

BEATA WAŁĘCIUK-DEJNEKA  
KS. ANTONI NADBRZEŻNY

## MAGICZNE I TEOLOGICZNE ASPEKTY MEDYCYNY LUDOWEJ

We wszystkich najstarszych wysoko rozwiniętych kulturach istniał fundamentalny związek między sztuką leczenia a religią. Również w chrześcijaństwie medycyna i religia stały się nierozłącznymi towarzyszami w kształtowaniu szczęśliwego losu człowieka. Zasadniczo aż do wczesnego oświecenia głoszenie zbawienia (*salus*) i leczenie chorych (*sanitas*) traktowano jako nierozdzielne i harmonijne działania. Postępująca stopniowo już od czasów Hipokratesa emancypacja medycyny sprawiła, że oderwana od korzeni religijnych stała się ona autonomiczną dyscypliną naukową<sup>1</sup>. Ścisły związek sztuki leczenia z religią oraz magią pozostał jednak na obszarze medycyny ludowej, funkcjonującej w ramach wiejskiej pobożności ludowej.

Przed Soborem Watykańskim II w wielu teologicznych ośrodkach akademickich panowała zasadniczo negatywna ocena religijności ludowej<sup>2</sup>. Już od czasu oświecenia znaczna część teologów wyrażała krytyczny stosunek do religijności ludowej, widząc w niej głównie zbiór zabobonów oraz nośnik mitologicznej wizji Boga, świata, człowieka i kosmosu. Kwestionowano wartość tej pobożności i w konsekwencji ludowej sztuki leczenia ze względu na

---

Dr BEATA WAŁĘCIUK-DEJNEKA – adiunkt w Zakładzie Komparatystyki i Badań Wschodniosłowiańskich Instytutu Filologii Polskiej i Lingwistyki Stosowanej Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach; adres do korespondencji: e-mail: masza1001@wp.pl

Ks. dr ANTONI NADBRZEŻNY – adiunkt Katedry Pneumatologii i Eklezjologii w Instytucie Teologii Dogmatycznej KUL; adres do korespondencji: e-mail: a.nadbrzezny@kuria.lublin.pl

<sup>1</sup> Por. F. A r n o l d, *Der Glaube, der dich heilt*, Regensburg 1983; E. B i s e r, *Theologie als Therapie*, Heildelberg 1985.

<sup>2</sup> Por. A. M a r c e l i n o, *Religijność ludowa: wyzwania i problemy*, „Communio” 42(1987), nr 6, s. 21-22.

nadmierny sentymentalizm, fałszywy mistycyzm, nieuprawnioną sakralizację rzeczywistości materialnej, zacieranie granicy między porządkiem nadprzyrodzonym a doczesnym, podatność na asymilację elementów magicznych oraz ogólnie rozumianą teologiczną naiwność<sup>3</sup>.

Zwłaszcza w I połowie XX wieku propagowano chrześcijaństwo elitarne, przeznaczone dla grona wtajemniczonych osób, posiadających gruntowną formację biblijną i liturgiczną, deprecjonując przy tym zjawiska religijności masowej, traktowanej jako przejaw wierzeniowego infantylizmu, obciążonego dodatkowo balastem pogańskich idei, bezwartościowego i w gruncie rzeczy szkodliwego dla ewangelizacyjnej misji Kościoła.

Dopiero dokumenty Vaticanum II (KL, KK, KDK, DM), odnoszące się aż w 66 miejscach do pobożności ludowej oraz zorganizowana w 1968 roku w Medellin II Konferencja Ogólna Episkopatu Ameryki Środkowej i Południowej (CELAM), stały się punktem zwrotnym w dotychczasowym negatywnym spojrzeniu środowisk teologicznych na wiarę i pobożność ludową oraz impulsem do pogłębionych badań interdyscyplinarnych w zakresie omawianego fenomenu. Ponadto, zarówno wydana w 1975 roku adhortacja Pawła VI *Evangelii nuntiandi*<sup>4</sup>, jak i III Konferencja Ogólna CELAM obradująca w 1979 roku w Puebla, dostrzegając pozytywne strony złożonego zjawiska religijności ludowej w perspektywie ewangelizacji, przyczyniły się znacznie do renesansu zainteresowań pobożnością ludową obecną od wieków również na kontynencie europejskim<sup>5</sup>. W rezultacie, od lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku, zaczęła powstawać bogata literatura teologiczna podejmująca próbę opisu fenomenu religijności ludowej, ukazania jej genezy, struktury, wewnętrznej dynamiki, określenia relacji do Biblii, liturgii i teologii akademickiej oraz wskazania właściwego miejsca w duszpasterskiej praktyce Kościoła<sup>6</sup>.

Katolicycy naukowcy żywo zainteresowali się kwestią tzw. teologii ludowej będącej owocem skomplikowanego procesu nakładania się i przenikania ele-

---

<sup>3</sup> Por. P. T a r a s, *Religijność ludowa w Kościele katolickim*, „Communio” 42(1987), nr 6, s. 18.

<sup>4</sup> Por. EN 48.

<sup>5</sup> Por. M a r c e l i n o, *Religijność ludowa: wyzwania i problemy*, s. 23-24.

<sup>6</sup> Por. B. P l o n g e r o n (red.), *La religion populaire*, Paris 1987, J. B. L i b a n i o, *Théologie populaire: ligimité et existence*, „Lumière et Vie” 140(1978), s. 85-100; K. R a h n e r (red.), *Volksreligion – Religion des Volkes*, Stuttgart 1979; J. C. S c a n n o n e, *Weisheit und Befreiung: Volkstheologie in Lateinamerika*, Düsseldorf 1992; W. G a j - P i o t r o w s k i, *Duchy i demony w wierzeniach ludowych z okolic Stalowej Woli-Rozwadowa i Tarnobrzega*, Wrocław 1993; M. Z o w c z a k, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław 2000.

mentów chrześcijańskich oraz dawnych wierzeń pogańskich w lokalnej wspólnocie<sup>7</sup>. Traktowana wtórnie i analogicznie w stosunku do teologii akademickiej, stanowi ona część wiejskiej kultury duchowej i może być określana jako zespół wierzeń, konwencji i zachowań religijnych tworzonych, kontynuowanych i rozwijanych przez najniższą warstwę społeczną – mieszkańców wsi, czyli chłopów<sup>8</sup>. Używane w artykule sformułowanie „teologia ludowa” oznacza wszelką inkulturowaną wypowiedź wiary chrześcijańskiej wyrażoną przez niewykształconych i często bardzo ubogich mieszkańców wsi. Należy przy tym pamiętać, że ich wspólnota była nie tylko przedmiotem ewangelizacji ze strony instytucjonalnego Kościoła, lecz również kolektywnym podmiotem kreującym obraz Boga, świętych, człowieka, zbawienia i świata w oparciu o doświadczenie mądrości ludowej i wewnętrznego zmysłu wiary Ludu Bożego (*sensus fidelium*).

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja folklorystycznych (folklor tradycyjny) i teologicznych aspektów medycyny ludowej mocno powiązanych z wiarą i pobożnością wiejskiego ludu. Przedstawione zostaną typy ludowych praktyk terapeutycznych, diagnoza i etiologia chorób oraz wewnętrzna logika słów i gestów zachodząca w ramach działań leczniczych. Autorzy artykułu podejmują próbę identyfikacji chrześcijańskich i pogańskich (również magicznych) elementów w stosowanych rytuałach oraz ukazania znaczenia medycyny ludowej dla teologii akademickiej i duszpasterskiej praktyki Kościoła.

