińskiej) najważniejszych ośrodków migracji mieszkańców Braślawszczyzny poszukujących pracy. Do dziś ilość Polaków w rejonie braślawskim szacuje się na około 30%. Ma to dla naszej zamowy znaczenie pośrednie. Prawdopodobnie wywodzi się ona z dworaków szlacheckich, tak jak inne podobne jej teksty, funkcjonujące wciąż jeszcze na tych terenach. Nie jest ona odosobniona w swej potencjalnej mistyce. Podobny motyw zatrzymania świata obecny jest np. we fragmencie zamowy „od ukąszenia psa skażonego”, zamieszczonej przez Henryka Biegeleisena:

„Cicho woda w morzu stojąta,

Gdy Matuchniczka Boża Syna swego kąpała.

Niechże żywieja (żmija) cicho lega (...)” (Biegeleisen, 1929:114).

Prawdziwie mistyczne możliwości interpretacyjne otwiera popularny *Sen Najświętszej Marii Panny*, analizowany przez Bystronia głównie ze względu na „łańcuskowy” charakter. W przeciwieństwie do współwystępującego z nim często *Listu Pana Jezusa*, *Sen* nie zawiera nigdy gróźb, lecz obietnice łaski. Wydaje się, iż oba teksty stanowią całość, przedstawiając charakterystyczną dla ludowego katolicyzmu (ale i prawosławia) relację między Chrystusem – groźnym Sędzią i Marią, Matką Miłosierdzia. *Sen* funkcjonuje do dziś jako modlitwa codzienna w postaci podobnej do zapisanej w XVI w. przez Joachima Jerlicza (Bystronia, 1980:74). Chociaż na Wileńszczyźnie nie spotkaliśmy jej nigdy w roli zamowy, jednak niewątpliwie posiada jej cechy.

Współcierpienie Marii z Chrystusem jest bardzo ważnym tematem biblii ludowej, pomijanym jednak zwykle w dawniejszych pracach, które koncentrują się na aspekcie opiekuńczego kultu maryjnego. Tymczasem wystarczy przyjrzeć się najpopularniejszym typom ikonograficznych sztuki ludowej, by zauważyć znaczenie pasji Marii. W stosunku do innych typów ikonografii maryjnej – pisała Anna Kunczyńska-Iracka – „rzeźby Matki Boskiej Bolesnej i Piety zawierają najwięcej dramatycznej ekspresji. Wydaje się też, że w przypadku Piety świątkarze nie-

mal z reguły wzorowali się na znanych im z własnego otoczenia twarzach steranych życiem wiejskich kobiet. (...) Rzeźby Piety i Marii pod krzyżem należą do najciekawszych osiągnięć artystycznych polskiej sztuki ludowej” (1988:251).

Sen Najświętszej Panny opowiada o męce Chrystusa widzianej oczami Matki. Tajemnicą popularności tego tekstu wiąże się z zastosowanym w nim zabiegiem nałożenia obrazów śpiącej Marii i jej proroczej wizji, spoczynku i ruchu, spokoju i cierpienia, ciszy i zgiełku. Nie jest to jedynie kwestia techniczna. Dzięki temu zabiegowi symbolika przeciwstawnych sobie obrazów przenika się, jednocząc je harmonijnie jak w kołędzie Karpińskiego. Magiczne funkcje *Snu*, formułowane w jego zakończeniach, są wielorakie, podobnie jak w przypadku *Listów z nieba*: modlitwa ma bronić od ognia i wody, ale przede wszystkim łączy się z prośbą o dobrą śmierć, której wniebowzięta Maria jest naturalną patronką. Toteż widziałam *Sen* zawieszony na łańcuszku na szyi staroobrzędowca pochodzącego spod Sejn, weterana wojny ojczyźnianej, który zapewniał mnie, że mocy tej modlitwy zawdzięcza ocalenie.

Aleksander N. Wiesiełowski, porównując teksty naszej modlitwy pochodzące z różnych stron Europy, uznał, iż jej geneza wiąże się z apokryficznymi opowieściami o zaśnięciu Matki Boskiej, a zwłaszcza z *Transitus* (łac. *przejście*), którego autor podaje się za Józefa z Arymatei. *Transitus* rozpoczyna rozmowa Chrystusa z Marią, w której Zbawiciel, zaledwie wspomniawszy o swej przyszłej męce, zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu obiecuje, iż przyjdzie po swą Matkę osobiście, wraz ze świętymi, dziewicami i uczniami, aby ją zabrać do nieba. W ludowym odbiorze tytuł utworu *de Dormitione Mariae* mógł być pojęty dosłownie: z a ś n i e c i e jako s e n – zauważa Wiesiełowski (1876:356). W modlitwie nastąpiło więc przestawienie kolejności obrazów: zaśnięcie Marii stało się wstępem do jej rozmowy z Synem, a jego słowa – objaśnieniem jej wizji sennej, zamiast, jak w apokryfie, odpowiedziami na pytania Marii o jej przyszły los.

Ponieważ *Transitus* powstał w środowisku judeochrześcijańskim, Marek Starowieyski zwraca uwagę na związek tego słowa z hebrajskim *pesah* (*przejście*), od którego pochodzi pascha, żydowskie święto upamiętniające wyjście z niewoli egipskiej, a konkretnie przejście przez Morze Czerwone. Wskazówka ta określa treść teologiczną utworu, sugerując analogię między śmiercią Marii i jej „przejściem” do drugiego życia a śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa (*Apokryfy*, 1980:547). Uważam, że modlitwa o śnie Marii zachowuje ów charakter „przejścia”, choć w nieco innym znaczeniu: akcent pada nie na śmierć, lecz na współcierpienie Marii z Chrystusem, którego ofiara umożliwia przejście człowieka do drugiego życia. Pasja Chrystusa nie traci przy tym centralnego znaczenia, natomiast słowa Matki, która ją opowiada, łagodząco pośredniczą między cierpiącym Bogiem a grzesznikiem. Obietnice zawarte są zresztą w słowach Jezusa, a nie Marii. Wspomniana technika łączenia przeciwieństw tworzy łańcuch mediacji między ziemią i niebem, torując drogę duszy; modlitwa ta spełnia zatem podobną rolę jak ikona: jest bramą do innej rzeczywistości.

