

# MIĘDZYWYDZIAŁOWY ZAKŁAD BADAŃ NAD LITERATURĄ RELIGIJNĄ

---

ROCZNIKI HUMANISTYCZNE  
Tom XLIII, zeszyt 1 – 1995

---

MARIA JASIŃSKA-WOJTKOWSKA  
Lublin

## FOLKLOR – SACRUM – RELIGIA (STRESZCZENIA REFERATÓW)

W dniach 26-28 października 1992 r. Zakład Badań nad Literaturą Religijną Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Marii Curie Skłodowskiej zorganizowały w Lublinie międzynarodową konferencję dotyczącą wielorakich wzajemnych związków między ludowymi wierzeniami i obrzędami a chrześcijaństwem w różnych regionach narodowościowych dawnej i współczesnej kultury słowiańskiej\*.

Jerzy Bartmiński: FORMY OBECNOŚCI SACRUM W FOLKLORZE

W bogatej literaturze dotyczącej wzajemnych stosunków folkloru i religii wyróżnia się trzy kolejno pojawiające się stanowiska. Pierwsze z nich to powstały na przełomie XVI i XVII w. *folklorystyczny teologizm* związany z problemami misjonarzy w stosunku do lokalnych wierzeń i obrzędów. Uznał on je za pożyteczny składnik fundamentów życia religijnego. Natomiast racjoniści wieku XVII i XVIII podkreślali wspólność obydwu dziedzin jako opartych na wierze i przyjmujących zatem łatwo postać przesądu czy wręcz zabobonu. Najbliższy współczesnej folklorystyce pogląd wywodzi się ze szkoły mitologicznej, która język i poezję ludową wiązała z mitologią jako

---

\* Zob. *Folklor – sacrum – religia*. Pod red. J. Bartmińskiego i M. Jasińskiej-Wojtkowskiej. Lublin 1995 ss. 294. Instytut Europy Środkowo-Wschodniej.

odzwierciedleniem archaicznego systemu religijnego. Tytułowy problem badawczy artykułu przyjmuje pojęcie *sacrum* w rozumieniu Eliadego oraz związaną z tym koncepcję *sacrosfery*, która wskutek zmiennego w historii charakteru hierofanii oraz obrzędowej i kultowej praktyki może się rozszerzać albo zwężać, tj. sakralizować nowe elementy rzeczywistości albo oddawać je sferze *profanum*. Kategoria *sacrum* jest dla religii obligatoryjna, stosunek do niej jest jednoznacznie przeniknięty szacunkiem i czcią, wymaga kultu. Dla folkloru *sacrum* jest fakultatywne, a obok analogicznej jak w religii postawy występuje ambiwalencja oraz postawa magiczna, tj. nastawiona na uzyskanie wpływu, a nawet władzy nad sferą *sacrum*, zarówno dobrego, jak i złego. Sakralność nie konstytuuje wszystkich gatunków folkloru, choć w pewnych swych przejawach jest w nich obecna z wyłączeniem niektórych wyraźnie zeświecczonych, jak np. przyśpiewka, dowcip, przysłowie. Ponadto jej wykładniki w różnych warunkach kulturowych mają zróżnicowaną wyrazistość. Wspólną funkcją religii i folkloru jest integracja wspólnoty, dzięki opieraniu się na tradycji i wprowadzeniu jednostki w rzeczywistość jako uporządkowane uniwersum, oparte na niezmiennych podstawach poznania, wartościowania, postępowania. W ostatecznym rezultacie obydwie sfery są antropologicznie sensotwórcze. Jak w wielu kulturach ludowych tak i w polskiej doszło do wzajemnych ich oddziaływań na siebie. W związku z tym polska chrześcijańska religijność ludowa sięga korzeniami w głęboką przeszłość pogańsko-słowiańską i stanowi system obejmujący elementy pogańskich wierzeń w ożywienie wszystkich bytów natury, łącznie z ideą solidarności całości życia, wiarę w duchy dobre i złe ze świata pozaprzrodzonego wraz z przeświadczeniem, że można wejść w związki z nimi przez obrzędy i magię, oraz mistyczne ukierunkowanie na samodoskonalenie przez kontakt z osobowym Bogiem. Chrystianizacji folkloru odpowiada zatem folkloryzacja chrześcijaństwa. W związku z powyższym charakterem kultury ludowej tradycyjny folklor słowny jako jej produkt przeniknięty jest sakralnym sposobem widzenia świata, głębiej jeszcze niż niektóre jego teksty nowsze, sytuacyjnie, tematycznie czy intencjonalnie związane z religią. Sakralna wizja świata kreuje właściwą sobie poetykę. Do jej podstawowych czynników należą: autonomiczność słowa traktowanego jako samoistna wartość poznawcza i kreatywna, a zatem nieredukowalna i niezastępowalna, formuliczność wyrażenia jako nie tylko zabieg kompozycji, ale i odzwierciedlenie typiczności świata wspólnej dla nadawcy i odbiorcy, powtórzenia leksykalno-składniowe, morfemowe i semantyczne, które utożsamiają swój przedmiot z idealnym wzorcem lub tworzą mityczne „wieczne teraz”, paralelizmy uwydatniające podobieństwa o ile nie identyczność i mistyczny związek między człowiekiem a otaczającym go światem przyrody, symbol jako pochłonięcie paralelizmu przez głębszą,

półprześwitującą jedność rzeczywistości, wreszcie rozmowy człowieka z tworamí świata przyrody i kosmosu, Bogiem i postaciami ze sfery sacrum, które tworzą obraz świata jako całości równorzędnej z człowiekiem i komunikującej się z nim i z sobą.

Jan Adamowski: SAKRALIZACJA PRZESTRZENI W POLSKIEJ KULTURZE LUDOWEJ

Zgodnie z charakterem przedmiotu obserwacji sakralizacja jest tutaj rozumiana w znaczeniu węższym, tj. w związku z chrześcijaństwem, z otwarciem jednak dopełniającej perspektywy na wnikające w nią elementy magii. Artykuł prezentuje najpierw nacechowane sakralnie nazewnictwo miejscowości, uwzględniając różnorodność ich genezy. Kolejny przedmiot uwagi stanowi przegląd sposobów uświęcania wybranych fragmentów makroprzestrzeni (zwłaszcza całych miejscowości czy posiadłości) oraz mikroprzestrzeni (dom, poszczególne izby, obejścia). Dokonuje się ono poprzez przedmioty materialne związane z kultem (świątynie, kapliczki, krzyże, obrazy, palmy), nierzadko włączane w rozbudowane czynności obrzędowe, zwłaszcza różne poświęcenia o charakterze paraliturgicznym lub prywatnym, dokonywane także przez świeckich. Funkcje sakralizacji są różnorodne, np. kultowe, memoratywne, dziękczynne, proszalne, a najczęściej zapobiegające. Celem jest dobro miejscowej społeczności lub własne, przeważnie w aspekcie doczesnym (np. zdrowie, zabezpieczenie przed klęskami żywiołowymi, urodzaje). Mimo iż sakralizacja przestrzeni jest – globalnie ujmując – jakościowo chrześcijańska, w niektóre jej sposoby, zwłaszcza o charakterze obrzędowym, włączają się elementy zabobonu jako relikty światopoglądu magicznego. Funkcją nadrzędną jest w tym wypadku intencja kumulacji siły *sacrum* (np. w Sieradzkim i na Podlasiu w kopcach granicznych zakopywano karty Ewangelii, aby ochronić pola przed gradem).

Istnieją też liczne przykłady przejmowania przez religię dawnej magiczno-wierzeniowej sakralizacji, gdy np. wtykanie w ziemię poświęconej palmy wypiera wiosenne „zwykłe” gałązki. Mimo iż sakralizacja religijna wprowadziła też nowe, specyficzne dla siebie formy, ogólnie trzeba stwierdzić, że w kulturze ludowej nie przewyciężyła dualizmu aksjologicznego, który ma swój początek w micie o wspólnym stworzeniu świata przez Boga i diabła.

## Nikita J. Tolstoj: RUSSKOJE JURODSTWO KAK FORMA SWIATOSTI

Instytucja jurodstwa przyszła na Ruś z Bizancjum razem z chrześcijaństwem, zakorzeniając się stopniowo przed rozłamem kościelnym w 1054 r. Istnieją podstawy do refleksji na temat jego związku z greckim cynizmem. Jednak w kręgach bizantyjskim i ruskim jurodstwo wykazywało swą odrębność co do form służenia Bogu oraz radykalnego odwracania się od światowych dóbr życia osobistego i społecznego. Jurodstwo to fenomen specyficznie ruski. Jako instytucja nie pojawiło się ani w ramach katolicyzmu (jeśli pominąć indywidualne zachowania się św. Franciszka z Asyżu), ani w serbskim i bułgarskim prawosławiu. Apogeum osiągnęło w XV-XVI w., choć kanonizacje jurodiwych rozpoczynają się już w XIII w., przytłaczająco górując liczebnie nad kanonizacjami w Kościele greckim. Kanonizacje te ustały w XVIII w., jednak jurodstwo Świętej Rusi dożyło współczesności. Źródłem wiedzy o staroruskim jurodstwie są żywoty jego przedstawicieli oraz liczne wzmianki kronikarzy i zagranicznych podróżników.

Jurodstwo realizowało specyficzny typ świętości, w licznych przejawach unikalnej, od strony zewnętrznej jakby przekornej czy nawet „antyświętej”. Do XIV-XV w. świeccy święci wywodzili się z grona władców i ich rodzin, później niejako zastąpili ich święci pozbawieni ziemskiej władzy i nawet najniższej pozycji społecznej. Te rysy w połączeniu ze szczególnymi cechami zachowań powiększały moralny i ogólny autorytet jurodiwych i stanowiły o możliwościach wyższej, bezinteresownej ich służebności duchowej i doczesnej. Dalsza część artykułu przedstawia inwariantny zestaw typowych właściwości życia „Bożych sług”: 1. Przybycie z odległych, obcych stron; 2. Brak więzów rodzinnych i narodowych oraz skrajny brak pieniędzy i mienia; 3. Nagość, bezdomność i związane z tym udręki srogiego klimatu; 4. Życie ascetyczne nie jest związane z pustelniczą ucieczką od ludzi, często rozgrywa się z elementami widowiska, w mieście, na licznie uczęszczanych miejscach; 5. Oryginalny czy wręcz dziwaczny sposób obchodzenia się z ludźmi, zwłaszcza w zakresie rozmowy; 6. Ponoszenie, często dobrowolne, a nawet prowokowane, prześladowań przez nierozumiejące otoczenie; 7. Nocne modlitwy, a w dzień zachowanie się w sposób ekscentryczny czy nienormalny, w czym jednak jest ukryte głębokie religijne uzasadnienie rozpoznawalne dopiero później. Szerzej przedstawiane w szesnastowiecznych żywotach zachowania te świadczą o bezkompromisowej sile ducha jurodiwych oraz o tym, że perspektywa wartości zaczęła się wówczas przesuwac od ascezy do służby ludziom.