## I. FENOMEN MEDYCyny LUDOWEJ<sup>9</sup>

Fundamentalna dla tradycyjnej wyobraźni ludowej dychotomiczna wizja Kosmosu (ten świat i tamten świat) prowadzi do wyodrębnienia podstawowych struktur egzystencji człowieka, opartych o symetrie jego losów i losów natury. Zasada tej harmonijnej koegzystencji przejawia się na różnych poziomach ludowej komunikacji werbalnej i niewerbalnej, wyznaczającej linie

---

<sup>7</sup> Por. J. C. S c a n n o n e, *Religijność ludowa, mądrość ludu, teologia ludowa*, „Comunio” 42(1987), nr 6, s. 37-42.

<sup>8</sup> Por. Cz. B a r t n i k, *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 53.

<sup>9</sup> O magicznych sposobach leczenia więcej w artykule: B. W a l e c i u k - D e j n e k a, *Magiczne sposoby leczenia w tradycyjnej medycynie ludowej. Symbolika słów i gestów w aktach zażegnania, zaklinania i zamawiania choroby* w: E. Łoch, G. Wallner (red.), *Między literaturą a medycyną. Literackie i pozaliterackie działania środowisk medycznych a problemy egzystencjalne człowieka XIX i XX wieku*, Lublin 2005.

ludzkich poczynań. Dla jednostki żyjącej w kulturze pierwotnej niezwykle istotne były poczucie sensowności, harmonijności i bezpieczeństwa, a także ład życia. Ów swoisty stosunek do *universum* i kształtowanie postawy wobec niego (także życia) rodziły się z przekonania o niezmienności pewnych reguł rządzących światem, a gwarancję ich funkcjonowania człowiek odnajdywał w odmiennym od zwyczajnego porządku *sacrum*.

Z prawideł ludowej ontologii i komunikacyjnej teorii kultury<sup>10</sup>, zakładającej rozumienie folkloru jako swoistych komunikatów, asocjujących na trzech poziomach relacji (relacje człowiek–człowiek, człowiek–wspólnota, człowiek–Kosmos i człowiek–Bóg/siły irracjonalne)<sup>11</sup>, wynikały różne zachowania jednostki, wpisane w cykl działań naturalnych (kalendarzowych, cykliczne odradzanie się i „zamieranie” przyrody<sup>12</sup>) bądź okazjonalnych<sup>13</sup> (cykle życia człowieka: narodziny, ożenek, śmierć, także inne, np. choroba). Reguły tych relacji, wyraźnie uwidaczniające się w folklorze tradycyjnym, odnajdziemy na poziomie tekstów z zakresu lecznictwa ludowego. Utrwalone w polskich źródłach etnograficzno-folklorowych z XIX i poł. XX wieku<sup>14</sup> praktyki medyczne, dążące do pozytywnego finału, ukażą wewnętrzną logikę słów i gestów, a w konsekwencji reguł kodowania znaczeń wpisanych w wybrane akty zażegnowań, zaklinań i zamawiań choroby<sup>15</sup>.

Jak podają liczne materiały terenowe i badawcze z zakresu medycyny ludowej, granice pomiędzy zażegnaniem, zaklinaniem i zamawianiem są płynne, trudno jest podać jednoznaczne kryterium zakwalifikowujące te po-

---

<sup>10</sup> Por. E. L e a c h, *Kultura i komunikowanie*, tł. M. Buchowski, w: E. L e a c h, A. J. G r e i m a s, *Rytuał i narracja*, Warszawa 1989.

<sup>11</sup> Por. A. B r z o z o w s k a - K r a j k a, *Tożsamość a interdyscyplinarność – folklorystyka jako struktura otwarta*, w: D. Simonides (red.), *Folklorystyka. Dylematy i perspektywy*, Opole 1995, s. 83.

<sup>12</sup> Por. H. C z e r w i ń s k a, *Czas świąteczny w tradycyjnej kulturze ludowej*, „Lud” 1984, t. 68.

<sup>13</sup> Por. badania: A. B r z o z o w s k a - K r a j k a, *The Folkloric Encoding of Meanings Natural and Occasional Liminality in Polish Folklore*, trans. R. A. Orr, „Folklore Forum” 2001, nr 1-2; por. A. B r z o z o w s k a - K r a j k a, *Liminalność naturalna i okazjonalna a etnopoetyka gatunku*, w: A. Miancki, V. Wróblewska (red.), *Genologia literatury ludowej. Studia folklorystyczne*, Toruń 2002, s. 21-28.

<sup>14</sup> Podstawą materiałową artykułu są *Dzieła Wszystkie* Oskara Kolberga (w tekście zastosowano oznaczenie DWOK, gdzie pierwsza cyfra oznacza tom, a druga stronę), a także wybrane monografie terenowe, np. H. B i e g e l e i s e n, *Lecznictwo ludu polskiego*, Kraków 1929, por. też. T. K a r w i c k a, *Magia i kult. (Rozważania na przykładzie niektórych praktyk magicznych związanych z drzewami)*, „Roczniki Muzeum Etnograficznego w Krakowie”, t. 8, Kraków 1983.

<sup>15</sup> Por. B i e g e l e i s e n, dz. cyt., s. 35-37 nn.

szczególne werbalne teksty znachorskie do jednej z trzech grup. Henryk Biegeleisen pisze, iż „zaklęcia, zamawiania i zażegnywania są to rodzaje przekleństwa. Zamawiania służyć mogą za świadectwo jak człowiek pierwotny pojmował mowę i zaklęcie. Miały one «moc mistyczną, zmuszającą bóstwo do postąpienia według woli zamawiacza» [...]. Sprowadzić chorobę albo ją odwołać można słowami, jak sam wyraz zamawiania (od mowy) wskazuje [...]. Zażegnywania mają być wymawiane o oznaczonym czasie”<sup>16</sup>. Warto w tym miejscu przywołać także uwagi Oskara Kolberga z Lubelskiego: „Pod wyrażeniem zamawianie, zaklinanie i zażegnywanie niepoliczne ukrywają mieszkańcy tajemnice sposobu leczenia [...], istotnie przez zaklęcie i zażegnywanie albo zamawianie odwracają słabość albo jaką uporczywą chorobę [...]. Zaklinania odbywają się tylko w szczególnych przypadkach, np. gdy kogo gad ukąsi [...] zaklinania wzięły bez wątpienia początek z przesądu, że wszystkie gady w postaci węzów pospólstwo za złe uważa [...] albo cześć i poważanie im oddaje [...]. Niekiedy nad złapanym gadem szepcząc: «gadu, gadu, nie wypuszczaj jadu». Takie szepty, modły i dodatki [...] umiejętnością zaklinania nazywają. Zażegnywania mają również miejsce w szczególnych przypadkach, np. ugryzienie przez psa wściekłego, w uporczywych słabościach, w chorobach raptownych, w cierpieniach wielkiej choroby”<sup>17</sup>. Również współcześni badacze używają zamiennie powyższych określeń. Tylkowa stwierdza, że wiejscy znachorzy „leczyli schorzenia przy pomocy słownych zaklęć i określonych zabiegów magicznych, które nazywa się zamawianiem lub zażegnywaniem”<sup>18</sup>. Powołajmy się jeszcze na definicję, w której uwzględnione zostało pole pojęciowe, rytuał i semantyka kłątwy: „zaklęcie to magiczna formułka wywołująca rzekomo nadprzyrodzone skutki (element pierwotnych obrzędów religijnych) [...], sprawcza formuła słowna”<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> DWOK, 17, 155-158.