W kontekście biblii ludowej uderza bliski związek między *Snem Matki Boskiej* i Pieta, jednym z najpopularniejszych typów ikonograficznych naszej sztuki ludowej. O ile mi wiadomo, nikt dotąd nie zwrócił uwagi na pokrewieństwo tego przedstawienia i modlitwy. We współczesnych redakcjach z Wileńszczyzny padają sformułowania, które łączą je w sposób bezpośredni. Opis męki Jezusa kończą słowa Marii: „...z krzyża Twe ciało zdjęli, na moich rękach położyli”, zaś inny tekst przekazuje ten sam obraz w trzeciej osobie: „Matka nad nim ubolewająca”. Nie mniej wyraźnie nawiązują do Piety modlitwy zapisane przez Kotulę, np.:

„Łącznią Cie przebili, z krzyża Cie zdjęli,
Na moje ręce Cie złożyli.

Moje ręce mdały,
Wy mnie kości struchlały” (Kotula, 1976:84; podobnie 72,77,85).

Przedstawienia dewocyjne, które pojawiły się w sztuce europejskiej po 1300 roku, wywarły szczególnie wpływ na sztukę ludową; przejęła ona większość z nich, między innymi – Pieter. Erwin Panofsky charakteryzuje je przez przeciwstawienie z jednej strony przedstawieniom historycznym przypominającym scenę teatralną, z drugiej zaś – hieratycznym bądź kultowym przedstawieniom reprezentacyjnym (1971:96). Do tych ostatnich niewątpliwie należy zaliczyć bizantyjską ikonę. Oznacza to, że dociekając istoty przedstawień dewocyjnych zbliżamy się do pojęcia sensualizmu. Wyróżniają się one dążeniem „do stworzenia widzowi możliwości kontemplacyjnego pograżenia się w treści przedstawienia, będącej przedmiotem jego rozważań, inaczej mówiąc, do spowodowania duchowego połączenia się podmiotu z przedmiotem”. Tymczasem przedstawienie reprezentacyjne jest „tak dalece pozbawione uwarunkowanej czasowo formy subiektywnego przeżycia, że widz czuje się zepchnięty do roli tylko i jedynie czciciela i oddzielony od przedmiotu swego rozważania nie dającą się wyrównać różnicą poziomu” (Panofsky, 1971:98–99). Przedstawienie dewocyjne cechuje zatem wyrwanie z historycznego kontekstu, a zarazem zmniejszenie dystansu wobec widza, związane z oddziaływaniem na jego emocje. Zygmunt Kruszelnicki podkreśla „namacalny realizm przedmiotów czysto symbolicznych” w przedstawieniach po 1300 roku (1977:380). Czy nie jest zatem tak, że owe specyficzne przedstawienia umożliwiły na większą niż przedtem skalę interpretację w odmiennych kontekstach: zarówno mistycznym (religijnym), jak magicznym?

Skorzystajmy z okazji spojrzenia z zewnątrz na katolicki „sensualizm”. Według Sergiusza Bułgakowa „mistyka prawosławna, rozwijająca się w związku z komunią świętą, obca jest wszelkiej zmysłowości i charakteryzuje się trzeźwością. Obcy jej jest też kult adoracji świętych postaci poza komunią, który rozwinął się w katolicyzmie, jak też kult serca Jezusowego, serca Bogurodzicy, pięciu ran i tym podobne. Mistyka prawosławna nie tylko nie lubi, ale wszelkimi siłami usuwa wyobraźnię, w której człowiek stara się wyobrazić i przeżywać zjawiska duchowe (cecha właściwa *exercitia spiritualia* Ignacego Loyoli i całej mistyki katolickiej). Wystarczają obrazy dane w modlitwie i ikonie, wraz z obrazami ewangelicznymi, aby duchowo wstępować w moc wspomnianych zdarzeń, a to, co pochodzi z ludzkiej wyobraźni, obciążone jest subiektywnością i zmysłowością, a przez to nie przynosi żadnej korzyści” (Bułgakow 1992:161).

Ta krytyka katolickiego sposobu przeżywania i wyrażania doświadczenia religijnego ukazuje znaczenie „sensualizmu” w sposób subtelniejszy, niż może to uczynić etnograf. Uczucio-wa albo nawet czułościowa postawa oddala od *sacrum* nie mniej niż intelektualna racjonalizacja, a dominacja którejkolwiek z tych postaw faktycznie ogranicza wrażliwość religijną (w jednej z najpopularniejszych pieśni eucharystycznych padają słowa: „Wiarą ukorzyć trzeba zmysły i rozum swój”). Natomiast negatywna waloryzacja typowych form mistyki katolickiej w stosunku do prawosławnej jest zrozumiała tylko jako wyraz oczywistych preferencji ojca Bułgakowa, bądź – zwrócenie przezeń uwagi na niebezpieczeństwo utożsamienia ideogramu (według terminologii Rudolfa Otto), z tym, co ma on oznaczać. Przeciwwstawione wizje cierpiącego człowieczego Chrystusa na Krzyżu – Chrystusowi pokornemu, który przyjąwszy postać sługi, wystawił się na poniżenie i zniewagę, jako dominujące obrazy katolicyzmu i prawosławia, są przecie – jak powiada dalej Bułgakow – dwoma obliczami tego samego Chrystusa. Na marginesie trzeba też zauważyć, że do najpopularniejszych w katolickiej sztuce ludowej przedstawień należy Chrystus Frasobliwy, Chrystus

przed Piłatem bądź upadający pod Krzyżem, które ukazują „sensualistycznie” właśnie oblicze pokornego Zbawiciela.

Popularności *Snu Najświętszej Panny* dowodzi częste włączanie go (bądź jego fragmentów) w dłuższe modlitwy, co obserwować można zarówno w zbiorze Franciszka Kotuli (teksty zapisane w woj. rzeszowskim w latach sześćdziesiątych), jak i współcześnie na Wileńszczyźnie. Takie mozaikowe łączenie tekstów jest charakterystyczne dla ludowych modlitw (prezentują tę zasadę również XIX-wieczne warianty publikowane przez Kolberga czy Siarkowskiego), które zachowują najbardziej nośne schematy staropolskich pieśni. Ich symbolika mistyczna obecna niejako „pod” dosłownym znaczeniem słów – nie może zresztą być inaczej – sąsiaduje z „sensualistycznymi” obrazami *okrywania się krzyżem* bądź *wychodzenia* Matki Boskiej z pisma, czyli *Ewangelii*.