W końcowej syntezie podkreśla się dwustronnie przeciwstawny charakter jurodstwa, zwróconego zarówno przeciw życiu światowemu i jego hierarchii

wartości, jak i przeciw odwróconemu od świata życiu zakonnemu. Symbolem tej postawy była nagość jako wolność od społecznej instytucjonalizacji, a więc od ograniczeń obydwu światów. Paradoksalne, czasem wręcz bluźniercze postęпки były swoistą realizacją ewangelicznego błogosławieństwa ubogich duchem.

Swietłana M. Tołstaja: SAKRALNOJE I MAGICZESKOJE W NARODNOM KULTIE SWIATYCH

W związku z tradycyjną kulturą ludową Słowian począwszy od XIX w. pojawia się często pojęcie „dwuwiara” (*dvoeverie*), określające splót czy przenikanie się dwu modeli kultury – pogańskiej i chrześcijańskiej. Elementy obydwu, nieraz w transformacjach i formach synkretycznych, są bardzo często trudne do badawczego rozróżnienia. Niemniej zadanie to – jako dotyczące dwu różnych źródeł konkretnych twórców kultury – musi być podejmowane dla ich zrozumienia. Między innymi dotyczy to przeplotu sfer *sacrum* kościelnego i „nieczystego” czy wręcz diabolicznego, związanego najczęściej z magią.

Pojęcie świętości, wiązane obecnie wyłącznie z chrystianizmem, wchodziło w skład istotnych idei przedchrześcijańskich. Zgodnie z etymologią sanskryckiego słowa *śvanta* pierwotnie dotyczyło zewnętrznej pomyślności (wzrostu, rozwoju, płodności), później stopniowo objęło sferę wartości moralnych, np. sprawiedliwości, dobroczynności, jak wykazały to niedawno badania W. N. Toporowa. Uznany już faktem jest stwierdzenie, iż chrześcijańscy święci w ludowej świadomości zastępowali nieraz pogańskich bogów. Z jednej strony niejako łagodziło to utratę wielobóstwa, z drugiej – włączając nowe w system dawny – dokonywało swoistego osuwania nowego drogą akomodującej transformacji. W rezultacie koncepcje czy wyobrażenia Boga, Matki Bożej, a szczególnie świętych podlegały różnorodnym przekształceniom. W ustnej kulturze chrześcijańskiej święci byli poddawani mitologizacji, stawali się nieraz postaciami pół, a nawet całkiem demonicznymi, władającymi określonymi siłami w świecie zewnętrznym w określonych warunkach. Świadomość ludowa, osłabiając ich ukierunkowanie wertykalne, włączała je w sferę horyzontalną, a ustosunkowanie się do nich niewiele różniło się od postaw wobec różnych leśnych czy innych duchów, rusałek itp. Z zakresu zjawisk szczególnych w artykule zostały wskazane: transformacje imion – fonetyczne, hipokorystyczne, zmiany liczby pojedynczej w mnogą, formy męskiej na żeńską, nierzadko zmiany płci świętego, łączenie świętych w pary, nawet łączenie dwu świętych w jednego (np. Kosma-Damian, Piotr-Paweł). Wyobrażenia ludowa kreowała również nowych świętych, personifikując różne nazwy

(np. Allelujewa, Piatnica). Wielu świętym przypisywano poszczególne funkcje, zależne często od umiejscowienia ich w rocznym kalendarzu, a zatem i w związku ze zjawiskami przyrody czy gospodarskimi pracami. W ludowych opowieściach święci zachowują się nieraz jak czarownicy, obdarzeni są magiczną siłą, stają się zatem adresatami modlitw, zamówień z magicznymi formułami, w których bywają nawet zestawieni na równi z bytami o innym charakterze (np. tworamami i siłami przyrody, z realnymi postaciami, np. zmarłych śmiercią nienaturalną). Szczególnym przekształceniom o wyraźnie pogańskich rysach zostali poddani – w zróżnicowaniu u różnych plemion słowiańskich – święci: Mikołaj, German i Sawiniusz, z którymi łączą się rysy kultu bogów piorunów, burzy, bydła. W rezultacie powyższych przejawów dwuwiary święci chrześcijańscy zostawali często pozbawiani cech świętości, tak w aspekcie ściśle religijnym, jak i moralnym. Natomiast w obszarze umiejscowionej na przeciwległym ludowości biegunie kultury piśmienniczej, pojęcie chrześcijańskiej świętości nie tylko zachowało swą czystość, ale stopniowo uzyskiwało pogłębienie i wzniosłość.

Nadia Złatanowa: POSTAĆ ŚW. IWANA RILSKIEGO W SPOŁECZNO-KULTUROWYM MODELU BUŁGARSKIEGO FOLKLORU

Święty Iwan Rylski, jako bohater zarówno cerkiewnych żywotów, jak i licznych legend ludowych, jest przedmiotem badań historyków i filologów. Problem nadal dyskusyjny stanowi w nich kwestia, kto (władza carska czy poganie) i dlaczego (aby go zabić, czy zmusić do udzielenia pomocy) ścigał świętego. Filologowie, mając trudność w umiejscowieniu motywu prześladowania świętego w opracowanym już teoretycznym modelu bułgarskiego folkloru, uznali go za systemowo w nim obcy. Zadaniem studium jest wykazanie, iż koncepcja postaci świętego nie jest pochodną historycznej rzeczywistości, lecz stanowi element spójnego systemu społeczno-kulturowego, którego model badawczy powinien być poddany pewnym korektom w stosunku do obecnych ustaleń.

Folklorystyczny motyw prześladowania i wypędzania zła obecny jest w różnych formach w wielu dziedzinach bułgarskiej kultury ludowej i ma paralele w innych kręgach kultury indoeuropejskiej (wypędzanie potwora, niebezpiecznych zwierząt, chorób, nieczystych sił itp.). W uogólnieniu są to byty obce człowiekowi, choć pozostające z nim w różnych związkach. Takie postaci nie należą do normalnej wspólnoty ludzkiej, stoją na pograniczu świata ludzkiego i pozaziemskiego, czy na pograniczu kultury i natury, dobra i zła.

Podobną postacią graniczną jest święty Iwan. Posiada on cechy demiurgiczne: jest czarownikiem obdarzonym ponadludzką mądrością, ma zarówno dobroczynną, jak i groźną władzę nad ludźmi, jest swobodnym panem przestrzeni. W swych innych cechach również odzwierciedla mitologiczne myślenie dawnych tradycji ludowych: zatrzymuje się przy drzewach kojarzonych z drzewem wszechświata, jego stały towarzysz – wół, nosi imię Szarko, pierwotnie związane nie tyle z kolorem, ile z napiętnowaniem. Sam święty jest również napiętnowany przez okaleczenie, co – w sumie, łącznie z jeszcze innymi osobliwościami – lokalizuje go na granicy między kosmosem a chaosem, między światem swoim a obcym. Święty Iwan Ryłski nie jest więc „zwyczajnym” świętym.

Motyw wypędzania świętego ze społeczności ludzkiej, charakteryzowanie go jako demiurga oraz okaleczenie ciała stanowią trzy różne kody tego samego modelu semantycznego. Jest prawdopodobne, iż uwzględnienie tych trzech kodów semiotycznych może być przydatne w badaniach nad genetycznymi i typologicznymi cechami relacji między chrześcijańskim świętym a postaciami pogańskiej mitologii.

Ludmiła Winogradowa: MOTIWIROWKI OBRIADOWYCH DIEJSTWIJ: STIERIEOTIPY RELIGIOZNOGO I MAGICZESKOGO MYSZENIJA

Z kategorią sakralności w kulturze ludowej ściśle wiąże się problematyka świadomości religijnej oraz magicznej. Obydwie bowiem płaszczyzny w wiejskiej mentalności nie funkcjonowały jako radykalnie odrębne: wzajemnie oddziałując na siebie stanowiły złożoną jedność. W praktykach magicznych np. posługiwano się na równi przedmiotami z obydwu dziedzin. Bywały jednak i sytuacje wyraźnego rozgraniczania i wzajemnego przeciwstawiania obydwu sfer, np. ścieranie nakreślonych przez księdza inicjałów imion trzech króli, aby nie przeszkadzały gospodarzom domu w magicznych obrzędach lub słowne odżegnywanie się od Boga, a przyzywanie diabła na czas wróżb i czarów.

Problem współistnienia religii i magii łączy się bezpośrednio z ludowymi przeświadczeniami o zasadach rządzących całością świata. W związku z tym warto prześledzić grupę tekstów, objętościowo bardzo skromnych, ale o wyraźnym funkcjonalnym, a zatem i gatunkowym charakterze. Są to tzw. uzasadnienia (*motiwrowki*), sformułowania interpretujące sens, tj. cel lub przyczynę różnych czynności obrzędowych. Bez względu na różnice co do

sposobu i okoliczności aktualizacji tych praktyk uzasadnienia przejrzystość ujawniają ich związek z określoną wizją świata. Zawarte w nich obrazy i przedstawienia, odchodząc nieraz daleko od początkowej semantyki konkretnego rytuału, podlegają różnicowaniom modyfikującym znaczenia w ramach lokalnych wariantów. W rytuałach zwłaszcza złożonych wykonawczo nacisk może padać na różne ich elementy, wiążąc to np. z ludową etymologią.

Przedmiotem analitycznej części artykułu jest przegląd sposobów wprowadzających nowe, tj. chrześcijańskie treści w semantyczne pola tradycyjnych uzasadnień. Stanowią je: 1. Wprowadzenie postaci sakralnych na miejsce lub obok postaci mitologicznych „uczestniczących” w magicznych czynnościach, nierzadko z równorzędnym przenoszeniem ich właściwości; 2. Wiązanie motywacji pogańskich obrzędów z tradycjami chrześcijańskimi, np. ze szczegółami z życia Chrystusa; 3. Tradycyjny rytuał może otrzymać różnorodną nową motywację. tak np. palenie ognisk w Wielką Sobotę czy słomy w Wielki Czwartek może służyć ogrzewaniu gromadzących się dusz bliskich zmarłych, oświecaniu im drogi czy różnym aspektom niszczenia zła. W perspektywie motywacji genetycznej nawiązuje on asocjacyjnie do różnych ewangelicznych czy apokryficznych zdarzeń historii świętej. Różnorodna magiczna rola siana i słomy w obrzędowości Świąt Bożego Narodzenia motywowana jest narodzinami Zbawcy w stajence.