<sup>18</sup> Por. A. T y l k o w a, *Medycyna ludowa*, w: A. Kowalska-Lewicka (red.), *Studia z kultury ludowej Beskidu Sądeckiego*, Wrocław 1985, s. 51. Także W. Burszta omawiając leczenie ludowe Wielkopolski zaznacza: „celem zamawiania jest uwolnienie od niej (tj. choroby – dop. B. W-D) chorego. Mają to spełniać słowa zaklęcia przy określonych akcesoriach zabiegowych. W tekstach zaklęć przywołuje się zawsze pomoc Boga, Matki Boskiej, świętych, ale równocześnie i pewne żywioły – wodę, ogień, wiatry, ziemię, księżyc i gwiazdy. Słowa zaklęcia są zarówno proszące jak i grożące, przepędzające złą istotę demoniczną – chorobę”, W. B u r s z t a, *Lecznictwo ludowe*, w: J. Burszta (red.), *Kultura ludowa Wielkopolski*, t. 3, Poznań 1967, s. 416 nn.

<sup>19</sup> Por. A. E n g e l k i n g, *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Wrocław 2000, s. 108 nn.

Aby właściwie pojąć istotę ludowego światopoglądu należy również uwzględnić trójfazową strukturę rytuałów przejścia wypracowaną przez francuskiego etnologa A. van Gennepa<sup>20</sup>. Obejmuje ona rytuał wyłączenia, fazę marginalną „na progu” (najniebezpieczniejszą) i rytuał włączenia, wyjaśnia obrzędy rodzinne i doroczne o stałym powtarzalnym wzorcu konstrukcyjnym, a także inne sytuacje zmiany, rozwijające się według tej struktury, oparte na metaforze temporalnej, np. chorobę (opozycja główna życie/śmierć; opozycja pochodna zdrowie/choroba)<sup>21</sup>. Szczególnie sytuacja zmiany, granicy, ów liminalny „bezczas”<sup>22</sup>, naruszający w życiu jednostki ład i wprowadzający do ekumeny chaos, ujawniał charakterystyczny typ związków służących projekcji nowego statusu jednostki. To właśnie liminalność, w teorii amerykańskiego antropologa V. Turnera, uznana została za najważniejszy czas dla podtrzymania kulturowej kreatywności, umożliwiającej przesunięcie podmiotu przejścia do nowego statusu, stanowiła więc granicę pomiędzy symboliczną śmiercią (chorobą) a życiem (zdrowiem), które każdorazowo wymagało de-kreacji (pierwotny rytm: kreacja [zdrowie] – destrukcja [choroba] – ponowna kreacja [ozdrowienie])<sup>23</sup>.

W wyobrażeniu tradycyjnym choroba to stan szczególnie, który burzył istniejący ład i naruszał zwyczajne funkcjonowanie organizmu, a niekiedy świata (epidemie), to także moment zatrzymania pomiędzy dwoma fazami, niebezpieczny dla jednostki znajdującej się w fazie granicznej<sup>24</sup>. Wyjście z niej zapewniał swoisty rytuał uzdrawiania, naprawiający zawieszony porzą-

---

<sup>20</sup> Por. teorię rytów przejścia A. van Gennepa opracowaną przez badaczy: C z e r w i ń s k a, *Czas świąteczny*, por. też: H. C z e r w i ń s k a, *Teoria rytów przejścia A. van Gennepa i jej recepcja na gruncie strukturalistycznym*, „Lud” 1986, t. 70, por. też: M. B u c h o w s k i, *Obrzędy przejścia*, w: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa 1987.

<sup>21</sup> Por. B r z o z o w s k a - K r a j k a, *Liminalność naturalna*, s. 26.

<sup>22</sup> Por. V. T u r n e r, *Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage*, w: V. T u r n e r, *The Forest of Symbols. Aspects of Nolembu Ritual*, New York 1967. Model przejścia A. van Gennepa stał się punktem wyjścia dla teorii liminalności amerykańskiego antropologa V. Turnera; faza środkowa, liminalna, została nazwana od łac. *liminal* – próg (to stan i proces).

<sup>23</sup> Por. B r z o z o w s k a - K r a j k a, *Liminalność naturalna*, s. 27.

<sup>24</sup> L. Stomma, powołując się na wspomnianą już parokrotnie teorię A. van Gennepa, czas zachorowania podzielił na trzy okresy: opuszczenie stanu zdrowia, marginesu i wejścia w chorobę (tj. przejścia ze stanu zdrowia do stanu choroby), czas wyzdrowienia, podobnie stosując odwrotność: opuszczenie stanu choroby, marginesu i wejścia w oczekiwany stan zdrowia (tj. przejście ze stanu chorego do stanu zdrowego), por. L. S t o m m a, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa 1986, s. 155.

dek i przywracający siły fizyczne człowiekowi, określany jako przejście od sytuacji kryzysu (pozornej śmierci) do zdrowia (życia).

Sposoby „odczytywania” znaczeń choroby, a także jej pochodzenia były w kulturze wiejskiej różnorodnie tłumaczone. Sądzono, że może być ona znakiem gniewu Boga lub bóstwa, „karą za popełnione winy, za grzechy czy bezprawie”, może też być „pokutą zesłaną [...] na grzesznika”<sup>25</sup>, niekiedy dziełem złych demonów (czarów), czasami efektem szkodliwego działania wymierzonego przeciwko człowiekowi<sup>26</sup>. Istniało także przekonanie, że każdy nosi w sobie pewną dolegliwość, tzw. kołtuna lub gośca, który „mieszka w ciele w stanie utajonym, sprzyja rozwijaniu się choroby, z ukrycia i spoczynku w działalność, na zewnątrz wyprowadzając” (DWOK, 42, 329; DWOK, 45, 504). Najczęściej doszukiwano się w chorobie konsekwencji kontaktu z istotą lub zjawiskiem pozaziemskimi, „to wróg nadesłany z zewnątrz, z innego świata”<sup>27</sup>. Dlatego też w chorym widziano zagrożenie dla otoczenia, postrzegano go jako nieczystego, niebezpiecznego, o nieustabilizowanym statusie (chory = zmarły). To człowiek nie należący w pełni do rzeczywistości ziemskiej, a stykający się jakby z dwoma światami jednocześnie (tym i „tamnym”)<sup>28</sup>.