„Ta pasyjka zwiastowana,
Do [u – M. Z.] świętego Jana zapisana.
Z tego pisma Panna wyszła na górceckę,
Na Kalwaryją.
Zobaczyła swojego Synaczka na mękach.(...)
Z tygo drzewa płynie słodka zbroja,
Co pożywa dusza moja” (Kotula, 1976 : 419; podobnie Kolberg, 1979:251).

Wychodzenie świętych postaci z *Ewangelii* oraz z obrazów jest powszechnym motywem także prawosławnych modlitw ludowych. Możliwa jest też jego odwrotność. W rosyjskiej wersji *Snu*...Chryśt obiecuje Matce: „Przenieś twoje oblicze na ikonę, postaw twój obraz w Bożej cerkwi za ołtarzem Chrystusowym, sam się do niego pomodlę i sam do najświętszej dołączę” (Wiesielowski, 1876:345). Odczuwamy ten zabieg jako dziwne rozdwojenie (badacze używają określenia „naiwne”), ponieważ postrzegamy książkę bądź obraz jedynie jako przedmioty, oddzielając znaczące od znaczonego. Jeśli jednak założymy, że chodzi o Księgę czy *prawdziwy* wizerunek, oddzielenie to przestaje być sensowne. Nie chodzi więc o rozdwojenie, lecz swoistą syntezę. Jest ona oczywistą cechą modlitw ludowych. Stąd szczególna popularność takich formuł, jak: *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat*, bądź „W Nazaret się począł, w Betlejem narodził, w Jerozolimie ukrzyżowan a Słowo stało się ciałem” (ta ostatnia służyła np. jako zaklęcie chroniące od pioruna). Przykładem może być tu też jedna z modlitw zanotowanych przez Władysława Siarkowskiego.

„Wisi kouo nad nami, a w tym kole trzy kwiaty:
jeden kwiat Paniezus, drugi Naświętsa Panna, a trzeci święta Anna,

co porodziuaa synecka swego do zywota wiecnego. Amen” (Siarkowski 1879:600).

Owa ulubiona trójdzielność przenosi się też łatwo na Świętą Rodzinę, której imiona, oddzielone znakami krzyża, mogą stanowić obronę od zła, podobnie jak K + M + B, pisane poświęconą kredą na framudze drzwi (obok podkreślanego przez etnografów magicznego charakteru takich działań można też wskazać religijne: czyż Pan nie nakazał Izraelitom naznaczyć drzwi i progów ich domów, aby Niszczyciel nie miał do nich wstępu? Por. *Ks. Wyjścia*, 12).

Motywy pasji Marii przeniknęły z liryki wczesnochrześcijańskiej za pośrednictwem *Żalów Marii*, reprezentowanych także przez nasz *Lament Świętokrzyski* i obecnych we wspomnianych apokryficznych *Transitus*. Wersja *Snu* opublikowana przez Seweryna Udziela jako „*paciorek do świętego Macieja*” zachowała w zakończeniu skargę Najświętszej Panny, pokrewną nastrojem owym *Żalom*:

„...ja Cie sięgaua, alem Cie ni mogua dosiąć, juz się mi uzy rwaui, krwią uocy płynęuy. Uo Jezu, Jezu, tak ciężko umiras, nam piekło zapiras. Amen” (Udziela, 1889:598).

Jan Janów zauważył pokrewieństwo nastroju *Żalów* wobec

pasji „ruskich”; chodzi o ich związek ze słowiańskimi lamentami pogrzebowymi (1931:8). Na Białorusi można jeszcze usłyszeć owe śpiewne recytacje, wygłaszane przez najbliższych przy zmarłym, przechodzące od krzyku do cichej skargi, pozornie spontaniczne, jednak ujęte w tradycyjne, odwieczne formuły. Przypominają je też słowa *Snu*, skierowane przez Marię do Ukrzyżowanego: „Synaczku najdroższy, kwiateczku najpiękniejszy” (Wileńszczyzna) lub „Synu mój! / Dziecie moje, rany moje! Swemi piersiami żem Cię karmiła, / Na swych rękach żem Cię nosiła (...)” (Kotula, 1976:450).

Pieta jest obrazem ofiary Matki Boskiej (Dobrzeńce, 1981:120–121). Transformację tego tematu stanowi popularny w tekstach Franciszka Kotuli motyw Najświętszej Panny z kielichem krwi Baranka, świętym Graalem wierzeń Zachodu.

„Grzeszna duszo, czego pukasz?

Ja pukam niczego, tylko daru Bożego,

Co mi Najświętsza Panienska obiecała

Kiedy Syna piastowała. (...)

Siedzi Panna na stoliku,

Trzyma kielich w prawym ręku

W tym kielichu krew niewinno,

Co z Baranka wypuszczono” (Kotula, 1976:78 – stolik znaczy tu tyle, co ołtarz. W rosyjskich wersjach *Snu* pojawiają się często *stoły*, *prestoły*. O symbolicznym stole jako ołtarza w kulturze ludowej por. Benedyktowicz, Benedyktowicz, 1992:60–63).

W Widzach spotkałam modlitwy – zaklęcia, nie notowane przez nas wcześniej ani w Polsce, ani na Litwie. Krążą tam w opisach i są zapewne pamiątką po dawnych polskich dworach. Dwie z nich: *Modlitwa o Obronie Duszy i Ciała* oraz *Prawdziwa Miara Ciała Pana Naszego Jezusa Chrystusa* występowały wspólnie, może przepisane z dawnego rękopisu.

„Modlitwa

Skuteczna przeciwko wszelkiej broni na wojnie i każdym miejscu jeśli kto będzie nabożnie w takiej potrzebie lub niebezpieczeństwie odmawiał dozna jej skutku i na ten koniec ta Święta modlitwa została uchwalona przez Ojca Świętego Innocencjusza XI którą tenże Sam Święty Ojciec swoją ręką napisał pewnemu wojownikowi dał z odpustem.