Artykuł zamykają wnioski: 1. Tradycyjne formy obrzędowych zachowań ulegają motywacyjnemu przeorientowaniu w perspektywie nowej kultury; 2. Nowe teksty włączane są w kontekst stereotypów dawnej tradycji kulturowej; 3. Rezultatem tego jest dowartościowanie treści chrześcijańskich jako mieszczących się w ramach sakralnej wizji kultury ludowej; 4. Stanowi to również podnoszenie rangi tego, co dawne w kategoriach kultury chrześcijańskiej; 5. Powyższe procesy zaznaczają się głównie w związku z chrześcijańskim kalendarzem, słabiej w rytuałach rodzinnych i gospodarskich.

Aleksander W. Gura: MIESTO, ROL' I SIMWOLIKA WIENCZANIJA W SŁAWIANSKOM SWADIEBNOM OBRADIE

Ślub to jeden z kulminacyjnych rytuałów ludowego obrzędu ustanawiającego małżeństwo. W odróżnieniu od innych wszedł do niego stosunkowo późno. Ze ślubem łączy się wiele rytualno-magicznych zachowań i wypowiedzi ukierunkowanych na osiągnięcie szczęścia i pomyślności dla małżonków, przyszłego potomstwa i gospodarstwa. Czas ślubu jest różny w różnych regionach Słowiańszczyzny. Zazwyczaj odbywa się po zaręczynach, w dzień wesela



przed nocą poślubną. Istnieją jednak inne warianty, np. już po rozpoczęciu pożycia małżeńskiego, nawet z odkładaniem do chrztu pierwszego dziecka, czy po „póślubie” w wypadku przeciągającego się narzeczeństwa. Ślubna ceremonia włączyła w swoje ramy pewne elementy rytualne zaczerpnięte z obrzędów weselnych (np. obchodzenie ołtarza, sposób wchodzenia do kościoła, obsypywanie nowożeńców). Niezależnie od tego bardzo długo zachowały się różne rytualne elementy wesela nie powiązane ze ślubem kościelnym. Ślub, wesele w całości oraz noc poślubna uważane były za okresy przejścia, tj. zmieniające status człowieka, a zatem za czas niebezpieczny, szczególnie dla kobiety. Powodowało to cały szereg magicznych zakazów i nakazów, np. określonych zachowań przy przekraczaniu granic wsi, pól, obejścia, domu, konieczności posługiwania się nowymi przedmiotami, harmonizowania czasu i kierunku poruszania się z biegiem słońca itp. Istniały też elementy nawiązujące do śmierci (welon jako całun, izolacja, nieruchomość i milczenie młodych). Istniało wiele przepisów świadczących o sakralnym charakterze kobiety w czasie ślubu i o związanych z tym jej różnych magicznych możliwościach. Łączyło się to z sakralnością pewnych przedmiotów związanych ze ślubem, obdarzonych magiczną siłą przychylną dla ludzi. Sakralny charakter ślubu uwydatniały też wyobrażenia zawarte w pieśniach weselnych, włączające w to wydarzenie zarówno porządek kosmiczny (np. słońce), jak i postaci religii chrześcijańskiej (Bóg, Matka Boża, anieli, święci). Wśród niektórych Słowian istniały, zwłaszcza przy znacznej odległości kościoła lub nieobecności duchownego, różne inne, tj. niekościelne ceremonie zaślubin (np. dokonywana przez rodziców, rodziców chrzestnych, swatów) połączone z rytualnym, najczęściej potrójnym, obchodzeniem bardziej znaczących sprzętów lub drzew. W kilku szczególnych sytuacjach możliwy był ślub symboliczny młodych lub ich rodziców czy swatów, a nawet powtórny ślub małżonków, również włączony w obrzędy weselne. Czasem w miejsce magicznych funkcji pojawiały się zabawowe. Motyw ślubu występuje również w wielu wyobrażeniach ludowych dotyczących zjawisk meteorologicznych, tworów przyrody, chorób i sił nieczystych, a w konsekwencji w związanych z nimi zabiegach magicznych. Wyzyskują one bądź pozytywną (utwierdzającą, wzmacniającą) funkcję ślubu, bądź negatywne (osłabiające, niszczące) działanie jego przekreślenia (*razwenczanje*) czy braku. Świadczy to o przekonaniu o wpływie ślubu na właściwy przebieg nie tylko małżeńskich i rodzinnych, ale wielu innych nie związanych z nimi sytuacji.

Jelena E. Lewkijewskaja: SIEMANTIKA SŁAWIAŃSKICH APOTROPIEJEW

Teoretyczne ujęcie apotropejów napotyka na poważne trudności ze względu na wyraźny brak wspólnych cech formalnych zjawiska obejmującego słowa, zamówienia, obrzędy, zachowania się, przedmioty materialne, muzykę itd. Wspólny mianownik zarówno ich uogólnienia, jak i wewnętrznej systematyki stanowić może funkcja, tj. cel posługiwania się danym magicznym tekstem w semiotycznym znaczeniu słowa. O ile teksty kultury dają się podzielić na opisujące rzeczywistość i sterujące odnoszonymi się człowieka wobec niej, to apotropeje znajdują się w drugiej grupie. W jej ramach można wyróżnić trzy podgrupy: produktywną – sprzyjającą pomnażaniu życia i wszelkich wartości, ochronną, czyli zapobiegającą grożącemu złu, oraz rehabilitującą lub regenerującą, która zapewnia przywrócenie utraconej wartości. Do wartości uznawanych w tradycji ludowej za sakralne należy życie, rodzenie i rozwój dzieci, pomyślność bydła i urodzajów oraz właściwy sposób wykonywania istotnych dla człowieka czynności (np. uprawa roli, wypas bydła, przedzenie). Temu światu wartości mogą szkodzić różne złe moce natury pozaludzkiej, klęski żywiołowe, choroby itd. Grozi to przekształceniem się kosmosu rzeczywistości w chaos, przed czym w magiczny sposób mają chronić apotropeje. Dzielą się one na okazjonalne, tj. stosowane w wypadkach konkretnego zagrożenia, oraz rytualne, związane ze stałymi sytuacjami, np. przy określonych czynnościach gospodarskich, zwłaszcza w ich fazach początkowych, z granicznymi wydarzeniami życia (urodziny, małżeństwo, śmierć) lub z pewnymi fazami czasu w ramach doby i roku.

Apotropeje funkcjonują w wielu modelach. Istnieje model tworzenia ochronnej, nieprzekraczalnej granicy, np. zakreślenie magicznego kręgu czy ustanawianie innych przegród tamujących dostęp złej siły, a także różne postaci symbolicznych zamknięć. Inny model polega na ukrywaniu, najczęściej przez zakrywanie lub pozorne zmienianie nazwy przedmiotu, aby go uczynić niedostrzegalnym. Zasadniczo odmienny model polega na różnych sposobach krępowania wrogiej siły (wiązanie jej, zamykanie, zaszywanie) lub unicestwianie za pomocą słownych formuł mówiących o użyciu fizycznej siły (bicie, kłucie, duszenie itp.). Istnieje też model odganiania zła przez kierowanie go na zastępczy obojętny przedmiot czy w nicość czasową lub przestrzenną. Model oczyszczania od zła (mycie, wymiatanie itp.), aktualizowany zwykle z początkiem nowej pory roku, ma zapobiegać niebezpieczeństwom ze sfery przyrody. Wszystkie powyższe modele łączy walka ze złem. Istnieje także radykalnie inny model – osvajanie wrogiej siły na zasadzie pozorowanej przyjaźni, pochlebstwa, prośby. Wszystkie apotropeje mogą się realizować na płaszczyźnie werbalnej, materialnej lub czynnościowej, często

na ich połączeniu, co zostało szczegółowo omawiane na materiałach z różnych przestrzeni Słowiańszczyzny. Osobno zostały potraktowane teksty słowne o charakterze religijnym, zwłaszcza pewne modlitwy mające skuteczność w określonych dziedzinach oraz wzmianki nawiązujące do zdarzeń z historii świętej, np. męki Chrystusa. Mimo jedności istoty apotropaiczności dla wszystkich plemion słowiańskich istnieje potrzeba badania ich genetycznych i strukturalnych wariantów, nieraz bardzo zróżnicowanych.

Donat Niewidomski: *SACRUM CHRZEŚCIJAŃSKIE W INICJALNYCH RYTACH ORKI I SIEWU*

W społeczeństwach rolnych duże znaczenie przypisywano pierwszym czynnościom gospodarczym otwierającym cykl wegetatywny. W dziewiętnastowiecznej kulturze chłopskiej w Polsce symboliczne praktyki z tym związane raczej nie wykazywały już związku z pogańskim kultem pierworództwa czy ofiar prymitywnych, zdążyły do pozyskiwania dla urodzaju sakralnej siły chrześcijaństwa. Posługiwano się w tym sakramentaliami, najczęściej w postaci poświęconych przedmiotów, krzyżem i znakiem krzyża, czasem czynnością błogosławieństw, nieraz z uczestnictwem duchowieństwa, co obejmowało zresztą nie tylko dziedzinę prowegetacyjną. Kościół już od kilku stuleci zwalczał niektóre praktyki jako zabiegi o charakterze magicznym, zarówno ze względu na szczególne sposoby stosowania sakramentaliów, jak i na ich cele, często nie dotyczące dobra natury religijnej czy duchowej, co jednak nie dawało radykalnych skutków.

Z obszernego repertuaru rytualnych zastosowań różnorodnych sakramentaliów w artykule zwraca się uwagę na funkcje palm święconych w Niedzielę Palmową oraz ich gałązek i bazi. Chodzi mianowicie o bogato zróżnicowane sposoby postępowania z nimi przy rozpoczynaniu orki i siewu. W ramach genezy rytuałów wskazany został związek palmy z przedchrześcijańskim symbolem – drzewem życia oraz nacechowany koncepcją sakralności natury doroczny cykl wiosennego odrodzenia życia. Podkreślona jest także w szerokim aspekcie chrystianizacja społecznej świadomości kulturowej, przenikająca i upodnioślająca podstawowe czynności chłopskiego życia, rozumiana jako współpraca z ustanowionymi przez Boga ogólnymi prawami natury i bytu, zasługująca zatem na Jego błogosławieństwo. W szczegółowej praktyce więc schryścianizowane ryty rolne świadczą o swoistej synkretyczności kultury, w której chrześcijaństwo mieszało się z elementami magii. Ich działanie nie miało mieć siły sprawczej w aspekcie dosłownie materialnym, funkcjonowało

symbolicznie. Wprowadzając prace i jej oczekiwane skutki w wyższy świat wartości duchowych dawało podstawy do poczucia ludzkiej godności chłopskiego społeczeństwa.