Koncepcjom pochodzenia tej sytuacji kryzysu i traktowania chorego odpowiadały swoiste wyobrażenia na temat zaświatów i ludowe metody leczenia. Kraina zmarłych w świadomości mitycznej odbierana była jako świat na opak, zwierciadlane odbicie rzeczywistości ziemskiej, modelowane za pomocą odwrotnych kategorii, takich jak: lewy, cisza (milczenie), otwarte, na zewnątrz, ku tyłowi, dół, zimno, noc, północ, księżyc, zachód itp.<sup>29</sup>. Na podstawie istniejących polskich zapisów terenowych pokażemy wykorzystywanie uzdrowicielskich właściwości tego odmiennego świata i dążenie do osiągnięcia kontaktu z pozagrobową sferą, a tym samym koniecznej stabilizacji dla podmiotu przejścia – wyleczenia. Strategie transformacji chory–zdrowy, wpisane w omawiane akty, utrwalone zostały w kodzie werbalnym (formuły magiczne, np. zamówienia znachorskie) i awerbalnym (zrytualizowane zacho-

---

<sup>25</sup> Por. A. P a l u c h, *Etnologiczny atlas ciała ludzkiego i chorób*, Wrocław 1995, s. 177.

<sup>26</sup> Por. P a l u c h, *Etnologiczny atlas*; por. też. P. K o w a l s k i, *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa 1998, s. 54-55, (hasło: *choroba*).

<sup>27</sup> Por. P a l u c h, *Etnologiczny atlas*, s. 177.

<sup>28</sup> Por. Z. L i b e r a, *Medycyna ludowa. Chłopski rozsądek czy gminna fantazja?*, Wrocław 1995, s. 58-59.

<sup>29</sup> Por. S t o m a, *Antropologia kultury wsi*, s. 151-202.

wania, gesty), które stanowią elementy rytualnego klucza, przyporządkowane granicom czasów.

## II. KONKRETYZACJE TERAPII LUDOWEJ

Stosowane przez wiejskich specjalistów ludowe praktyki leczenia dotyczyły wszystkich schorzeń, zakłócających normalne funkcjonowanie organizmu. Przyjrzyjmy się teraz dokładniej wybranym przykładom, które najwyraźniej ilustrują te techniki i metody. Przywołane zostaną trzy dolegliwości: ukąszenie przez żmiję lub węża, ból zęba i łamanie w kościach, zawroty głowy. Postaramy się w tych przypadkach pokazać możliwie jak najwięcej wykorzystanych werbalnych i niewerbalnych zabiegów, z których korzystali znachorzy, naświetlić sytuację chorego i leczącego.

### *Przykład 1 – ukąszenie przez żmiję lub węża*

W okolicach Jasielska tekst zażegnania tego ukąszenia brzmiał:

*W imię Ojca i Syna i Ducha Św. / Wąż, wąż, wąż / Szkaradne imię / Szkaradne plemię / Któreś wypuścił / Z czegożeś się sprzeciwił / Idź pod kamień / Idź do wody / Idź, gdzie słońce nie świeci / I miesiąc nie dochodzi / W imię Ojca i Syna i Ducha Św.*

*Od 9-8, od 8-7, od 7-6, od 6-5, od 5-4, od 4-3, od 3-2, od 2-1*

*Bo ci zetrze ziemię / Adamowe plemię*

Znachor, klęcząc na lewym kolanie obok chorego, powtarzał formułę dziewięciokrotnie, a po każdym razie pluł na ukąszonego 3 razy<sup>30</sup>.

Magiczny język recytowanego tekstu nie służył tylko przekazaniu informacji, ale przede wszystkim wykreowaniu rzeczywistości pożądanej<sup>31</sup> – ozdrowienia. Wskazuje na to wyraźnie wewnętrzna logika wypowiedzianych słów i wykonywanych przez znachora gestów, ukierunkowanych na wspólne znaczenie – „tamtego świata”. Tę naczelną zasadę symbolicznych kodów (werbalnego i niewerbalnego) dostrzec można na wielu poziomach interpretacyjnych zażegnanej dolegliwości.

Rozbudowanej formule słownej, rozpoczynającej się i kończącej inicjalnym trynitarnym zwrotem modlitewnym oraz znakiem krzyża, który m.in. zadecy-

<sup>30</sup> Por. B i e g e l e i s e n, dz. cyt., s. 109.

<sup>31</sup> O języku magii rytualnej zob. np.: W. J. B u r s z t a, *Mowa magiczna jako przejaw synkretyzmu kultury*, w: J. Bartmiński, R. Grzegorzczkowska (red.), *Język a kultura*, t. 4, Wrocław 1991.



dował o nazwie wierszowanego zaklęcia<sup>32</sup>, towarzyszyły jeszcze zrytualizowane czynności symboliczne: przyklęknięcie na lewym kolanie i oplucie chorego. Ów gest żegnania się wyrażał religijną cześć, ale także był w swojej pierwotnej postaci symbolem solarnego witalizmu (symboliczne przedstawienie słońca w kształcie krzyża w kulturach archaicznych)<sup>33</sup>.

Na podobną sferę znaczeń wskazują też wspomniane, zrytualizowane czynności znachora – przyklęknięcie i oplucie. Pozycja klękania (odmiana leżenia krzyżem) wyrażała postawę pokutnego usposobienia, oddania czci, adorację. W przywołanej przez nas sytuacji gest ten należy odnieść przede wszystkim do poczucia własnej niedogodności, niemocy oraz wzmocnienia zanoszonej w zaświaty prośby<sup>34</sup>. Analogicznie – wszelkie odchody, wydzieliny ciała (ślina), zgodnie z logiką mityczną, „należały do substancji medialnych – pisze A. Paluch – sytuujących się na pograniczu tego, co należy do człowieka i tego, co nie należy, a więc na pograniczu życia i śmierci”<sup>35</sup>. Ślina<sup>36</sup>, z uwagi na swój związek z siłami kreacyjnymi<sup>37</sup>, a tym samym z zaświatami, wykorzystywana była w diagnostyce ludowej jako środek leczniczy, także przy zabiegach puryfikacyjnych. Oczyszczenie polegało np. na wyganianiu dolegliwości z ciała do miejsc, w których powinna się ona znajdować, a więc poza granicę świata śmiertelników. W przywołanej formule magicznego zażegnania ukąszenia opluwanie, podyktowane logiką rytuału uzdrawiania, wzmacniało kategorię zwrot skierowany do demona choroby, odsyłający go w sferę śmierci: *Idź pod kamień / Idź do wody / Idź gdzie słońce nie świeci / I księżyc nie dochodzi.*

---

<sup>32</sup> I. Jaguś definiując termin zażegnania zaznacza, iż jest to formuła słowna wierszowana, wymawiana w trakcie wykonywania czynności, której towarzyszył znak krzyża czyniony nad chorym, por. *Lecznictwo ludowe w Królestwie Polskim na przełomie XIX i XX wieku*, Kielce 2002, s. 91.

<sup>33</sup> Por. A. D o n i n i, *Zarys historii religii. Od kultów pierwotnych do początków chrześcijaństwa*, tł. B. Sieroszevska, Warszawa 1966, s. 63, 231-232.

<sup>34</sup> Por. D. F o r s t n e r, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tł. W. Zakrzewska i in., Warszawa 1990, s. 18-19.

<sup>35</sup> Por. P a l u c h, *Etnologiczny atlas*, s. 138.

<sup>36</sup> Por. na temat śliny w kulturze ludowej: A. P a l u c h, Z. L i b e r a, *Ślina – „sok” ciała*, „Lud” 1996, t. 80, s. 145-155.