Obrona Duszy i Ciała

Oto Imię Pańskie

Istność wszelkiej Istności Bóg

Początek i koniec wszystkiego Bóg

Życie żyjących Bóg

Z którego wszystko Bóg

Przez którego wszystko Bóg

Bóg Bogów Bóg Wiekuisty Chwały

Bóg Adonay Pan

Bóg Heloim [Elohim] wysoki i najsprawiedliwszy

Bóg Eloja [Eloa] Pan wieczny i niezbadany nieograniczony

W swej wielności i potrzebie przed którym jest niczem wszystka potęga mocarzów i piekła bez którego pomocy i Obrony wszystkich którzy broni Bóg wszego stworzenia Bóg Sod (Sodaj) niewidomy Święty wszędzie przytomny niewidzialny wszystko przenikający i Obeymujący Bóg Bóg zastępów Sobotch Starszy wysoki Pan (Sabaoth straszny wojsk Pan) Siła wszystkich sił potęga wszystkich mocarzów Bóg nie wysłowiony w swych Cudach (cechach) wszechmocny we wszystkich swych Sprawach Chwałebny którego Adonay Tetra gromnaton (Tetragrammaton) czego wyrazić nie potrafią wszystkie języki żyjących ani myślami zmysł ludzki i Ja NN najniegodniejsze stworzenie Boga tak najwyższego Stwórcy wszelkie ze mną Ciała i Duch ludzkiej Istności w Ciele (nie) godni jesteśmy Jego Imienia Najświętszego niegodni widzieć dla grzechów naszych wspomnieć ani też w Niebie oczu po-
dnieść Z nych Jego wymawiać Sylob (ani złożonych wymawiać sylab) Bóg wszechmocny Bóg niepojęty niewidzialny wszędzie przytomny wieczny nieograniczony przed którym uklęka wszelkie

kolana jestestw wszystkich niebieskich ziemskich i podziemnych słuchajcie i trwożcie się wszystkie przeciwne piekielnych Duchów mocy Ja chociaż podły i nikczemny lecz stworzenie Boga a Bóg w którego wierzę jest wszechmocny i prawdziwy Ja nieszczęsny potomek spotomków Adama lecz Chrześcijan wierny i Najświętszą krwią zbawiony Jezusa Chrystusa Syna Boskiego w obliczu przytomności Niebieskich Sił Wszechmocnego powstawię Słowo Jod Hewod He uciekajcie Djabli uciekajcie wszystkie nieprzyjacioly ludzkiego narodu uciekajcie buntownicy waszego stwórcy coście zapomnieli o nim ukorzcie się przekłeci szatani ucałujcie to najchwalebniejsze i wielce dziwne Imię Adonay Tetra gromnatów oddajcie mu pokłon Jezus Chrystus Król chwały przyszedł w pokoju Bóg stał się Człowiekiem Chrystus przyszedł Chrystus królujcie Chrystus rozkazuje Chrystus od waszego złego nas i naszych Dusz jako też i ciała honoru i fortuny niech broni. Amen.

Prawdziwa miara Ciała Pana Naszego Jezusa Chrystusa

PMCPNJC

To jest prawdziwa miara Ciała Pana Naszego Jezusa Chrystusa która była trzydzieści razy tak długa jak ten znak wyrażony Tą miarą zachowano [w] Konstantynopolu w krzyżu złoty[m]. Tą miarę ktokolwiek będzie miał nosił sływał o niej wiedział lub czytał tego dnia nie umrze nagłą śmiercią woda ani ogień ani piorun ani nieprzyjaciel a przekleństwo ludzkie szkodzić nie będą. Jako też złych sąsiadów fałszywego świadectwa także człowieka i wszelkiego oręża obawiać się nie trzeba ktokolwiek ten znak będzie nosił przy sobie wolnym będzie od wszelkich nieszczęść Ten znak był przysłany z Nieba widocznie przez Anioła wielkiemu Cesarzowi Konstantynopolskiemu podczas bitwy pomianowanemu dlatego aby mógł nieprzyjaciel nieszkodzić. Co i nam daj Boże. Amen.

Od błędu.

Oto Krzyż Pański

uciekajcie szatani

Zwyciężył lew

Pokolenia Judy zrodu Dawida

Alleluja.”

Pierwszą z modlitw, *Obronę Duszy i Ciała*, odnalazłam także w okolicy Dryświatów. Figuruje ona zresztą – choć w wyraźnie krótszej wersji – także w jednym z przechowanych w Widzach modlitewników, jak zwykle w takich przypadkach pozbawionym początku i końca. Uzupełnienia oraz poprawki w nawiasach pochodzą właśnie z wersji drukowanej, nie starszej niż początek wieku (pisownia rękopisów jest bardziej archaiczna). Oprawny w skórę modlitewnik był prawdopodobnie drukowany w Wilnie, gdyż w *Wiadomości o św. Justynie Męczenniku* znajduje się wzmianka, jak jego relikwie trafiły do kościoła w dobrach Stary Miadzioł, pow. oszmiański, zaś *Godzinki do NPM Ostrobramskiej* poprzedzają podobne do *NPM Częstochowskiej*. Tytuł *Modlitwy* jest tu bardziej rozbudowany niż w rękopisie; jest ona skuteczna przeciwko wszelkiej broni na wojnie i w każdym miejscu, jak tarcza nieprzełamana każdemu, kto ją nosił przy sobie, miał i mawiał, i przeciwko wszelakim djabelskim złościom, od *Innocencyusza XI Papieża* pewnemu wojownikowi wielkiemu z odpusty dana, *approbowana* (s. 629–630). Modlitewnik zawiera kilka jeszcze podobnych, magiczno-religijnych tekstów, skupionych w jedną grupę, jednak żadnego z nich nie odnalazłam w podręcznych rękopisach moich rozmówców. Natomiast w dwóch z nich pojawia się jako fragment tekstu trzecia z cytowanych tu modlitw (*Od błędu*), będąca trawestacją fragmentu *Apokalipsy św. Jana* (5,5).

Podobny do *Obrony Duszy i Ciała* tekst cytował J. S. Bystroń jako pokrewny *Listom z Nieba* i *Snom N. Panny* (1980:75–76). Jest to *Interdykt od czartów*, którego skrót opu-

blikował Z. Wasilewski, odnalazłszy go w „zagranicznej bibliotece”; oryginał liczył ponoć 8 stron. Charakterystyczna jest owa wymieniona w tytule modlitewnika forma tarczy, palladium przeciw wrogom zewnętrznym i wewnętrznym, jak określił ks. Kopecz funkcję *prawdziwych* wizerunków maryjnych w kulturze staropolskiej. Modlitewnik precyzuje w przypisie do 7 *Psalmów pokutnych*, iż „nieprzyjaciele są to tu i we wszystkich podobnych miejscach napaści czarta, świata i ciała własnego”. Owo palladium jest zestawieniem boskich imion zaczerpniętych z Biblii hebrajskiej.