Feliks Czyżewski: SAKRAMENTALIA A PSEUDOSAKRAMENTALIA (NA WYBRANYM MATERIALE Z ZAKRESU METEOROLOGII LUDOWEJ)

Przedmiotem artykułu jest ustalenie relacji, jakie zachodzą między sakramentaliami, pojmowanymi jako „znaki święte, które podobnie jak sakramenty oznaczają pewne duchowe skutki, ale w przeciwieństwie do sakramentów ustanowione są przez Kościół [...]” a pseudosakramentaliami, przedmiotami i rzeczami, mającymi styczność ze znakami poświęconymi przez kapłana w czasie roku kościelnego. W artykule przeprowadza się przegląd pseudosakramentaliów, wiążących się pośrednio z niektórymi świętami kościelnymi ustanowionymi ku czci Pana Jezusa i Matki Boskiej, stosowanych w funkcji apotropeicznej. Autor analizuje – na materiale historycznym i współczesnym – tylko te apotropeika, które służą zażegnaniu bądź minimalizowaniu skutków burzy oraz towarzyszących jej żywiołów, przede wszystkim piorunów i gradu. W pracy podaje się pseudosakramentalia związane ze świętami Zmartwychwstania Pańskiego (Wielki Tydzień, Wielkanoc) oraz ze świętem Bożego Ciała, w następnej kolejności zaś ze świętami Matki Boskiej Gromnicznej (Ofiarowania Pańskiego) oraz Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny – Matki Boskiej Zielnej.

W grupie przedmiotów określanych mianem pseudosakramentaliów znajdują się woda, palma, wieńce roślinne, wianki, gałązki z ołtarzy robionych na Boże Ciało, ogień, świeca-gromnica oraz węgiel (ciernie). W opisie środków apotropeicznych jako znaków językowych autor wyodrębnia – spośród trzech komponentów (werbalnego, substancjalnego, akcyjnego) owych znaków – przede wszystkim ten ostatni. Apotropeika otrzymują moc przeciwstawiania się żywiołom w rezultacie styczności z sakramentaliami, jak i na skutek posługiwania się pseudosakramentaliami w wykonywaniu określonych praktyk ludowych. Są to przede wszystkim takie czynności, jak kadzenie (palenie) ziołami, cierniami, wiankami, wystawianie płonącej gromnicy.

Autor szczegółowo analizuje praktyki ludowe w kontekście czynności liturgicznych sprawowanych przez kapłana w czasie roku kościelnego, pokazując mechanizm przechodzenia substancji (rzeczy, przedmiotów) z płaszczyzny sakralnej na płaszczyznę świecką.

Analizowany materiał pokazuje szybkie zanikanie praktyk ludowych o funkcji apotropeicznej, nie pozwala zaś wysnuć wniosku o zróżnicowaniu geograficznym poszczególnych apotropeików.

Michael Abdalla: LUDOWE FORMY OBCHODZENIA ŚWIĄT KOŚCIELNYCH  
U WSPÓŁCZESNYCH ASYRYJCZYKÓW NA BLISKIM  
WSCHODZIE

Asyryjczycy na Bliskim Wschodzie należą do najdawniejszych chrześcijan. Według swych tradycji chrześcijaństwo mieli przyjąć już w I w. Należą do dwóch głównych odłamów chrześcijaństwa wschodniego, które w V w. odłączyły się od Kościoła greckokatolickiego, a są nieadekwatnie wobec ich dziejów nazywane w europejskiej literaturze nestoriańskim i jakobickim. Miliony ich wyznawców istnieją w Indiach, mniejsze grupy w Chinach: małe grupy w Chinach i Mongolii zniknęły w morzu islamu lub zostały nawrócone w XVII-XIX w. na katolicyzm czy protestantyzm. Artykuł zajmuje się wskazanym w tytule tematem w odniesieniu do Asyryjczyków Zachodnich, czyli należących do niechalcedońskiego Syryjskiego Kościoła Ortodoksyjnego Antiochii, którego wyznawcy, liczący w Indiach ponad 2 500 000 osób, głównie z powodu prześladowań przesiedlili się na wszystkie kontynenty, a liczba żyjących na Bliskim Wschodzie sięga około 1000 wyznawców, stopniowo zmniejszając się w wyniku prześladowań i emigracji.

Wśród wielu świąt religijnych przebieg ośmiu z nich, nazywanych „pańskimi”, wiąże się z barwnymi często obchodami noszącymi wyraźnie ludowy charakter. Pierwsze w kolejności liturgicznego roku Boże Narodzenie (25 XII) poprzedzone jest dziesięciodniowym postem ścisłym. Wigilia przez swoje zwyczaje nawiązuje do poszukiwania Dzieciątka przez pasterzy oraz trzech magów. W nabożeństwie świątecznym składane są dary magów, a wracający z kościoła wstępują do poszczególnych domów, aby ogłaszać nowinę o narodzeniu. Uroczystości związane z Nowym Rokiem przypominają trochę polską wigilię. Wieczór sylwestrowy polega głównie na tradycyjnej biesiadzie ze śpiewami, przede wszystkim religijnymi. Ważnym akcentem religijnym jest odmawiana o północy modlitwa *Ojcze nasz*. Po domach chodzą przebierańcy, zbierając datki za swe występy, na placach i ulicach pali się wspólnie zimne ognie. Szósty stycznia to Święto Chrztu. Ludowe obrzędy związane są głównie z wodą, łącznie z kąpielami w przerębłach. Drugi lutego nazywany jest Wejściem Naszego Pana do Ołtarza i świętem Szymona Starca, z którym związane są szczególne zwyczaje. W poniedziałek trzeciego tygodnia przed

Wielkim Postem zaczyna się Post Niniwy, dwu i półdniowa głódówka podejmowana w konkretnych osobistych intencjach, a kończąca się obrzędową ucztą w kościele. Sny z ostatniej nocy tego postu mają prorocze znaczenie. Świętu Zwiastowania (25 III) towarzyszą różne magiczne praktyki zapewniające pomyślność gospodarzom i gospodarstwu, gdyż święto przypada na początek cyklu wegetatywnego. Rytualne obrzędy łączą się także z rozpoczęciem Wielkiego Postu, z jego połową, przy czym grają tu rolę m.in. obrzędowe potrawy, a dzieci podejmują szczególne zobowiązania, zwłaszcza co do unikania grzechów mowy. W Niedzielę Palmową, zwaną Niedzielą Hosanny lub Oliwną, ksiądz jest obsypywany liśćmi i gałązkami oliwek, a w domach piecze się specjalne ciasto w kształcie krzyżyków. W Wielki Czwartek odbywa się ceremonia obmywania nóg. Nabożeństwo Wielkiego Piątku jest szczególnie bogate w różne praktyki, często o charakterze magicznym. Świętom Wielkiejnocy nazywanym Wielkie Święto towarzyszy tradycyjne częstowanie się jajkami, a także zabawa ze stukaniem jajek o siebie. W pierwszym dniu święta nadal nie spożywa się mięsa. Drugi dzień jest dniem zmarłych. Przy grobach bliskich w ich intencji spożywa się obrzędowe potrawy, częstuje nimi znajomych odwiedzanych przy ich grobach i życzy zmarłym Bożego przebaczenia. Na prośbę rodziny przychodzą z modlitwami kapłani. Ze świętem Wniebowstąpienia łączy się zwyczaj powszechnego huśtania na przydomowych huśtawkach. Młodzież korzysta z tego przez cały dzień, starsi co najmniej trzy razy. Przypadające w dziesięć dni później święto Zesłania Ducha Świętego na Uczniów związane jest z powszechnym oblewaniem się wodą, identycznym jak polski „śmigus dyngus”. Obchodom Święta Krzyża (14 IX) towarzyszy obrzęd nawiązujący do legendy o znalezieniu krzyża przez św. Helenę i przekazywaniu tej wiadomości do Konstantynopola przez ogień kolejno rozstawionych ognisk. Obowiązują ukierunkowane na krzyż skoki nad ogniskiem i przenoszenie nad nim ludzi niesprawnych. I to święto jest poprzedzone postem od ośmiu do trzynastu dni, przestrzegany zwłaszcza przez starszych. Święto Krzyża nabiera coraz większego znaczenia, co można interpretować symboliką znaku cierpienia, wiary i nadziei. Przywiązanie do tradycyjnych form kościelnych obrzędów nie słabnie wśród Asyryjczyków nawet na emigracji, a wręcz przeciwnie – wzrasta, stanowiąc tam element narodowej identyfikacji. Szkic kończy się stwierdzeniem braku w Polsce naukowych zainteresowań chrześcijanami Bliskiego Wschodu, historią, literaturą i dniem dzisiejszym ich starożytnych Kościołów. Uzupełniony jest przez liczne obszernie przypisy, dokumentujące, uszczegóławiające i komentujące zawarte w nim informacje.

## Urszula Majer-Baranowska: DUALIZM RELIGIJNY W LUDOWYCH WIERZENIACH O POCHODZENIU WODY

Przyjęta w badaniach nad tradycyjnym światopoglądem chłopskim teza o dualizmie (rozumianym jako funkcjonowanie w świecie dwu przeciwstawnych porządków – związanego z życiem w totalnej perspektywie kosmosu i jego bóstwem, Bogiem oraz negatywnego – sił rozkładu, śmierci poddanych antagoniście Boga – diabłu) potwierdza się w kosmogonicznych wierzeniach dotyczących wody, najczęściej jako pramaterii poddanej twórczym działaniom Boga i przeciwstawianej jej ziemi, powstałej za zgodą Boga z inicjatywy i czynności szatana. W tej nader szerokiej mitycznej ramie mieszczą się różne warianty wierzeń o pochodzeniu wody w ogólności i jej różnych zbiorowisk. Przegląd ich w odniesieniu do ludu polskiego stanowi właściwy temat artykułu. Na archaiczne wątki dualistyczne nakładały się z czasem biblijne, prowadząc do niejakiego uzgodnienia dawnych wyobrażeń z nauką Kościoła. Woda zatem nie jest już w nich odwieczną pramaterią, lecz tworem Boga i przedmiotem dalszej Jego kreacji. Z niej powstaje świat duchów anielskich łącznie z tą ich częścią, która przeobrazi się później w złą. Z głębin wody pochodzi materiał ziemi, na której z zakazu Boga ma ona podtrzymywać wszelkie życie. Część wód jednak (ciemne, stojące, zaskórne, podziemne) stanowi przestrzeń, w którą spadały zbuntowane anioły i jest uznawana za miejsce przebywania i działania złych istot (żmij, potworów, utopców, duchów potępionych). Woda natomiast jasna, bieżąca, zwana żywą, jest dobroczynna. Ta woda jest odpowiednio rozmieszczana przez kontynuatora dzieła stworzenia – Jezusa, któremu w wielu legendach pomagają ptaki. Przekonanie o splataniu się porządku boskiego i diabelskiego jest niezwykle wyraziste w wielu podaniach i legendach o powstaniu konkretnych źródeł, potoków, rzek, jezior. Jest ono w nich sytuowane nie na początku świata, lecz w przeszłości bliższej opowiadającemu, kojarzonej z życiem jakiegoś świętego, postaci legendarnej, nadprzyrodzonego wydarzenia. Właściwości takiej wody są dobroczynne, nieraz cudowne. Bywają jednak wody narzędziem kary Bożej, jak świadczą o tym legendy o zatopionych miastach, kościołach, klasztorach; rzadziej bywają miejscem czasowej pokuty. Zdarzają się jednak wody powstałe za sprawą diabła, który chce szkodzić fizycznie ludziom, dążąc do zdobycia ich dusz. Tradycje te sygnalizują m.in. nazwy wód, np. Diabli Staw, Czarci Potok, Diabło Oko, Piekło. Diabeł nie jest kreatorem *ex nihilo*, przekształca destrukcyjnie elementy istniejącej rzeczywistości. Niektóre z takich zbiorników wody powstają wskutek włączenia się człowieka w diabelski porządek, zwłaszcza w okresach szczególnie podatnych na wzmożoną siłę zła. Ogólnie jednak biorąc, Bóg jest panem całej rzeczywistości, woda zatem jest Mu pod-

dana wbrew szatańskiej mocy. Diabeł jest w ostatecznym wymiarze tylko Jego sługą, gdy np. za pośrednictwem wody wymierza człowiekowi zasłużoną karę. Wierzenia o pochodzeniu i działaniu wody na ogół dość harmonijnie łączą archaiczne wyobrażenia o związku wody z życiem (z drzewem życia, środkiem świata, z odnawianiem, oczyszczaniem, wzmacnianiem) z funkcjonowaniem wody w kręgu chrześcijańskiego *sacrum*.