<sup>37</sup> Na Ukrainie funkcjonowało wierzenie, że Bóg stworzył pierwszego człowieka ze śliny, por. P a l u c h, *Etnologiczny atlas*, s. 104; Według licznych kosmogonicznych opowieści, rozpowszechnionych przez Słowian, z ziemi wyplutej przez diabła powstały błota, góry i nieużytki, por. R. T o m i c k i, *Słowiański mit kosmogoniczny* („Etnografia Polska” 1979, t. 23, z. 2), a z jego spluwanej śliny zrodziły się węże, robaki i sroki, por. *O Bogu, jego sługach i diabelskich sztuczках. Setnik legend Południowej Słowiańszczyzny*, oprac. i tł. K. Wrocławski, Warszawa 1985, s. 42.

Frazie tej, „wykorzystującej ideę ruchu – jak zaznacza A. Brzozowska-Krajka – jako obligatoryjną antycypację znaków życia” w obliczu symbolicznej śmierci (choroby), przyporządkowane zostały również „formy imperatywu, bezpośrednio wskazujące na ruch zstępujący – idź!”<sup>38</sup>.

W rytualnej czynności opluwania chorego przez zachora można dostrzec reminiscencje gestu Chrystusa, który – według opisów Ewangelii – posłużył się śliną przy dwóch cudownych uzdrowieniach dotykając nią języka głuchoniemego (Mk 7, 33) oraz nakładając ślinę zmieszaną z prochem ziemi na oczy niewidomego od urodzenia (J 9, 6). Ten drugi cud, będąc obrazem „oświecenia” otrzymanego w sakramencie chrztu, stał się przyczyną, dla której w obrzędach chrzcielnych przez wieki zachowywano gest dotknięcia śliną uszu i nozdrzy<sup>39</sup>.

Przestrzeń świata pozagrobowego, gdzie przepędzano chorobę, została określona nieprzypadkowymi locusami, których semantyka zapowiada zwycięstwo nad siłami destrukcji i tworzenie nowego ładu, opartego na triumfie życia (zdrowia). Ideogram kamienia według tradycyjnej lektury świata odczytywano jako graniczny znak zniszczenia, z już wpisaną weń potencją przyszłego ładu<sup>40</sup>, to także znak „innej rzeczywistości duchowej lub narzędzie sakralnej mocy, która w nim tkwi”<sup>41</sup>. W innych kręgach kulturowych sensy tej figury, jako zapowiedzi nowego porządku, nawiązywały do obelisków wyrażających kult słońca – starożytny Egipt, albo do pierwszego budulca wszechświata, od którego zaczęło się całe stwarzanie – starożytna Grecja, Arabia, Indie. Analogiczne sensy posiada woda wykorzystywana w starożytnej medycynie jako *materia magica*<sup>42</sup>. Jej symbolika łączy w sobie śmierć i życie (narodziny), unicestwienie i odrodzenie, oczyszczenie i odnowienie, karę i zbawienie, wegetację i płodność, dezintegrację i reintegrację, początek i koniec<sup>43</sup>. W tradycyjnym *imago mundi* związek tej substancji z zaświatami był nad wyraz zauważalny, głównie z uwagi na ową amorficzność, bezkształt-

---

<sup>38</sup> Por. B r z o z o w s k a - K r a j k a, *Liminalność naturalna*, s. 27.

<sup>39</sup> Por. F o r s t n e r, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 363.

<sup>40</sup> Por. A. A l e k s a n d r o w i c z, *Figura kamienia w kulturze polskiej przełomu XVIII i XIX wieku. (Nieznana „podróż” Izabeli Czartoryskiej)*, „Prace Literackie” 1991, t. 31, s. 213-228.

<sup>41</sup> Por. M. E l i a d e, *Traktat o historii religii*, tł. J. Wierusz Kowalski, Warszawa 2000, rdz. *Święte kamienie: Epifanie, Znaki, Formy*, s. 246 nn.

<sup>42</sup> Por. W. P i k o r, *Soteriologiczna metafora wody w Księdze Izajasza*, Lublin 2009, s. 6.

<sup>43</sup> O historiozbawczym znaczeniu wody por.: E. Z a j ą c, *Potop w tradycji biblijnej oraz literaturze judaizmu okresu Drugiej Świątyni*, Lublin 2007.

ność i nieodróżnicowanie (uwidacznia się to we wszystkich sytuacjach przemiany), z niej jako z *materii prima* wyłonił się świat i powstało życie<sup>44</sup>.

Uporczywą dolegliwość po ukąszeniu węża odsyłano również „tam gdzie słońce nie świeci i miesiąc nie dochodzi”, a więc do krainy wiecznej ciemności, co – zgodnie z ludowym światopoglądem – określało zaświaty. Noc w odniesieniu do specyfiki ludowej percepcji i odczuwania czasu dawała możliwość międzysferycznej komunikacji i gwarancję pełnego powodzenia działań decydujących dla człowieka<sup>45</sup> (tu: wyzdrowienie).

Warto też podkreślić, że nie bez znaczenia dla aktu zażegnania użyte zostały liczby trzy (trzykrotne oplucie chorego i trzykrotne powtórzenie: *wąż, wąż, wąż*) i dziewięć (dziewięć razy znachor powtarzał tekst), które w wiejskim systemie liczbowym nacechowane zostały głębokimi sensami nieparzystości, odsyłającej do sytuacji zmiany, przejścia, metamorfozy<sup>46</sup>. Liczba trzy w większości religii symbolizuje świętość, doskonałość i skuteczność kultu ze względu na istniejące w nich triady bóstw (Chiny, Tybet, Persja, Babilonia). W judaizmie trójka oznacza Boga po trzykroć świętego (por. Iz 6, 3), zaś w chrześcijaństwie z konieczności należy do bytu absolutnego, gdyż odnosi się do fundamentalnej prawdy objawionej o Trójjedynym Bogu<sup>47</sup>. Podobnie dziewiątka, już w starożytności uważana za uprzywilejowaną liczbę, była często wykorzystywana w działaniach magicznych służąc do określenia ilości wypowiedzianych zaklęć i wskazując na ich skuteczność<sup>48</sup>.

W przywołanej magicznej formule słownej jeszcze jedna wybrana strategia wpisana w kod werbalny prowadzi do osiągnięcia oczekiwanego stanu zdrowia – to zasada redukcji, czyli zażegnania wstecz poprzez odejmowanie liczby. Kierunek „ku tyłowi” to symboliczne odrzucenie choroby za siebie,

---

<sup>44</sup> Por. K o w a l s k i, *Leksykon*, s. 609-612, (hasło: *woda*), por. też. E l i a d e, *Traktat o historii religii*, rdz. *Wody i symbolizm akwaticzny*, s. 207-234.

<sup>45</sup> Por. A. B r z o z o w s k a - K r a j k a, *Symbolika dobowego cyklu powszedniego w polskim folklorze tradycyjnym*, Lublin 1994, szczególnie rozdział o symbolice północy, s. 167-193, por. też. E. L e a c h, *Kultura i komunikacja*, w: E. L e a c h, A. J. G r e i m a s, *Rytuał i narracja*, tł. M. Buchowski, Warszawa 1989, s. 81, por. też. K o w a l s k i, *Leksykon*, s. 351-356, (hasło: *noc*).

<sup>46</sup> Por. A. P a l u c h, „Zerwij ziele z dziewięciu miedz....”. *Ziołolecznictwo ludowe w Polsce w XIX i pocz. XX wieku*, Wrocław 1989, s. 25; t e n ż e, *Suchoty: przyczynek do ludowego pojęcia o chorobie, etiologii i terapii*, w: W. Burszta, J. Damrosz (red.), *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności*, Warszawa 1994, s. 197.