Prezentowane tu teksty weszły jedynie we fragmentach do obiegu ustnego (z *Obrony Duszy i Ciała* powtarzane jest z pamięci zakończenie od słów „Bóg stał się człowiekiem”). Ich funkcjonowanie na Brasławszczyźnie wiąże się ze specyficzną kulturą cyrograficzną, reprezentowaną przez najstarsze pokolenie Polaków, uczniów przedwojennych polskich szkół, którzy przechowali z petyzmem okrucy spuścizny nie istniejących kresowych dworków. Wiara w moc imienia Bożego wyrażana jest przez jedną z posiadaczek *Obrony* w sposób prostszy i mniej zmaturalizowany.

Jak pisze się, człowiek jeśli nie był u spowiedzi przed śmiercią, wymieni imię Jezus przed śmiercią i to będzie szczęśliwy, ot. Kto umierając powie to słowo Jezus i to szczęście będzie miał, że on, jak to się mówi, z tym słowem umiera, tak i tutaj tak samo (Widze, 1996). Ta sama osoba – wbrew zaleceniom tekstu *Obrony* – przekonywała też, że nie trzeba go nosić przy sobie. *Car ten list musiał przy sobie nosić? – No, nie to, że przy sobie nosić. On musiał jego czytać i o nim wiedzieć. Bo kto o nim wie, znaczy nie konieczne przy sobie nosić, o kto jemu zna. I to dobrze.*

Wyraźne jest też na tych terenach poczucie więzi – poprzez imię – ze świętym patronem, który bywa uważany za swoistego ojca czy matkę chrzestną. Dużą wagę przywiązuje się do obecności jego wizerunku w domu; panuje też zwyczaj wkładania takiego obrazu do trumny „imiennika”. Nie dotyczy to przedstawień Matki Boskiej, których nie wolno grzebać z umarłymi.

Prawdziwym rarytasem wydaje się modlitwa druga, oparta na średniowiecznym motywie *longitudo Christi*, mierze Chrystusowego ciała. Podobną modlitwę łacińską opublikował w 1922 r. Ryszard Ganszyniec wraz z dokładną barwną reprodukcją całego zespołu formuł spisanych na pergaminie. Wśród nich figuruje także wycięcie imion boskich, oraz imion Najświętszej Panny, „naśladujących w zasadzie 72 imiona boskie, jak tego wymagała magia katolicka”, komentuje Ganszyniec, zwracając też uwagę, że litanię loretańską poprzedzały znacznie wcześniejsze zbiory imion Matki Boskiej (Ganszyniec 1922 : 39-40).

Opublikowany przez Ganszyńca tekst pozbawiony jest jednak najistotniejszego elementu: właśnie owej miary, która pomnożona zgodnie z instrukcją ma prezentować długość ciała Zbawiciela. Stąd hipoteza tegoż autora, że miarę stanowiły zapisane pasy pergaminu, w sumie 2,28 m. „Jeśli się komu wydaje, że to wysokość nadzwyczajna, po prostu olbrzymia, to mógłbym przytoczyć na dowód, że tak jest, okoliczność, iż w średnich wiekach niektórzy wierzyli o Chrystusie i Matce Boskiej, podobnie jak o Adamie i Ewie, iż pochodzą z rodu Gigantów, jak po Mikołaju de Lyra naucza nas Kapucyn de Busti”, wyjaśnia Ganszyniec, cytując stosowne źródło (1922:24-25). Dość rozpowszechnione do dziś przekonanie, że ludzie przed potopem byli więksi, istotnie może dotyczyć również Jezusa. Także w Widzach mówiono, iż Pan Jezus i Matka Boska chodzili po ziemi *do potopu*, który stanowi podstawową cezurę w mitycznej wizji świata, zgodnej z dosłownie odczytanym tekstem biblijnym. Jednak widzka miara jest skromniejsza; w zależności od rękopisu waha się między 180 a 198 cm. Ma ona postać starannie odrysowanego prostokąta o długości ok. 6 cm (zgodnie z miarą kratkowanego zeszytowego papieru), jeśli wliczać w nią

ramkę, która otacza litery PMCPNJC, czyli akronim tytułu modlitwy.

„33 te znaczki złóż, to jest prawdziwa miara Pana naszego Jezusa Chrystusa. (...) I o, te słowa jeśli będziesz o nich znał, mówił, wiedział, to ciebie nigdy nie spotka nieszczęście. (...) Ja mierzyłam, może jakich 5, może 6 cm? Aha, 6 cm i 33 znaczki, to będzie ciało Pana naszego Jezusa Chrystusa. (...) ten znak jest bardzo poliezny [ros. użyteczny – M.Z.], ja jego w książeczce, i czy gdzie jadę... – A to nie trzeba tego znaczka zawsze przy sobie nosić? – Nie, nie. No on, można i nosić ten znaczek jak jest on, u kto jego ma. No to też, w drodze bardzo dobrze, ot, że tobie nie spotka jaka nieprzyjemność, niedola, nieszczęście. (...) Ja jechałam awtobusem z synem, i z Dukszt my jechali tutaj. I taka nam była nieprzyjemność. My jedziem, i potem taki wąski most, ten most taki on kamienny. I tutaj duży ruch, i tu duży ruch, a tu naprzeciw nas jedzie maszyna. Ta maszyna musiała [powinna była – MZ] zatrzymać się i nas przepuścić. A szafior taki młody, nieopytny, nie zatrzymał. I my na tym moście rozmijali się, wot. No tak nasze kolasy, znaczty tego awtobusa w tydzie, jedna przeszła w powietrzu, a druga połowa po brzegu. I tylko my to przeskoczyli, ten most, i przewrócili się. Awtobus nasz. Niezupelnie tak. Tedy my wylieźli z awtabusa, tak tam ludzie i mówią: »Kto to z nas szczęśliwy, że my tak w awaria ta nie popadli się, że mogli my wszystkie zabić się?« Wot, jakby pod ten most poliecieli, to by tam ni jednego człowieka żywego nie zostało się. Tak ja, śmiechem mówię: »Ja jestem szczęśliwa« [Śmiech]. Czy to prawda, czy nie prawda, ale nikt, tylko tam trochę jedna kobieta nogę sobie uderzyła, a tak nie, wszyscy szczęśliwie. – A pani miała wtedy ten znaczek przy sobie? – Miałam. Miałam ten znaczek, wot. To jest bardzo szczęśliwe, ot. I do Polski jak jechałam, tak też, przez granicę też nie, żadnej kontroli nie miałam. Tak to szczęśliwie przejechałam. To, to jakiś znak szczęśliwy. (Widze, 1996).