Ryszard Łużny: „RZECZY OSTATECZNE” W OPTYCE TWÓRCÓW ROSYJSKIEGO LUDOWEGO „WIERSZA DUCHOWNEGO”

Autor od dwudziestu lat zajmuje się „wierszem duchownym”, gatunkiem nie mającym analogii w innych słowiańskich literaturach ludowych, utrwalonym w najbardziej dojrzałej postaci w w. XVIII-XIX, a stanowiącym rezultat wielowiekowego rozwoju duchowego, silnie modyfikowanego przez fenomen „starowierstwa”. Znaczna część publikowanego zasobu tekstów zawiera poetycko-pieśniowe transpozycje obrazów, motywów i wątków biblijnych, w których dominuje temat początkowego etapu dziejów upadku człowieka (*Płacz Adama* oraz inne lamentsy, np. Kaina, Józefa). W jeszcze większym stopniu widoczna jest inspiracja Ewangelii, dotycząca najistotniejszych wydarzeń z życia Chrystusa. Na wyróżnienie zasługuje także liczebność pieśni dotyczących motywu Łazarzów – bogatego i ubogiego. Materia tematyczna jest wszędzie poddawana wielorakiej amplifikacji, a często przepojona atmosferą okrucieństwa i tragizmu. Inna liczebnie wielka grupa pieśni dotyczy problematyki eschatycznej (koniec świata, sąd, skargi i płacze odrzuconych). Trafiają się wersje eschatyki jednostkowej. Pośmiertne lamentsy przeradzają się w katalogi wyznawanych grzechów. Fragmentaryczne zarysy etyki od stron i negatywnej, i pozytywnej zawarte są także w pieśniach o bohaterach religijnych (np. o Pustelniku czy o Wasylu – Bazyliu Wielkim) czy w rzadkich, poetyckich zarysach katechizmowych (*Pieśń o niebieskiej księdze*, *Pieśń ewangelijna*). Studium zamyka obszerna charakterystyka podstawowej funkcji pieśni jako Biblii pauperum, przekazującej stosunkowo całościowy i spójny system myślowy z prawosławnymi i ludowymi jej reinterpretacjami i przesunięciami akcentów. Jego teologia i antropologia wywodzi się częściowo z Biblii, częściowo z apokryfów i średniowiecznej hagiografii. W ludowej wizji człowieka uderza nacisk na „grzeszność” i niskość ludzkiej natury determinowanej trzema systemami praw: telergicznym, rytualnym i karytatywnym. W teologii zaznacza się niejasność poglądów na dogmat Trójcy Świętej, traktowanie Chrystusa przede wszystkim jako Sędziego oraz tendencje do pewne-



go „ubóstwienia” Bogarodzicy, postrzeganej nie tylko w funkcjach macierzyńskich, ale i sędziowskich. Koncepcję końca dziejów, akcentującą sąd i karę, cechuje piętno katastroficzne. Uprzywilejowana w wielu pieśniach pozycja świętych ugruntowuje jednak ewangeliczną wartość miłości i kenozy.

Serafina E. Nikitina: SZKAŁA CENNOŚCIEJ W RUSSKOM DUCHOWNOM STICHIE

Studium wykorzystuje własne folklorystyczno-etnograficzne badania autorki dotyczące starowierstwa. Stosowana w nich metoda stylistycznej analizy leksyki umożliwia charakterystykę systemu wartościowania wierszy duchownych na tle poezji rosyjskiego folkloru. System wartości stanowi właśnie zasadniczy wspólny mianownik dla tych utworów, nader zróżnicowanych pod względem tematyki i poetyki. Ich zasób leksyki jest uderzająco naznaczony bezpośrednim lub pośrednim wartościowaniem, obejmującym także niektóre słowa bez tego nacechowania w języku ogólnym (np. Wschód, Zachód, świat, pustynia). Po przedstawieniu typów stylistycznego wartościowania w poezji folkloru szczególnie uwydatniono funkcję stałego epitetu jako sygnału istnienia lub intensyfikacji właściwej, tj. należnej cechy danego przedmiotu. W tekstach tradycyjnego folkloru charakterystyczna jest także obecność oceny emocjonalnej, najczęściej *explicite*, przy wyraźnej rzadkości ocen typu intelektualnego, teleologicznego i etycznego. Szczególnie istotne jest wartościowanie skali „swoje – obce”. Zakres ostatni obejmować może cały świat zewnętrzny wraz z ludźmi. Podmiotem oceny nie jest indywidualna jednostka, ale zbiorowy podmiot wypowiedzi, dla którego nie istnieją wartościowania alternatywne.

W różnorodności wierszy duchownych system wartościowania, wyraźnie odmienny od przedstawionej wyżej aksjologii folkloru, stanowi podstawę ich wyższej światopoglądowej jedności. Świat przedstawiony w nich jest światem naruszonych norm, zła i grzechu. Podmiotem oceny jest osobowość kulturowa, religijna, przedmiotem – dusza ludzka i jej postęпки. W skali ocen dominuje etyczna (grzech – sprawiedliwość, zło – dobro) realizująca się poprzez wiele szczegółowych opozycji, jak np. pokora – pycha, życzliwość – nienawiść, szczodrość – skąpstwo. W stosunku do wartościowania folkloru występuje nieraz przeciwstawienie. Tak więc Łazarz biedny jest dobry, Łazarz bogaty – zły, surowy tryb życia jest lepszy niż wygodny, potępiona jest ozdobność ubioru. Swoistemu wartościowaniu poddana jest sfera emocjonalna, np. radość oceniana pozytywnie to radość duchowa zachowywana nawet w męczeństwie. Analogicznie jest ze sferą estetyki, która odwraca się od powabów świata.

W ramach poszczególnych skal zachodzi nieraz wewnętrzna hierarchia ocen. W zewnętrznym świecie przedmiotów najwyżej ocenia się bezpośrednio związane z budową kosmosu (np. wieloryby, na których spoczywa ziemia) lub z *sacrum* (np. Jordan jako rzekę chrztu Jezusa). Takie przedmioty uważane są za „macierzyste” dla całego ich zakresu. W skali etycznej istnieje też wyraźna hierarchia. Do najcięższych grzechów należą grzechy przeciw rodzinie i ziemi wraz z jej płodami jako matce życia, rytualnym nakazom i zakazom Cerkwi i przeciw miłości bliźniego. W ramach dobra sytuuje się najwyżej post, modlitwa i uczynki miłosierdzia. Oceny na skali ważności są odzwierciedleniem opozycji wieczności i czasu. Aksjologia duchownych wierszy jest ściśle związana z chrześcijańską, jednak bardziej bliska ludowym wyobrażeniom o życiu. Można je zatem nazwać poetyckim podręcznikiem ludowej etyki.

Wiktor E. Gusiew: DUCHOWNYJE STICHI W FOL'KŁORISTICZESKOJ KONCEPCJI A. N. WIESIEŁOWSKOGO

Po wstępnych informacjach o przedrewolucyjnych badaniach nad wierszami duchownymi uwaga autora skupia się na osiągnięciach badawczych Wiesiełowskiego, które uznaje za podstawowe i nadal aktualne mimo ich nienależytego doceniania przez wybitnego znawcę przedmiotu G. Fiedorowa. Przeciwstawianie się jego opinii oparte głównie na Wiesiełowskiego *Razyskanija w oblasti russkich duchownych stichow* stanowi główne zadanie artykułu. W powyższym dziele autor, wybitny uczony, wyszedł daleko poza badania źródeł i systematykę motywów wierszy duchownych. Szukając specyficzności słowiańsko-ruskiego folkloru, uwzględnił mity, legendy, teksty hagiograficzne, apokryfy, modlitwy, zaklinania, ludowe wierzenia i inne materiały folklorystyczno-etnograficzne. W rezultacie wykazał i ugruntował historyczne i kulturowe znaczenie tzw. dwuwiary Słowian, tj. wzajemnego przenikania i oddziaływania na siebie dawnych wyobrażeń pogańskich i poglądów chrześcijańskich. W wielu motywach ruskich wierszy duchownych Wiesiełowski odkrywał pod lekką powłoką chrześcijaństwa znaczenia przedchrześcijańskie, także w ramach opozycji monoteizm-dualizm. W metodologii uczonego aktywną rolę grała idea procesu historycznego, obejmującego nie tylko genezę zjawiska, ale i ewolucję, która w różny sposób ujawniała się w poszczególnych motywach (np. motyw losu-doli ewoluował od fatalistycznego przeznaczenia do wolnej woli i działalności człowieka). W kilkunastu studiach o wybranych motywach folklorystyczno-religijnych szczególnej swojej obserwacji poddał on prace poświęcone legendom i pieśniom o Jegorze Mężnym (w tradycji polskiej

św. Jerzy). Centralny motyw zwycięstwa nad smokiem, ratującego życie dziewczycy, okazał się dzięki jego badaniom bardzo szeroko rozpowszechniony także poza Słowiańszczyzną, lecz poddany swoistym zróżnicowaniom zależnym od kręgu kultury i tekstowej realizacji (np. mitologiczne opowieści o herosach i tradycje chrześcijańskiej hagiografii). W ostatecznym wniosku została podkreślona nadal w pełni aktualna świadomość metodologiczna badań Wiesiełowskiego nad różnicowaniem się motywów w ramach odrębnych tradycji kulturowych, przekraczających nieraz granice etniczne, uwzględniająca ponadto potrzebę interpretowania tych tradycji w ramach powiązań trzech płaszczyzn kulturowych: folklorystycznej, kościelnej i ogólnoliterackiej. W związku z tym dalsze badania nad różnymi gatunkami literackimi wchodzącymi w ramy wierszy duchownych nie mogą pomijać naukowego dorobku Wiesiełowskiego.