<sup>47</sup> Por. F o r s t n e r, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 43-44.

<sup>48</sup> Por. tamże, s. 50.

na zewnątrz, poza obręb ciała, a tym samym poza *orbis interior* (logiczny ciąg prowadzący w zaświaty)<sup>49</sup>.

### Przykład 2 – ból zęba

W Kieleckiem w XIX i na początku XX wieku występował dąb, do którego cierpiący na ból zębów ludzie udawali się przed wschodem słońca i odmówiwszy trzy razy „Ojczy nasz” i „Zdrowaś Mario” okrażali drzewo trzy razy, wypowiadając krótką rytualną formułę: *Powiedzże mi, powiedz, mój kochany dębie, jakim sposobem leczyć zęby w mojej gębie*<sup>50</sup>.

Obligatoryjne przy niektórych schorzeniach teksty popularnych modlitw codziennych oraz magiczna formuła słowna skierowana do drzewa stanowią w przywoływanym akcie zamawiania wyraźny przykład znakomitej koegzystencji starych pogańskich struktur z treściami religii chrześcijańskiej. Wzywanie na pomoc Boga czy Matki Bożej to strategia wykorzystująca irracjonalną moc tych Osób dla wzmocnienia prośby – uwolnienia od bólu zębów. Błagalny i pełen szacunku zwrot do dębu podyktowany został specyficznym traktowaniem tego drzewa, które w ludowym systemie wierzeniowym uważane było za święte, wyjątkowe, otaczane kultem i czcią; przypisywano mu również władzę w leczeniu niektórych schorzeń: zębów, gardła poprzez przejmowanie od człowieka tej uciążliwej dolegliwości<sup>51</sup>. Ze względu na swą potężną sylwetkę i trwałość drewna dąb uchodził za symbol niezwyklej siły. Jego magiczno-religijny sens wy pływał z ogromnych rozmiarów, długowieczności i ulokowania w centrum świata (oś świata, drzewo życia<sup>52</sup>), a przede wszystkim z bliskości kontaktu z Bogiem czy bóstwem, w związku z czym spełniał on funkcje mediacyjne między światem śmiertelników i odmiennym światem *sacrum*<sup>53</sup>. Już w starożytnej wyroczni w Delos znajdował się szumiący dąb, a święte gołębie zamieszkujące jego gałęzie śpiewały: „To mówi Zeus”. U podnóża dębu tryskało źródło wody, z którego szmeru kapłanka przepowiadała przyszłość. Podobnie w Starym Testamencie Anioł Pana, który

<sup>49</sup> Por. S t o m m a, *Antropologia kultury wsi*, s. 175-181.

<sup>50</sup> Por. K a r w i c k a, *Magia i kult*, s. 45.

<sup>51</sup> Por. K a r w i c k a, *Magia i kult*; por. też K. M o s z y ń s k i, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, cz. 1, Warszawa 1967, s. 526.

<sup>52</sup> O drzewie życia zob.: J. i R. T o m i c c y, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa 1975.

<sup>53</sup> Por. K o w a l s k i, *Leksykon*, s. 76-80 (hasło: *dąb*), por. też. M o s z y ń s k i, *Kultura ludowa*, s. 528.

ukazał się Gedeonowi w Ofra usiadł pod dębem i tam przekazał mu misję ocalenia Izraela (por. Sdz 6, 11)<sup>54</sup>.

Nie bez znaczenia dla przytaczanego aktu zamawiania użyta została też kilkakrotnie liczba trzy, odsyłająca, jak wiemy, do sytuacji zmiany, metamorfozy, doskonałości i świętości. Podobnie ruch obrotowy (obchodzenie drzewa), który symbolicznie nadawał zachowaniu kierunek ku przyszłości, a więc ku zdrowiu, stanowił też otwarcie granicy między dwoma różnymi stanami<sup>55</sup>. Ważny dla wykonywanej czynności był również czas – wschód słońca. W minicyklu dobowym uznawano go za najkorzystniejszy dla leczenia rozmaitych dolegliwości, bowiem „u podstaw wszelkich przejawów rannej aktywności człowieka – jak pisze A. Brzozowska-Krajka – leżało założenie, aby był to czas «dobry», święty”, jednoznacznie pozytywny, mediacyjny, z wpisaną magią dobrego początku i re-kreacją życia (zdrowia), to także temporalny „próg” nowego dnia<sup>56</sup>. Nie można też wykluczyć, że na praktykę rytualnych działań ludowych o brzasku dnia mogła mieć wpływ chrześcijańska idea obdarzającego łaską zbawienia Chrystusa określanego w Ewangelii jako nawiedzające nas „z wysoka Wschodzące Słońce” (Łk 1, 78-79).

### *Przykład 3 – łamanie w kościach, zawroty głowy*

W okolicach Żabna ludowy specjalista w następujący sposób pozbywał się gościa (tj. łamania w kościach): „chorego sadzał pod straganem i żegnał trzy razy nożem, wylewał nad nim wosk przez grzebień – powtarzał to trzy razy. Następnie odmawiał trzy razy zakłęcie:

*szczęśliwa ta godzina była / kiedy Najświętsza Panna Pana Jezusa porodziła / niechże i ta będzie szczęśliwa / którą ja ci boleśnie wymawiam / z nóg, z kolan, z krzyża, spod piersi, z ręki, z głowy / twe konanie / by otchłanie / jest na morzu kamień / szynkarka na nim / będziesz miał picie jedzenie, mieszkanie / a tych żył, sił, kości i wnętrzości nie ruszaj / wystąp dla miłości Boskiej<sup>57</sup>.*

Obfitej słownej formule zakłéciowej towarzyszyły, jak we wcześniej przywoływanych aktach, zrytualizowane czynności symboliczne: wykonywanie znaku krzyża nożem nad chorym oraz lanie wosku przez grzebień. Nóż, a więc ostry przedmiot z żelaza, symbolizował twardość, stabilność i pewność, że wykonywane gesty przyniosą pożądany skutek (zdrowie). Trzykrotne

<sup>54</sup> Por. F o r s t n e r, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, s. 161.

<sup>55</sup> Por. J. S. W a s i l e w s k i, *Symbolika ruchu obrotowego i rytualnej inwersji*, „Etnografia Polska” 1978, z. 1, s. 83, 92, 98.

<sup>56</sup> Por. B r z o z o w s k a - K r a j k a, *Symbolika dobowego cyklu*, s. 71-72.

<sup>57</sup> Por. B i e g e l e i s e n, dz. cyt., s. 267.

wykonywanie zabiegu, co już wiemy, odsyła do sytuacji zmiany. Ludowy specjalista męczącą dolegliwość łamania w kościach, analogicznie jak w przypadku ukąszenia przez żmiję, „wyrzuca” z organizmu i odsyła poza siebie, poza przestrzeń znaną, swoją, bezpieczną: najpierw „zdejmuje” chorobę „z nóg, z kolan”, potem „z krzyża, spod piersi, z ręki, z głowy”, stosuje gradację: od dołu ku górze, a więc od tego, co kojarzy się ze złem, ciemnością, chorobą ku jasności, nadziei, zdrowiu, by w końcu ostatecznie, z pomocą Bożą oddalić ją z organizmu pacjenta: „wystąp dla miłości Boskiej”. Do głosu dochodzi tu wyraźnie idea wszechmocy Boga, rozumianego jako pełnia Miłości, dla której nie istnieje żadna bariera uniemożliwiająca Mu przyjście cierpiącemu człowiekowi z adekwatną i skuteczną pomocą.