Również inna rozmówczyni uznała, iż zawdzięcza ocalenie swoje i córki mocy słów modlitwy; choć rozmowa toczyła się wokół cytowanych tekstów, spisanych właśnie z jej rękopisu, chodzi tu o inną modlitwę, bez domieszek apokryficznych. Rzecz dzieła się w czasie powrotu z Wilna, nocą; kobiety szły pieszo od granicy litewskiej i wsiadły do przejeżdżającej czarnej wołgi, w której siedział samotny kierowca. „*Podjechał troszkę, zastanawia maszynę i mówi: „Nado posmotrić oruzie”. Córeczka tak przelękała się, a ja mówię: „Boże mój miły”, a ona: „Uciekamy!” A gdzie uciekniesz? Noc. On ciebie z oruzia przestrzeli. Uciekniesz? No i siedzimy. A ja tak przegnała się i tak w myśli: „Obrona – Krzyżu Chrystusa, racz mi dopomóc”. Kilka tylko słów powiedziałam. I pomogło. Wrócił taki nerwowo, jemu nie udało się tak jak on chciał. I mówił bylie co, ale pod koniec powiedział: „Szczęście twaja mać razbiła”.*

Oto owa cudowna modlitwa:

Jak komu bieda jakaś:

Krzyżu Chrystusa, racz mi dopomóc zwyciężyć wszystkie przypadki.

Krzyżu Chrystusa, racz być przede mną i za mną.

Krzyżu Chrystusa, racz być obroną moją naprzeciw nieprzyjaciółom tak widomym jak niewidomym.

Panie Boże Wszchemogący, racz mnie obronić od wszelkiej (?) w czas sromoty i smutku, bo Ty jesteś stworzycielem i wybawicielem moim, racz mnie wspomagać Twoim Duchem przenajświętszym, by nie mogli podejść nieprzyjaciele moi po wszystkie dni życia. Amen.

I mówi się „Ojcze nasz” jeden raz i „Zdrowaś Maryja”. I wtedy: Mój Jezu. Najśodszej męki Twojej miej miłosierdzie nade mną i nad grzechami moimi. Amen.

Mówi się siedem razy „Wierzę w Boga Ojca” (Widze, 1996).

Podobne inwokacje do Krzyża odnotował też Franciszek Kotula jako modlitwę krążącą w odpisach w latach 70., pozbawioną jednak „sensualistycznego” zwrotu „racz być przede mną i za mną” (1976:218). Jest on charakterystyczny dla ludowych modlitw, które odwołują się do Krzyża i *Ewangelii* jako obrony przeciw złym duchom, czyli – palladium. Niekiedy takie inwokacje rozpoczynają rozbudowane wersje *Snu N. Panny*, nadając im charakter modlitwy przed snem.

„Kładnę się spać, daję Bogu znać.
Krzyż uścielę, ewangelie święte.
Odstąp się szatanie, ja się nie boję, mam obronę swoją.
Anioł ma ręce, Bóg ma serce.
Stała Matka, krzyż trzymała, mnie tym krzyżem żegnała.
Żegnam ci na cztery kąty, sam Pan Jezus piąty. (...)” (Litwa, rej.trocki,1990).

„Kładnę się spać, daję Bogu znać.
Krzyżem świętym ścielę się, krzyżem przyodziewam się.
Odstąp się szatanie ode mnie, ja się ciebie nie boję,
Cztery kąty, Pan Bóg piąty,
osiemnaście aniołów, dwanaście apostołów.
Zasnęła Maria na Górze Kalwarii.
Przyszedł do niej Pan Jezus i mówi:
Matko moja najmiłsza,
śpisz czy czujesz, czy o czym frasujesz?
Byłam zasnęła, o Synu,
widziałam cię w ogródcu pojmanego,
związanego, do Pilata prowadzonego.
Od Pilata do Heroda,
tam przebita głowa twoja,
cierniem ukoronowanie...
Rzekł Pan Jezus: „Kto tę modlitwę będzie czytał
albo na pamięć mówić,
nigdy sam przy śmierci nie będzie”.
Ja idę do królestwa mego,
biorę Ciało i Krew jego.
Nie daj mi Boże zasnąć
bez przyjęcia swego Ciała i Krwi. Amen.” (Litwa, Skierlany
k. Podbrodzia, 1992).

Inna rozpowszechniona na Wileńszczyźnie modlitwa codzienna oparta jest na tekście z modlitewników i dopracowana na różne sposoby przez nasze rozmówczynie. Zawiera ona szereg opisanych elementów, jak wezwanie do imienia Bożego, do imion Świętej Rodziny i patronki, prośbę o dobrą śmierć, a także o zbawienie dusz zmarłych.

„O Pani moja, o Matko moja, oby dawać dowód mej pobożności, polecam dzisiaj usta moje, serce moje, wszystkie siebie oddaję. O dobra Matka moja, więc Twoja jestem, zachowaj mnie jako własność i posiadłość, przezroczystość Niepokalanego Poczęcia. Błagam Cię, Maryja, oczyść i oświeć duszę i ciało moje. Panie Boże Wszchemogący, w Trójcy Świętej jedyny Panie, ofiaruję tę modlitwę na szczęście, na chwałę imieniowi Twemu przenaświęszemu. Daj mnie Boże zdrowie, rozum, pamięć, naukę i skruczę, ochota do wszystkiego dobrego, bojaźń boska, miłość ludzka. A duszom wiernym zmarłym, daj im światłość wiekuista, nieustająca. Jezus, Maria, Józef święty, ofiaruję wam serce moje i dusza moja. Jezus, Józef i Maryja, niechaj dusza moja spocznie w wiecznym pokoju z wami. Patronka święta imienia mego, broń mnie dzisiejszy dzień od wszystkiego złego, bądź mnie stróżem i obrońcą” (Widze 1996; por. też Zowczak, 1994:28).