Zuzanna Profantowa: **NORMATYWY CHRZEŚCIJAŃSKIE W TRADYCJI PRZYSŁÓW NA SŁOWACJI**

Przyjęcie chrześcijaństwa na Słowacji stało się silnym impulsem podziału kultury duchowej na oficjalną i masową, a jednocześnie umożliwiała ich wzajemne przenikanie, czyli wzbogacanie obydwu. Moralne normy chrześcijańskie, oparte na Dekalogu i Nowym Testamencie, miały za sobą najwyższy, boski autorytet, uznawany przez władzę świecką, poparty i naturalnym, i nadprzyrodzonym systemem nagród i kar. Ideały etyki chrześcijańskiej z jej najwyższą wartością – dobrem moralnym poprzez Dekalog, sentencje, gnomy, cytaty biblijne docierały do ludu jako regulatory społeczne za pośrednictwem kazań, w sformułowaniach dosłownych lub w przekształceniach dostosowanych do doświadczeń słuchaczy. Powstawały również nowe analogiczne przysłowia i porzekadła w zakresie poetyki, wywodzące się z tradycji ludowej. Także szkolne podręczniki, literatura o charakterze religijnym, a wreszcie i literatura piękna gromadziły i upowszechniały przysłowia. W rezultacie powyższego stanowiły one bogaty i głęboko zakorzeniony w tradycji zasób treści kulturowych, konserwant ludowo-chrześcijańskiej wizji świata oraz kreatywny czynnik upowszechniania wartości. Funkcjonowały one zatem jako czynnik stabilizujący ludzkie zachowania na przestrzeni wieków bez względu na okoliczności, czy były akceptowane z wewnętrznego przekonania, czy ze społecznego przymusu. Normy etyczne w czasach przedchrześcijańskich wyrażały tzw. prawo naturalne, obejmujące podstawy moralności. Chrześcijaństwo wniosło tu własne motywacje, zwłaszcza w religijnej motywacji przez nadrzędny cel człowieka, tj. wieczne zbawienie. W związku z tym najwyższą wartością w

perspektywie teorii staje się wiara, a jej normą – pobożność, w perspektywie praktycznej – miłość, normą zatem drugie przykazanie miłości łącznie z nakazem przebaczenia win. W odniesieniu do pozytywnych norm przysłowia można jednak podzielić na: uznające je i przestrzegające, na uznające, lecz dopuszczające ich przekraczanie oraz na uwzględniające je w szczątkowej formie, w procesie rozpadu. Wartości obejmowane przez normy przysłów obejmują płaszczyzny: metafizyczno-religijną, poznawczą, etyczną, witalną, sensualistyczną, estetyczną. Same normy przejawiają się zarówno w formie nakazów, jak i zakazów, ocena działań według nich ma natomiast formę zdań oznajmujących w różnych wariantach. Przysłowia wypowiadają się na temat stosunku człowieka do Boga, do człowieka i społeczności oraz do świata przyrody. Pierwszy z tematów traktowany jest zdecydowanie teocentrycznie, pozostałe antropologicznie. W tych dwu grupach tekstów, kształtowanych przez praktykę społecznych doświadczeń, zachodzi stosunkowo najwięcej odchyień od norm chrześcijańskich i manifestacji praktycznego materializmu. W uogólnieniu jednak przysłowia są odbiciem daleko idących zbieżności między opartą na prawie naturalnym etyką przedchrześcijańską a normami ideałów chrześcijańskich. Przysłowia stanowią pluralistyczny fenomen łączący w sobie elementy filozoficznego światopoglądu oraz konkretnych doświadczeń wynikających z pracy, systemu społecznego, ideologii, moralności, prawa, znachorstwa i magii. Na swój sposób prezentują obraz świata będący reprodukcją splotu poznania i doświadczenia. Są refleksem poglądów i norm moralnych na poziomie ideału oraz łamania go w życiu codziennym. Tradycja przysłów, jako społeczno-artystyczny kod ze zdolnością do generowania i programowego modelowania rzeczywistości, istnieje nadal, selektywnie i w związku z aktualnymi społeczno-kulturowymi potrzebami.

Krzysztof Wrocławski: POSTAWA CZŁOWIEKA WOBEC *SACRUM* W SŁOWIAŃSKICH BAJKACH LUDOWYCH O LOSIE LUDZKIM

Sygnalizując istnienie bajek ludowych podejmujących los człowieka w aspekcie długości życia i przeznaczonej mu śmierci, szkic skupia się na innej ich grupie, dla której istotna jest jakość życia w opozycji bogactwa i ubóstwa. Motyw Dziedzic z przeznaczenia (w polskiej wersji Markowe szczęście), znany powszechnie w Europie i poza nią, organizuje bajkę o przypisanym przez fatum odziedziczeniu majątku dzięki małżeństwu i zapoczątkowaniu własnego rodu przez biedaka mimo usilnych starań strony bogatej, aby temu przeszkodzić.

dzić, nawet przez zakusy na życie niechcianego zięcia czy synowej. Wybór czasu biedy dotyczy bogobojnego bohatera, uzyskującego prawo wyboru fazy życia, w której ma przyjąć przypisaną mu miarę biedy i cierpień, konieczną każdemu dla zbawienia. Los personifikowany to główny motyw opowieści, w której biedak podejmuje uwieńczone powodzeniem staranie zdobycia wiedzy, jak ma postępować z własną nieszczęśliwą Dołą, aby uzyskać pomyślność. Poszukiwacz Losu to główny motyw fabularny południowoślōwiańskich opowiadań o dotarciu biedaka do Boga jako szafarza nierównych ludzkich losów. Jego wędrówka wiąże się z wyjaśnieniem przyczyn różnych wypadków trapiących ludzi i świat przyrody. Uczestnictwo bohatera w kilkudniowym cyklu prac Boga ukazuje mu stopniowe wyczerpywanie się początkowej pełni Bożych sił, bogactwa i wspianiałości aż do stanu ich braku i odkrywa tajemnicę zależności losu człowieka od umiejscowienia czasu jego narodzin w odpowiedniej fazie boskiego cyklu. Udzielona przez Szafarza rada sprowadza się do zachęty związania się z posiadaczką pomyślnej doli jako z żoną lub wychowanicą oraz z przekreśleniem własnego rodu na rzecz miana rodu tej kobiety. Wszystkie omawiane bajki odzwierciedlają symbolicznie stosunek jednostki cechującej się indywidualizmem i aktywnością sprzeciwu wobec ustabilizowanego porządku społecznego oraz wykazują racjonalnie – w wymiarze symbolicznym – przyczyny nieefektywności pracy, a także usprawiedliwiają różność jej wkładu na rzecz wspólnego dobra. W wymiarze ostatecznym mityczne podstawy opowieści wykazują górowanie wspólnoty nad jednostką, która buntując się, w końcu się poddaje, jak dzieje się to także w ewangelicznej przypowieści o synu marnotrawnym. Dobro wspólnoty jest wartością dominującą nad postulatem sprawiedliwości rozumianej jako równość bogactwa, trudu czy cierpienia, co potwierdza sankcja najwyższej instancji o charakterze sakralnym.

Anna Brzozowska-Krajka: MIĘDZY MAGIĄ A RELIGIĄ. O MODLITEWKACH LUDOWYCH

Folklor magiczny to ogół rytualnych, słownych i czynnościowych zachowań mających odwrócić zło i przyswoić dobro, choć czasem i odwrotnie. Wśród charakterystycznych w tej dziedzinie zabiegów typu zamawiań i zaklęć szczególne miejsce w ludowej kulturze chrześcijańskiej zajmowały niekanoniczne modlitwy osobiste dołączane do codziennych pacierzy. Są to tzw. modlitewki „na dobry dzień” i „na dobre spanie”. Ich swoista jakość, daleka od ortodoksji zarówno w warstwie myślowej, jak i sposobie foniczno-gestycz-

nej realizacji, pociągała za sobą zakazy władzy kościelnej, traktującej je jako grzeszny zabobon już od średniowiecza. W rezultacie tego, jak również ze względu na skuteczność magii, były one nieraz przez wykonawców ukrywane, a – prawdopodobnie – także pomijane przez folklorystów, gardzących nimi lub dążących do idealizowanego obrazu ludu. Ich dokumentacja na terenie polskim jest dość niska, a badania słabo rozwinięte. Geneza tych modlitw wywodzi się z powierzchownej, tj. werbalnej chrystianizacji archaicznych formuł zamawiań i zaklęć życzeniowych, prośb, z elementów modlitw liturgicznych i paraliturgicznych. Obejmują one także indywidualnie produkowane pokątnie różne „listy z nieba” jako pochodzące czasem od Najświętszych Osób a traktowane jako tzw. łańcuchy szczęścia po dopełnieniu zawartych w nich warunków. W analizie kulturowej genezy modlitewek jako prywatnego dalszego ciągu pacierza porannego i wieczornego wskazuje się na związek z przedchrześcijańskimi wierzeniami w niebezpieczeństwo pór przejściowych w temporalnym cyklu dobowym jako fazie regeneracji życia i snu – symbolicznej fazie śmierci, z kultem słońca i gwiazd, a także na magiczną wiarę w moc fazy wszelkiego rozpoczynania. Po stronie magii odnotowuje się również przeświadczenie o ścisłej współzależności treści i formy służących wyzwalaniu irracjonalnej siły słowa, związanej także ze specyficznym inkantacyjnym sposobem wygłaszania oraz traktowanie całości rytualnego obrzędu jako niezawodnego amuletu, którego skutek musi być czasowo odnawiany. Od dawnej magii różni go jednak fakt odwoływania się w ostatecznej instancji do wybranych sił sprawczych z kręgu chrześcijaństwa, co decyduje o statusie „magii zdegradowanej”. Ujmując zjawisko od strony religii, modlitewki należą do specyficznych dla XIX wieku zachowań „umagicznionej religijności”. W świadomości ich wykonawców mieszczą się one w uniwersum chrześcijańskim nie tylko ze względu na warstwę słowną, ale i dlatego, że trzon tych praktyk kultywuje wspólną podstawową wartość – poczucie solidarności z życiem we wszystkich jego przejawach.

Irina A. Nužnaja: RELIGIOZNYJE MOTIWY W RUSSKOM DIETSKOM FOLKLORIE

W ogólnym zagadnieniu „folklor i religia” nader mało uwagi poświęcono badaniu religijnych motywów w folklorze dziecięcym. Poniższy przyczynek dotyczy wybranego wycinka – gatunków folkloru słownego uczestniczących w religijnym wychowaniu dzieci oraz motywów i obrazów kształtujących dziecięcą wyobraźnię artystyczną. Podobnie jak ogólnie w ruskim ludowym

prawosławiu, tak i tutaj widać swobodny stosunek do dogmatów oraz splot elementów chrześcijańskich z pogańskimi.