Na uwagę zasługuje ponadto obecny w formule słownej motyw mariologiczny nawiązujący do narodzin Chrystusa z Dziewicy Maryi. Przyjście na świat Mesjasza zostało zinterpretowane jako „godzina szczęśliwości”, która posiada uniwersalne znaczenie i może stać się udziałem konkretnego chorego człowieka. Inkarnacja Syna Bożego, dokonana w określonym momencie historii (za panowania rzymskiego cesarza Augusta), przynosi szczęście współczesnemu człowiekowi pogrążonemu nie tylko w grzechu, lecz także w słabości będącej skutkiem choroby. W znaczeniu biblijnym rzeczownik „godzina” oznacza nie tylko miarę czasu w porządku chronologicznym, lecz również właściwy moment zbawienia (*kairos*), w którym Boże działanie realizuje się w historii świata i w życiu konkretnego człowieka<sup>58</sup>. Chory, otrzymując od Boga za pośrednictwem symbolicznych praktyk znachora uzdrowienie rozumiane jako „nowe narodziny”, może osiągnąć szczęście analogiczne do tego, które przeżywała Maryja rodząc Chrystusa.

### III. MEDYCYNA LUDOWA JAKO WYZWANIE DLA KOŚCIOŁA

Stosowane przez wiejskich znachorów ludowe praktyki terapeutyczne stanowią nie tylko zapis i świadectwo zanikającej już kultury ludowej, ale również interesujące dla współczesnej teologii i praktyki pastoralnej źródło poznawcze (*locus theologicus*). Zarówno formuły słowne, jak i gesty oraz czynności związane z medycyną ludową zawierają w sobie ważny element religijnej mądrości ludowej, który może znacznie ubogacić zrutyinizowaną niekiedy

---

<sup>58</sup> Por. S. Bielecki, L. Stachowiak, *Kairos*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. VIII, Lublin 2000, kol. 334-337.

duszpasterską posługę Kościoła. Są one nośnikiem głębokich idei religijnych, humanistycznych i kulturowych. Uderzają siłą bezpośredniego wyrazu, prostotą struktury, pulsem życia, ufnym otwarciem się na Transcendencję i wiarą w możliwość odmiany ludzkiego losu. Jednak autentyczność religijnej mądrości ludowej nie może być mierzona przy zastosowaniu jedynie kryteriów antropologiczno-kulturowych, ale przez odniesienie jej do Chrystusa wyznawanego w chrześcijaństwie jako Wcielona Mądrość Boża.

Bez wątpienia medycyna ludowa, zawierająca w sobie istotną warstwę aksjologiczną, ukazuje wartości, które zasymilowane przez akademicką teologię i duszpasterską praktykę Kościoła mogą pomóc współczesnemu człowiekowi w poszukiwaniu odpowiedzi na fundamentalne pytania egzystencjalne. Z racji swego bezpośredniego kontaktu z konkretnym człowiekiem zanurzonym w nurcie codzienności medycyna ludowa wykazuje zdolność, aby pełnić funkcję krytyczną wobec często przeintelektualizowanej teologii akademickiej, przypominając o tym, co elementarnie ludzkie i chrześcijańskie. W tym sensie chrześcijańska mądrość ludowa, funkcjonująca w ramach ludowych praktyk medycznych, może mieć swój udział w tworzeniu teologii akademickiej. Zasadnicze teologiczne i pastoralne implikacje medycyny ludowej zostaną przedstawione w dziesięciu punktach.

1) Medycyna ludowa wskazując na chorobę jako sytuację graniczną człowieka przypomina, że jest ona poważną próbą dla życia ludzkiego ze względu na egzystencjalne doświadczenie słabości, bólu, ograniczeń i skończoności. Człowiek w stanie choroby może popadać w niepokój, rozpacz, izolację, a niekiedy nawet wyrażać otwarcie bunt przeciwko Bogu. Bywa również i tak, że choroba staje się dla niego drogą do osiągnięcia większej dojrzałości, pomocą w rozeznawaniu tego, co istotne oraz impulsem do szukania Boga i nawrócenia (por. KKK 1500-1501). W tym kontekście choroba i szeroko rozumiane cierpienie, jako rzeczywistości powszechnie towarzyszące człowiekowi, domagają się pogłębionej refleksji teologicznej.

2) Liczne odniesienia do Boga, Chrystusa, Maryi i świętych, obecne w formułach słownych stosowanych przez medycynę ludową, stanowią inspirację do pełniejszego teologicznego i pastoralnego opracowania motywu Chrystusa jako lekarza (por. Mk 2, 17). Spotykana już we wczesnym chrześcijaństwie – najprawdopodobniej przez analogię do kultu Asklepiosa – formuła *Christus Medicus* znalazła swój wyraz również w pismach takich Ojców Kościoła, jak Ignacy Antiocheński, Arnobiusz, Klemens Aleksandryjski, Ambroży, Augus-

tyń czy Hieronim<sup>59</sup>. Ponadto na szczególną uwagę w refleksji teologicznej zasługuje dziś temat związku między uzdrowieniami dokonywanymi przez Chrystusa a Królestwem Bożym, grzechem i wiarą osób chorych oraz kwestia relacji między leczeniem a zbawieniem.

3) Wyraźny związek symbolicznych czynności terapeutycznych z równoczesnym wypowiedaniem modlitw „Ojciec nasz” i „Zdrowaś Maryjo” skłania do podjęcia teologicznej refleksji nad zagadnieniem sensu i skuteczności chrześcijańskiej modlitwy błagalnej oraz rozumienia ewentualnego współdziałania Boga i terapeuty w procesie leczenia.

4) Ludowa etiologia chorób, wskazująca często na demoniczną przyczynę dolegliwości, kieruje pod adresem akademickiej teologii istotne pytanie jak zinterpretować poświadczony przez Biblię i *Katechizm Kościoła Katolickiego* tajemniczy związek między chorobą a grzechem i złem (por. Rdz 3,16-19; Wj 9, 1-12; Job 2, 7; Łk 13, 16; Mt 8, 16; Mt 11, 5; KKK 1502, 1504)<sup>60</sup>. Stanowi ona jednocześnie przestrożę przed irracjonalnym demonizowaniem chorób, bezmyślną pokusą ucieczki od medycyny konwencjonalnej w magię i zabobon oraz nieuzasadnionym i nieodpowiedzialnym stosowaniem egzorcyzmów.

5) Pełna troski aktywność wiejskich znachorów wobec chorych i ubogich mieszkańców wsi może być uznana jako czynnik pobudzający do rozwijania duszpasterstwa ludzi chorych zarówno w szpitalach, jak i w parafiach, w którym profesjonalizm osób duchownych i świeckich będzie połączony z wrażliwością serca i bezinteresowną samarytańską służbą cierpiącym. Dzięki zróżnicowanym formom apostołstwa chorych (instytucjonalnym, rodzinnym oraz indywidualnym) podstawowe wartości moralne: współczucie, ludzka solidarność i miłość bliźniego mogą kształtować życie społeczne na tyle skutecznie, by przeciwstawić się wszelkim przejawom okrucieństwa, pogardy dla człowieka oraz obojętności na ludzkie cierpienie<sup>61</sup>.