Zachowanie w Widzach takiej osobliwości jak *Prawdziwa miara* wiąże się z wielością żyjących tam wiar i nacji, w tym również tej już całkowicie nieobecnej: Żydów. W rękopisach jednej z kobiet odnalazłam dowód, iż hebrajskie imiona Boga znała ona nie tylko z cytowanej wyżej modlitwy. Przepisywała

także inne, wyraźnie żydowskie formuły, skierowane do Adonaja, Jahwe, Zabaotha, np.:

„Za każdą razą przed niedzielą weź płynącej wody, którą żadne słońce nie oświeciło i mów 7 razy te słowa i rzuć w nią kadzidła i 7 kropli oliwy, zostaw to, potem umyj nogi, to czarownika szkoda na jego własną głowę spadnie.

Adonay, Jah i Zabach
ty jesteś mym Bogiem
goisz, błogosławisz i strzeżesz mnie
Adonay przeklnie (ciebie) szatanie
i wypędzi cie swoją mocą i wspaniałością.”

Źródłem tego zaklęcia okazała się książeczka czy raczej jej fragment, pozbawiony – oczywiście! – początku i końca, zszyty domowym sposobem z kartek nie zawsze ułożonych w kolejności i przemieszanych z innym tekstem, zawierającym także rozmaite recepty na rozwiązanie wszelkich problemów. Przepisane przez moją znajomą zaklęcie nosi nagłówek „Przeciw czarom” i różni się – poza zaznaczonymi wyżej szczegółami – terminem przepisanych praktyk: „Za każdą razą przed szabasem”. Druk pochodzi z okresu międzywojennego. Zamieszczone w nim przepisy i formuły odwołują się wyłącznie do symboliki *Starego Testamentu*. Trudno powiedzieć, dlaczego wydawca nie dokonał żadnych zmian na użytek chrześcijańskiego czytelnika, skoro nawet moja rozmówczyni uznała za stosowne to uczynić. Ów zbiorek żydowskich sposobów na wszelkie okazje prezentuje – podobnie jak nasz tryptyk modlitewny – wiarę w moc świętych słów, które koniecznie należy nosić na sobie. Cele tych zabiegów to przykładowo: „Uczynić się przed nieprzyjacielem niewidzialnym”, „Przeciw biciu sercu albo melancholiji”, a nawet tak egzotyczne (zważywszy położenie Widz) jak „Przy wielkiej nawałnicy morskiej”. Zaklęcia dotyczą też prozy życia: zapewniają pomysłność w rozmaitych chorobach i sprawach sądowych, w zdobywaniu względów u ludzi, a nawet u wielkich panów, własnego męża bądź żony, dostarczając środków na ulewy i susze oraz przeciw nieprzyjaciołom. Modlitwy są bardzo zwięzłe, np.: „Uzdrow mnie, Adonay, to będę uzdrowiony, pomóż mi, a będzie mi pomóżone, boś ty jest mem uspokojeniem”; często zawierają też żywe słowa: „Adonaj, mój stwórca, rzekł do mnie, ty jesteś moim, bo gdy ty przez wodę idziesz, chcę być przy tobie, aby cię fale wody nie utopiły, i gdy ty w ogień pójdziesz, nie masz się spalić, i płomień cię nie ma zapalić”. Towarzyszą im rytuały o wyraźnie magicznym charakterze; wiele z nich wykracza z pewnością poza sposoby współczesnego szeptuna (np. wypędzenie złego ducha z pomocą kozła, którego należy utopić). Inne natomiast wykorzystują prostą technikę, całą swą moc opierając na odwołaniu się do biblijnego cudu.

„Kogoś, kto przez silne zemdleńie leży w konaniu znów ocucić.

Połóż się 3 razy na niego, tak jak leży wyciągnięty, rękę na rękę, twarz na twarz i mów za każdą razą mu w usta: »Adonay mój Boże, każ tego N.N. duszy znów w niego wejść, tak jak wróciła dusza dziecka niewiasty z Sarepta, gdyż wysłuchał wołanie twego parobka Elia«”(por. *1 Ks. Król.* 17,20–22).

Żydowski sposób przywracania do życia wykorzystuje tę samą zasadę czerpania ze źródła świętej mocy, co nasza modlitwa od upływu krwi. Zarazem cały zbiorek zdominowany jest przez regułę łączenia religijnej w swej istocie modlitwy z magicznymi technikami. Niewątpliwie „praktyczna” użyteczność przyczynia się do popularności prezentowanych modlitw, przekazywanych zazwyczaj w opowieści określonych gestów i czynności. Nie wyklucza to wcale ich religijnej interpretacji, podobnie jak znajomość *Biblii* w rozwiniętej kulturze druku nie musi wiązać się z głęboką religijnością. Analiza samych tekstów „modlitewek”, z pominięciem ich znaczenia we właściwym im środowisku kulturowym, doprowadziła do mylącego w swej jednostronności utożsamienia ich z magią. Tymczasem przytoczone wyżej wypo-

wiedzi, określające kontekst ich funkcjonowania (cudowne ocalenia, odwoływanie się do imienia Bożego czy znaku krzyża), wskazują religijny charakter postaw towarzyszących nawet najbardziej „magicznym” z nich.

Jacek Salij OP, pisząc o teologii ludowej Bożego Narodzenia, zwraca uwagę, iż obrazowy, symboliczny język ludowych wierzeń i rytuałów głębiej angażuje podświadomość niż język pojęciowy; ten pierwszy jest też dwuznaczny: może wypowiadać najgłębsze treści chrześcijańskie, ale może zarazem wyrażać „mentalność zabobonna i pogańska”. Przykładem teologii ludowej jest dla wspomnianego autora m.in. kolędowe wykorzystanie obrazów chaosu dla wyrażenia nowego porządku świata w chwili na-

rodzin Chrystusa, a także nad-porządku, jaki osiągnie świat w eschatologicznej pełni. Nasuwa się tu skojarzenie z pojęciem *communitas* wprowadzonym przez Victora Turnera dla społeczności odróżnianej w obliczu *sacrum* (1974; por. Wasilewski, 1989:117–120). Podobieństwo między stanami chaosu i pełni można jednak uznać z zastrzeżeniem, że pomimo zniesienia granic rzeczy zmieniają się jednokierunkowo, ku pożytkowi i owocowaniu (Salij, 1972:1541–1542). Prezentowane modlitwy ludowe wykorzystują natomiast obrazy zatrzymania świata oraz przejścia w zaświaty, a także wędrówki *bożych słów* w odwrotnym kierunku, na ziemię. Tak analizowane, są religijnym środkiem ekspresji, realizującym staropolskie wzory językowe.