Początek włączania się religii w życie dziecka stanowią kołysanki, w których występują postaci Boga, Chrystusa i Jego Matki, aniołów i świętych. Dzieci starsze uczestniczą najpierw biernie, później aktywnie, w świątecznych obrzędach Bożego Narodzenia, jak np. scenki związane z Herodem, oraz chodzenie z gwiazdą lub szopką wraz ze śpiewem kolęd. Tradycję tę można wiązać z szerszym zjawiskiem przekazywania przez dorosłych pewnych funkcji rytualnych, zwłaszcza w dni święcenia mitycznych początków, dzieciom jako istotom niewinnym, więc bliższym światu *sacrum*. Bardzo rozpowszechnione było też kolędowanie, tj. obchodzenie domów przez grupki dzieci lub młodzieży ze śpiewami winszującymi ziemskiej pomyślności, luźniej związanymi z Bożym Narodzeniem, a nawiązującymi do pogańskiej kolady i połączonymi z wypraszeniem podarków. Synteza pierwiastków pogańskich i chrześcijańskich wyraźnie dostrzegalna jest także w ruskiej obrzędowości wiosennej również z aktywnym udziałem dzieci, np. w obwoływaniu dnia świętego Jegora, patrona bydła, ale także wiosny i w zaklinaniach, gdzie włączane były wzmianki o chrzcie Chrystusa. Częste przekręcanie przez dzieci niektórych słów, np. rzeki Jordan, świadczyło o braku ich rozumienia. Nieraz jednak zanikała w tych tekstach religijność na rzecz humoru i żartów. Religijne motywy pojawiały się nie tylko w obrzędowości, ale i w innych gatunkach dziecięcego folkloru: w zabawowych wyliczankach, zgadywankach, prześmiewkach, wierszowanych nonsensach itp. Tutaj ujawniały się nieraz satyryczne postawy wobec duchownych, kościelnych i dzwonników. Było to odbiciem krytycznego stosunku dorosłych, którzy oddzielali wiarę w Boga od kościelnych instytucji, zwłaszcza od duchowieństwa. Charakterystyczne jest dla dziecięcego folkloru, że ta postawa przeniosła się na całą rodzinę duchowieństwa, łącznie z ich dziećmi. W zabawach i innych gatunkach dziecięcego folkloru zachowała się również ludowa demonologia, ale ze względu na odrębny charakter tego zjawiska, zostało ono w powyższym szkicu świadomie pominięte.

Krystyna Kosakowska-Jarosz: RELIGIA I RELIGIJNOŚĆ A PROBLEMY NARODOWE I CYWILIZACYJNE NA GÓRNYM ŚLĄSKU NA PRZEŁOMIE XIX I XX W.

Dla współczesnego Śląska decydujące znaczenie miał wiek XIX, zwłaszcza jego druga połowa jako okres rewolucji przemysłowej, wchodzenia mecha-

nizmów kultury europejskiej typu masowego oraz intensyfikacji, pod wpływem nacisków politycznych, problemów narodowościowych mieszanej etnicznie ludności.

Religijność, oglądana przez literaturę śląskoznawczą głównie w aspekcie zewnętrznych przejawów indywidualnych i zbiorowych, uznawana jest za konstytutywną cechę śląskiej kultury, zarówno u Polaków, jak i u Niemców. Zjawisko to było skutkiem sygnalizowanych procesów, w sporej mierze związane z ich łagodzeniem bądź wręcz z walką z nimi. Uderzającym faktem był związek religijności z aktywnością społeczną (np. związki zawodowe, organizacje, czytelnictwo). Postrzeganie instytucji religijnych w kontekście procesów narodowych i regionalnych prowadziło do kultu języka polskiego jako związanego z religią oraz do popularności elementów religijnych w nazwach pism, organizacjach, korespondencji, w gromadzeniu „świętych” obrazów w izbach itp. Prowadzony przez Bismarcka Kulturkampf był walką nie tylko z polskością, lecz i ze związaną z nią religijnością, co przyczyniło się do powstania opozycyjnej partii katolickiej i mobilizacji obrońców wiary wśród polskiego ludu, a w głębszych umysłach do zrozumienia potrzeby ewangelizacyjnej reintegracji społecznej. Religijność stawała się bowiem nieraz przedmiotem ostrej gry politycznej. Łączyło się to w niektórych kręgach z moralnym problemem przyznawania pierwszeństwa państwu czy narodowi, z umocnieniem stereotypu „Polaka-katolika” oraz prowadziło do koniecznej praktycznej deklaracji duchowieństwa po stronie niemieckiej albo polskiej, choć ta ostatnia związana była z represjami władz państwowych. W tych warunkach polscy księża często świadomie brali na siebie różne obowiązki: kulturowe, narodowe, społeczne, przy których prestiż statusu duchownego bywał skutecznie wspierany osobistym autorytetem człowieka. W rezultacie nie tylko wzmacniali religijność i polskość, ale potrafili zaszczerpić w społeczeństwie autentyczną, wartościową kulturę, wyróżniającą je korzystnie wobec innych regionów Polski. Na podstawie współczesnych badań socjologicznych dotyczących statusu i osobowości kapłana obszernie i wielostronnie zarysowano model księdza w miejskim społeczeństwie Śląska. Idealny duchowny nie był tylko duszpasterzem; starał się być „wszystkim dla wszystkich”. Budził świadomość narodową, organizował oświatę i kulturę ludową w aspekcie i ogólnym, i regionalnym. Często sam był pisarzem. Nieraz w sposób przenikliwy rozpoznawał ideologiczność kultury, a także destrukcyjne czynniki wkraczającej już wówczas kultury masowej, wynikające z jej komercjalizmu. Głoszone np. poglądy o zagrożeniu poczucia piękna i uczuć metafizycznych przez ludyczość, tandetę, kicz można oceniać jako wówczas prekursorskie. W gronie osób bliskich przedstawionemu modelowi kapłana najczęściej pojawia się ks. Emil Szramek, w następnej kolejności księża



Konstanty Damrot, Norbert Bończyk, Aleksander Skowroński. Wymieniani są również inni.

Teresa Smolińska: WSPÓŁCZESNA RODZINA NOSICIELEM TRADYCYJNEGO FOLKLORU RELIGIJNEGO

Artykuł stanowi analizę materiału obszernej ankiety i wywiadu przeprowadzonych w latach 1984-1990 na Górnym, Cieszyńskim i Dolnym Śląsku, w południowej Wielkopolsce i województwach sieradzkim i częstochowskim. Badania dotyczyły wybranych gatunków folkloru słownego (opowieść wspomnieniowa, podania, legendy, bajka religijna) jako przejawu wielowiekowej edukacji domowej w aspekcie funkcjonowania tradycji folklorystycznej i religijnej, zjawisku dotąd nie badanym. Na wymienionych terenach ujawniała się również kwestia narodowościowa prowadząca do popularyzacji stereotypu „Polak-katolik” oraz do wzmacniania pozycji języka polskiego w życiu religijnym, szczególnie na terenie domu, a także do świadomej odpowiedzialności starszego pokolenia, zwłaszcza matki, za przekaz rodzinnych tradycji. Mieściły się w jej ramach nurty religijny i folklorystyczny, najczęściej przy braku świadomości pogańskiego rodowodu wielu elementów tego drugiego. Sytuacja niewiele zmieniła się po 1918 i 1944 roku. Ogólnie daje się stwierdzić, że dom rodzinny odgrywał rolę hamującą także wobec ateizującej i laicyzującej polityki władz PRL, choć przemiany z ostatnich dziesięcioleci wymagałyby oddzielnych badań.

W repertuarze słownych przekazów współczesnej rodziny najbardziej żywotnym gatunkiem jest opowieść wspomnieniowa, dotycząca własnych przeżyć członków rodziny i ich krewnych, ale obejmująca także podania lokalne, ciekawostki terenowe, w odniesieniu zaś do najmłodszych słuchaczy – baśnie. Wspomnienia nawet mimo świeckiej nieraz materii oraz dążności moralizatorskich często dawały wyraz sakralnej wizji świata w różnych płaszczyznach. Obejmowały one nawiązania do Dekalogu, obecność wielu przysłów i zwrotów związanych z religią i historią biblijną, oceny zachowań i postaw wywodzące się z chrześcijańskiego systemu wartości i jego werbalnych norm, a w odniesieniu do wspomnień wojny czy innych zagrożeń egzystencji ujawniały spontaniczną postawę, „jak trwoga, to do Boga”. Oddzielną grupę tekstów stanowią opowieści dotyczące księży, także konkretnych, żyjących, często – pod nieobecność dzieci – poddające krytyce ich wady i odstępstwa od ideału. W sumie daje się stwierdzić, iż dzieci i młodzież wyrastają w kręgu bezpośrednich przekazów o pielgrzymkach, sanktuariach,

rudach, w kręgu legend hagiograficznych i apokryficznych, kaznodziejskich egzemplów, religijnych bajek ajiologicznych. Stanowi to składnik religijności najczęściej przekazywany przez kobiety, mający swe źródło w sporej mierze w ludowej wizji rzeczywistości podbudowanej elementami archaicznej mitologii i magii. Rodzina zatem przekazuje nadal trwałą zasób treści religijnych, lecz wyraźnie nie wystarczający obecnie do utrzymania głębszych postaw i zachowań religijnych począwszy od wieku dorastania, zwłaszcza przy charakterystycznym dla współczesności braku współpracy domu z kościelną katechezą i poważnych rozmów w rodzinie na tematy religijne.