6) Zachodzący w praktykach medycyny ludowej ścisły związek elementów symbolicznych z wypowiedaną formułą słowną stanowi impuls do ponownego odkrycia wartości sakramentów uzdrowienia. Należą do nich sakrament pokuty i pojednania oraz sakrament namaszczenia chorych, które osiągają swoją

---

<sup>59</sup> Por. H. S c h i p p e r g e s, *Medycyna i religia*, w: *Leksykon religii*, red. H. Waldenfels, tł. P. Pachciarek, Warszawa 1997, s. 243.

<sup>60</sup> Por. X. L é o n - D u f o u r (red.), *Słownik teologii biblijnej*, tł. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 121-125.

<sup>61</sup> Por. J a n P a w e ł II, *List apostołski o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia* „*Salvifici doloris*”, Watykan 1984, nr 29.



naturalną pełnię w Komunii eucharystycznej<sup>62</sup>. W nich Kościół w mocy Ducha Świętego kontynuuje Chrystusowe dzieło uzdrawiania i zbawiania ochrzczonych. Terapeutyczny wymiar sakramentów został już zauważony w starożytności między innymi przez Ignacego Antiocheńskiego, Justyna, Ireneusza i Cypriana. W sakramencie pokuty dzięki „lekarstwu spowiedzi” doświadczenie grzechu nie prowadzi do rozpacz, lecz spotykając się z Miłością Boga staje się doświadczeniem przebaczenia<sup>63</sup>. Dowartościowanie sakramentu namaszczenia wiąże się z potrzebą wyraźnego ukazywania jego skutków, do których należą: zjednoczenie chorego z męką Chrystusa, wewnętrzne umocnienie, pokój i odwaga w przyjmowaniu cierpień związanych z chorobą, przebaczenie grzechów w sytuacji niemożności ich wyznania w spowiedzi, okazjonalny powrót do zdrowia i przygotowanie do przejścia ze sfery doczesnej do życia wiecznego (por. KKK 1532).

7) Charakterystyczny dla medycyny ludowej brak radykalnego podziału na sferę *sacrum* i *profanum* stanowi zachętę do integralnego sposobu traktowania człowieka chorego. Polega on na zapewnieniu choremu fachowej pomocy zarówno lekarskiej, jak też psychologicznej i duchowej. Przy zachowaniu słusznej autonomii profesjonalnych działań medycznych i posługi duszpasterskiej należy pamiętać, że obydwie wspomniane wyżej dziedziny aktywności dotyczą tego samego człowieka, który często doświadcza nie tylko cierpienia fizycznego, ale również moralnego i duchowego<sup>64</sup>.

8) Ludowa sztuka leczenia, stosowana wobec biednych mieszkańców wsi, odślania prawdę o tym, że ludzie ubodzy, chorzy i cierpiący są uprzywilejowanymi podmiotami, w których możemy spotkać objawiającego się Boga i rozpoznać Jego wolę. Stanowią oni grupę osób, które poprzez cierpienie stają się szczególnie otwarte na działanie zbawczej mocy Boga ofiarowanej w Chrystusie. Doświadczają one słabości, aby w nich objawiła się siła miłości Ojca, który przez Ducha Świętego obdarza chorych nadzieją, że cierpienie ich nie pokona, nie pozbawi osobowej godności i poczucia sensu życia<sup>65</sup>. Wspólnota Kościoła w całej swej historii wciąż doświadcza, że w cierpieniu kryje się przedziwna

---

<sup>62</sup> Por. B e n e d y k t XVI, *Orędzie na XX Światowy Dzień Chorego (11 lutego 2012 r.)*, Watykan 2011, nr 1.

<sup>63</sup> Por. J a n P a w e ł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et poenitentia*, Watykan 1984, nr 31.

<sup>64</sup> Por. *Salvifici doloris*, nr 29.

<sup>65</sup> Por. tamże, nr 23.

moc przybliżająca człowieka wewnątrznie do Chrystusa, który w tajemnicy paschalnej ostatecznie przezwyciężył cierpienie miłością<sup>66</sup>.

9) Medycyna ludowa z całym swym bagażem specyficznych kategorii językowych, zwrotów i symboli jest w stanie pobudzić teologię akademicką do rozwijania swej refleksji w szerszej perspektywie ewangelicznej, historycznej i ludzkiej. Ludowe leczenie, które zawsze cechuje wrażliwość na konkretną ludzką egzystencję, może stanowić dla profesjonalnej teologii również swoisty rachunek sumienia na ile w swojej refleksji uwzględni ona, pogłębia oraz interpretuje duchowe, kulturowe i codzienne życie ludu nie ulegając pokusie, aby z powodu nadmiernego abstrakcjonizmu stawiać się wiedzą jedynie dla wtajemniczonych „zawodowców”.

10) Słowne formuły i gesty, stosowane w ramach ludowych praktyk medycznych, są wyrazem żywej wiary ludu i szczerego pragnienia, aby Bóg dokonał interwencji w odpowiedzi na wykonywany rytuał. Treści formuł, wypowiedzianych przez wiejskich znachorów, mimo że obciążone niekiedy również elementami heterodoksyjnymi, wyrażają swoiste religijne doświadczenie misteryjnej komunikacji z Bogiem i poczucie totalnej zależności od Absolutu koncentrując na sobie poznawczą aktywność teologów. Duchowość prostego wiejskiego ludu, wyposażonego w zdolność sapiencjalnego (mądrościowego) postrzegania rzeczywistości, może stanowić ważny element w konstruowaniu teologii systematycznej umożliwiając jej głębsze zakorzenienie w wielowiekowej mądrości ludowej. Osobiste i kolektywne doświadczenie wiary tradycyjnej wiejskiej społeczności bez wątpienia zasługuje na przyznanie jej statusu tzw. niezobiektywizowanego źródła poznania w ramach topiki teologicznej<sup>67</sup>.

#### MAGICAL AND THEOLOGICAL ASPECTS OF FOLK MEDICINE

#### S u m m a r y

This paper is interdisciplinary in its approach. Its objective is to present traditional and theological aspects of folk medicine, so closely related to the faith and devotion of the rural communities. The authors present a variety of folk therapeutic practices, diagnosis and etiology

---

<sup>66</sup> Por. tamże, nr 26.

<sup>67</sup> Por. S. C. N a p i ó r k o w s k i, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 2002, s. 63-64.

of diseased. They also analyse the intrinsic logic of the speech and gestures used in the healing actions. The authors try to identify the Christian and the pagan (including magical) elements used in the healing rites and show the importance of folk medicine for theology as an academic discipline but also for the pastoral practice of the Church.

*Translated by Konrad Klimkowski*

**Słowa kluczowe:** medycyna ludowa, pobożność ludowa, ontologia ludowa, magiczne formuły słowne, rytualne czynności znachora, komunikacja międzysferyczna, dychotomiczna wizja kosmosu.

**Key words:** folk medicine, folk devotion, folk ontology, magical text formulae, rites performed by the healer, transspheric communication, dichotomic vision of the universe.