LITERATURA.

- Apokryfy
1980 *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowiejski, t.1: *Ewangelie apokryficzne*, Lublin.
- Benedyktowicz, D., Benedyktowicz, Z.
1992 *Dom w tradycji ludowej*, Wrocław.
- Biegeleisen, H.
1929 *Lecznictwo ludu polskiego*, Kraków.
- Bułgakow, S.
1992 *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*. Przeł. ks. H. Paprocki, Białystok – Warszawa.
- Bystroń, J. S.
1980 *Łańcuch szczęścia*, (w:) *Tematy, które mi odradzano*, Warszawa, s. 52–84.
- Clodd, E.
1920 *Magic in Names and in Other Things*, London.
- Czarnowski, S.
1958 *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, (w:) *Kultura*, Warszawa, s. 80–99.
- Dobrzeńcki, T.
1981 *Wybrane zagadnienia ikonografii pasyjnej w sztuce polskiej*, „*Novum*”, nr 1–2:108–49.
- Federowski, M.
1897 *Lud białoruski na Rusi Litewskiej*, t.1, Warszawa.
- Ganszyniec, R.
1922 *Studia do dziejów magii*. 1. *Pas magiczny*, Lwów.
- Janów, J.
1931 *Legendarno-apokryficzne opowieści ruskie o męce Chrystusa*, „*Prace Filologiczne*”, t. 15, cz. 2.
- Kasjan, J. M.
1988 *Strategia i taktyka walki z chorobą w zamawianiach*, (w:) *Od Kochanowskiego do Różewicza*, Warszawa, s. 249–259.
- Kopeć, J. J.
1981–82 *Polskie zwyczaje maryjne i praktyki religijne w XVI w.*, „*Częstochowskie Studia Teologiczne*” t. 11–10:101–168.
- Kotula, F.
1976 *Znaki przeszłości*, Warszawa.
- Krug, G.
1991 *Mysli o ikonie*, Białystok.
- Kruszelnicki, Z.
1977 *Z zagadnień ikonografii sztuk plastycznych w średniowieczu*, (w:) *Katolicyzm średniowieczny*, Warszawa, s. 375–433.
- Krzyżanowski, J.
1962 *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t.1, Wrocław.
- Kunczyńska-Iracka, A.
1988 *Madonna w dawnej polskiej sztuce ludowej*, „*Polska Sztuka Ludowa*”, 42(4):243–254.
- Olędzki J.
1962 *Symboliczne ofiary woskowe ze wsi Kadzidło*, „*Polska Sztuka Ludowa*” 16(2):92–96.
1967 *Pieśni wotywno*, „*Polska Sztuka Ludowa*” 21(2):67–92.
1976 *Pacierz Szczyppawki. Uwagi o zależności dzieła sztuki od poglądów estetycznych i etycznych artysty*, „*Polska Sztuka Ludowa*” 30(1):29–42.
1989 *Świadomość mirakularna*, „*Polska Sztuka Ludowa*” nr 3, s. 147–158.
- 1991 *Murzynowo. Znaki istnienia i tożsamości kulturalnej mieszkańców wioski nadwiślańskiej XVIII–XX w.*, Warszawa.
- Olszewski, M.
1997 *Obraz późnośredniowiecznej religijności ludowej w kazaniach Stanisława ze Skarbimierza*. Praca magisterska w archiwum KEiAK UW.
- Panofsky, E.
1971 *Studia z historii sztuki*, Warszawa.
- Prasał, A.
1996 *Mały słownik ikon maryjnych*, Warszawa.
- Robotycki, C.
1981 *Łańcuch szczęścia w pół wieku później*, „*Polska Sztuka Ludowa*” 35(1):3–10.
- Rubinkiewicz, R. (SDB)
1987 *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*, Lublin.
- Salij, J.
1972 *Teologia ludowa Bożego Narodzenia*, „*Znak*” 24(11): 1526–1543.
Schneider, J.
1896 *Z kraju Hucutów*, „*Lud*” 2:207–220.
- Siarkowski, W.
1879 *Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc*, cz.2. ZWAK 3, 50–61.
- Słownik
1965 *Słownik folkloru polskiego*. Red. J. Krzyżanowski, Warszawa.
- Stomma, L.,
1979 *Determinanty polskiej kultury ludowej XIX wieku*, „*Polska Sztuka Ludowa*” 33(3): 131–142.
- 1986 *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa.
- Thomas, W. I., Znaniecki, F.
1976 *Postawy religijne i magiczne*, (w:) *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t.1, Warszawa, s.174–228.
- Tomicki, R.
1981 *Religijność ludowa*, (w:) *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*. Pod red. M. Biernackiej, M. Frankowskiej, W. Paprockiej, t. 2, Wrocław s. 29–70.
- Turner, V. W.,
1969 *The Ritual Process*, New York.
- Udziela, S.
1889 *Religia i modlitwa u ludu ropczyckiego*, „*Wisła*” t. 3, s. 592–603.
- Unterman, A.
1989 *Żydzi. Wiara i życie*. Przeł. J. Zabierowski, Łódź.
- Wańkowicz, M.
1971 *Od księcia do szeptuna*, (w:) *Od Stołpców po Kair*, Warszawa, s. 84–101.
- Wasilewski, J. S.
1989 *Tabu a paradygmaty etnologii*, Warszawa.
- Wiesielowski, A. N.
1876 *Son Bogorodicy i svodnyja redakcii epistolii*, (w:) *Berta, Anastasija i Pjatnica. Opyty po istorii razvitija christianskoj legendy*, „*Žurnal Ministerstva Narodnogo Prosvieščeniija*” cz. 184, s. 341–363.
- Wrocławski, K.
1991 *List z Nieba, czyli Epistola o Niedzieli*, Warszawa.
- Zowczak, M.
1994 *Mitologia zamawiania i mistyka zamów na podstawie współczesnych materiałów z Wileńszczyzny*, „*Literatura ludowa*” nr 4–6, s. 3–33.