Piotr Kowalski: WPISY INTENCYJNE DO KSIĄG KOŚCIELNYCH

Zwyczaj ofiarowania wotum jest kontynuacją i transpozycją dawniejszych rytuałów ofiarnych. Funkcję ofiary spełniał przedmiot prezentujący czy symbolizujący treść prośby lub dziękczynienia. Pomijając różnorodność przedmiotów wotywnych (znaki plastyczne, cenne przedmioty, kapliczki i krzyże przydrożne, fundacje kościołów i zakonów itp.) artykuł skupia się na współczesnych wpisach do księgi intencyjnej w Katedrze Św. Krzyża w Opolu w latach 1989-1991. Z pominięciem złożonej problematyki znaczeń religijnych, konfesyjnych, magicznych, interakcyjnych, prestiżowych przedmiotem analizy jest status komunikacyjny wpisów (adresat inskrypcji, sytuacja piszącego, miejsce i poetyka zapisu oraz czytelnik) w ramach nadrzędnej przestrzeni społecznej sakrosfery. Inskrypcje wchodzące w obręb przedmiotów wotywnych nie miały funkcjonalnej samodzielności. Łączyło się to z powszechnym analfabetyzmem i z umiejscowieniem ich w sakralnej przestrzeni uniemożliwiającej lekturę. Napisy bywały często tautologicznym powtórzeniem plastycznego przedstawienia, które mimetycznie lub metonimicznie odzwierciedlało intencję wotanta. Przedmiot bowiem brany w całości stanowił symboliczny dar, w funkcji bądź czysto religijnej, bądź związanej z postawą magiczną. Sytuowanie przedmiotów, często w konstruowanych zespołach, w sakrosferze świątyni przekreślało niemal ich konkretne funkcje informacyjne, wydobywało walor autokomunikacji, funkcjonującej głównie jako kod wprowadzający w mirakularną wizję świata oraz w odpowiednie scenariusze zachowań. Wota nie materialne, lecz pisane stanowią jeden z nurtów transformujących tradycję; zastępują przedmioty. Wpisy wotantów do ksiąg umieszczanych w sanktuarium podlegają odrębnym warunkom sytuacji komunikacyjnej, która zmienia się ponadto w aspekcie kulturowo-historycznym. O tym ostatnim świadczy np. zmiana tytułu. *Księga prośb i podziękowań do Matki Boskiej Opolskiej w*

*Katedrze Św. Krzyża w Opolu* prowadzona od r. 1972 obecnie nosi nazwę *Kronika* i jest znacznie mniej ozdobna. Wystrój miejsca jej wyłożenia podtrzymuje jednak atmosferę sakralnej podniosłości i dawnych gestów wotywnych. Liczba wpisów w porównaniu z 1983 r. konsekwentnie i stale wydatnie się powiększa, pojawiają się także wpisy obcojęzyczne. Przeważają opisy suplikacyjne o charakterze „ograniczonej bezinteresowności”, tj. ukierunkowane na doczesne lub duchowe dobro bliskich, żywych i zmarłych. Rzadsze są wpisy wyraźnie „interesowne” (np. o uniknięcie dwójki w klasówce) lub ujawniające postawy wyraźnie „bezinteresowne” (np. prośby o pokój w Polsce, w świecie). Najczęściej prosi się o zdrowie, wyjście z nałogu, o uniknięcie skutków zagrożeń dla duszy. Prośby ogólne, związane z aktualnymi przemianami polityczno-społecznymi nie są formułowane. Wpisy dokonywane są osobiście, zazwyczaj w sytuacji samotności w kościele. Umożliwia to wprowadzenie intymności w styl i treść, często wyłączającej potencjalnych czytelników z kręgu zrozumienia tekstu jako przeznaczonego wyłącznie dla sakralnego adresata. Formułą podpisu bywają wówczas określenia „czciciel”, „Twoja córka”, często samo imię. Wpisy prozalne są często nasycone dużą liczbą konkretnych realiów, ujawniającą wizję świata pokawałkowanego na nie powiązane z sobą fragmenty, atmosferę bezradności, w której bezsilne „ja” stanowi miarę wszechrzeczy w społecznie tworzonej rzeczywistości. Rozpacz miesza się tu z tkliwością i skargą, połączoną z poczuciem solidarnej wspólnoty współczucia między ofiarą cierpienia a miłosierdziem sakralnego adresata. Wpisy dokonywane w naturalnej kolejności księgi wchodzi w swoisty dialog z sobą, czy nawet „grę”, nie tylko pod względem treściowym, ale także stylistycznym, graficznym (m.in. wiersze, układy graficzne, uzupełnienia piktograficzne w postaci serc, kwiatów). Tytuł *Kronika* prowokuje „świadczenia obecności” z kolumnami podpisów i podawaniem instytucji. Zdarzają się również prośby w układzie graficznym i stylistyce naśladujące urzędowe podania. W sumie wpisy dokonywane w przestrzeni i atmosferze sakrosfery cechuje naturalne różnie rozwiązywane napięcie między tradycją sakralnej ceremonialności a osobistą podmiotowością, intymnością. W związku z tym można mówić o dwu biegunach poetyki – retoryczności i liryczności, obok włączania się w ostatnich latach obcego sakralnej tradycji stylu „administracyjnego”. W kategoriach religijnych wpisy stanowią żywe świadectwo swoistej „teologii potocznej codzienności”, w której mirakularność łączy się z instrumentalizmem, a doświadczenie sakralne z elementami magiczności. W kategoriach antropologicznych są świadectwem bezradności i samotności, od których wyzwalać może orientacja na *sacrum*.

Roch Sulima: *SACRUM WE WSPÓŁCZESNEJ POEZJI LUDOWEJ*

*Sacrum* we współczesnej poezji ludowej ma inny charakter, postać i funkcję niż w całym folklorze. Współczesna poezja ludowa może stać się dla badacza przyczynkiem do poznania przemian, jakie wniosło w nią chrześcijaństwo, ujawnia bowiem inną świadomość co do funkcji działającego *sacrum*, ściślej łącząc je z religijnymi, a nie magicznymi waloryzacjami rzeczywistości oraz werbalizując jednostkowe, osobiste doświadczenia typu sakralnego. W prezentacjach współczesnej kultury chłopskiej uznaje się, iż w jej aksjologii między innymi kodami o charakterze symbolicznym nadal funkcjonuje kod sakralny. We współczesnej pisanej poezji ludowej stanowi on zasadę regulacji związków semantycznych. Model jego ma charakter „dwuwartościowy”, łączy bowiem odniesienia i motywacje typu magicznego oraz religijności chrześcijańskiej. W odróżnieniu od tradycyjnego folkloru pozycja tych ostatnich jest inna, nie sytuuje się w okalających tekst ramach i w jego formułczości, ale przenika rdzeniowe treści wypowiedzi, obejmuje wykładniki światopoglądowe i aksjologiczne. Kod sakralny zdominowany przez *sacrum* chrześcijańskie jest również podstawą współczesnych literackich mityzacji obrazów wsi, tóra – w przeciwieństwie do miasta – jawi się w nich jako przestrzeń spotęgowanego *sacrum*. Wzór „wiejskości” czy „chłopskości” nie może uwolnić się od kodu sakralnego, nie posiada innych adekwatnych kategorii, nawet jeśli chodzi o obrazy wsi „zdegradowanej”. Po powyższym wprowadzeniu prezentowane są ogólne konstatacje. 1. Analiza kodu sakralnego stanowi istotny przyczynek do opisu swoistości dzisiejszej kultury ludowej oraz istoty współczesnej twórczości chłopskiej. Pozwala wyodrębnić ważne dla niej kryteria wartościowania, dzięki którym można rozpoznać wtórną chłopskość oraz różne przejawy pseudoreligijności. 2. Kod sakralny przybliży poezję do zwerbalizowanego rdzenia aksjologii współczesnej kultury chłopskiej, jest formą konserwującą jej wytwory, tamuje inwazję treści pseudochłopskich. 3. Znaki i symbole dające się deszyfrować w kodzie sakralnym decydowały o odnawianiu się etosu chłopskiego, zwłaszcza na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. 4. Kod sakralny staje się wręcz konieczny w poetyckich formułach ludzkiego losu i sensu życia zwłaszcza w perspektywie potrzeb poczucia podmiotowości, altruizmu, zakorzenienia we wspólnocie, posiadania nadziei nieśmiertelności oraz poczucia wagi własnej misji, tj. jej wysokich ideałów. Te treści kod sakralny artykułuje najwyraźniej w poezji twórców znajdujących się u kresu życiowej drogi. Są one przekładane na kategorie chrześcijańskiej koncepcji człowieka i życia. Ludowa eschatologia wydaje się fundamentem ludowej personologii. W jej kręgu pojawiają się nie postaci obrzędowe, a więc typizowani przedstawiciele wspólnoty, ale osobiste wizerunki „ja” i

„drugiego człowieka”, co stanowi istotną różnicę w stosunku do folkloru. 5. Pisanie jako tworzenie uznawane jest za czynność samą w sobie sakralną. Jest ono wówczas wyrazem misji ludzkiej w świecie, drogą do wieczności i Boga, co stanowi analogię do tradycyjnego pojmowania charakteru chłopskiej pracy. Twórczość pisana, co przedstawia rewolucyjne *novum* wobec tradycyjnego folkloru, wprowadza nową sytuację pisania „sobie”, „dla siebie”, a zatem i dla Boga. Staje się to okazją do odsłaniania ludowych artykulacji świętości, jej językowych przybliżeń oraz analizujących ujęć jej ontyczności. W rezultacie bogaci to i utrwała stare *sacrum* w kulturze ludowej, obejmując genetycznie także różne przestrzenie *sacrum*, „zmilczanego” tj. bezsłowne, numinotyczne przeżycia w różnych postaciach ludowych hierofanii (np. wschód słońca, burza, pożar, cisza i wiele innych doświadczeń związanych zwłaszcza z przyrodą). Wiersze, które można uznać za „zapis” doświadczenia *sacrum*, intensyfikują etos chłopski, ale przede wszystkim są istotne dla zwerbalizowania wzorców ludowej estetyki, koncepcji wzniosłości i piękna. Szeroko rozumiana forma czy poetyka dla obecnej, odrywającej się od folkloru poezji ludowej jest wartością nową, dopiero zdobywaną i wysoko ocenianą w perspektywie sakralnej jako właściwy w kontaktach ze świętością sposób obchodzenia się z wymaganiami sztuki, porządkowaniem jej tworzywa. Poszukiwanie tego ładu wyzyskuje czasem teksty religijne, częściej poetykę wysokiej literatury już edukacyjnie przyswojonej (np. Lenartowicz, Konopnicka) albo wreszcie przetwarzająco powtarza tradycyjne formuły czy sytuacje sakralne, będące gruntownym przeżyciem „nowego” w „starym”, odwiecznym. 6. We współczesnej poezji ludowej żywy i szeroko rozbudowany jest nurt religijnej poezji okazjonalnej o różnej genezie i funkcjach i swoiście odrębnej poetyce. To jednak stanowi przedmiot nie poddany dotąd badaniom. 7. Odrębny problem stanowi obecność *sacrum* w ludowej wyobraźni. Po rozpadzie magiczno-mitycznych fundamentów ludowego światopoglądu właśnie kod sakralny chrześcijaństwa stał się łożyskiem tej wyobraźni, która była kulturowo odcięta od wielkich fikcji literackich czy odkryć naukowych. Sakralny kod chrześcijaństwa naruszył uprzedni magiczno-mityczny obraz świata i związany z tym mimetyzm wyobrażeń. Wprowadził zatem nowy typ metaforyki oraz potrzebę języka dla „niezmierzonego” i „niewypowiedzianego”. Także estetyczne kategorie piękna poszerzył i zintensyfikował przez elementy sakralne. Piękno w poezji nie staje się laickim *sacrum*, co wyróżnia twórczość ludową w świecie innych odmian współczesnej literatury polskiej, ale też piękno jako sfera skondensowanego *sacrum* odróżnia tę twórczość od folkloru. Można sądzić, że poza współczesną poezją ludową nie objawiłyby się pewne obszary *sacrum* i zanikłyby pewne swoistości związanej z *sacrum* jej poetyki.