

Jarosław Eichstaedt

MOTYW DROGI W APOKRYFACH LUDOWYCH¹

Termin „apokryf” używany jest w literaturze z dużą swobodą. Powoduje to brak jasności co do obszaru, do którego się odnosi. W potocznym znaczeniu apokryf jest rozumiany jako splot przydawanych mu określeń, takich jak: nieautentyczny, wątpliwy, niewiarygodny, podstawiony, podejrzany lub fałszywy (Adamczyk 1980: 34). Ujmując problem historycznie, termin „apokryf” jest określeniem przeciwstawnym w stosunku do kanonu, tj. do spisu (katalogu) Ksiąg uznanych za objawione, jak i orzeczeń kolejnych soborów oraz synodów poczynając od IV w. po Chrystusie. Ostateczne ogłoszenie składu Ksiąg Pism Starego i Nowego Testamentu miało miejsce w 1546 r. na IV sesji Soboru Trydenckiego. Ponownie został potwierdzony w 1870 r. na I Soborze Watykańskim. Za natchnione, kanoniczne Pisma uznano te, które św. Hieronim zawarł w swoim łacińskim przekładzie Biblii, nazywanym Wulgatą. Św. Hieronim wobec wcześniej kwestionowanych pism, które ostatecznie znalazły się w kanonie (a nazywanych później deuterokanonicznymi), zastosował określenie „apokryficzne”. W rozumieniu św. Hieronima, pojęcie to było synonimem greckiej nazwy „*antilogómena*”, która znaczyła: „zasadniczo kanoniczne, lecz nie wszędzie i zawsze wedle tego statusu pojmowane” (Adamczyk 1996: 13–15), budzące niegdyś wątpliwość. Dodatkowo św. Hieronim posługiwał się terminem „*deliramenta apocryphorum*” (mającym pejoratywne zabarwienie) – myśląc o księgach rzeczywiście nie-

¹ W niniejszym artykule poszukując motywu drogi, ograniczam się do tych apokryfów ludowych, które koncentrują się wokół Jezusa Chrystusa. Zdając sobie sprawę, iż Jezus Chrystus jest centralną postacią w naszej kulturze i skupia szereg wzajemnie przeplatających się wątków, postanowiłem prześledzić jedynie drobny ich fragment, składający się na ludowy wizerunek analizowanego motywu.

autentycznych, falsyfikatach (tzw. pseudoepigrafach), których autorzy podszywali się pod znane osobistości, a zawartość ich często obrosła w elementy zgoła fantastyczne bądź zawierające poglądy heretyckie (por. Adamczyk 1996: 15).

Etymologicznie apokryf (z greckiego *apokryfos*) to: ukryty, schowany, niejasny, tajemny, niezrozumiały. W czasach antycznych był stosowany na oznaczenie ksiąg ezoterycznych, które nie powinny być powszechnie znane i czytane, a to dlatego, iż zawierały treści zbyt zawile dla „prostego” odbiorcy, opowieści zbyt „nieprzyzwoite” i niezgodne ze stanem faktycznym, przeto mogącym wieść na pokuszenie „maluczkich” (por. Adamczyk 1996: 41).

Termin „apokryf” został przyjęty przez Kościół jako określenie w sensie „technicznym”, oznaczające starożydowskie i starochrześcijańskie księgi religijne, które pretendują do godności przynależnej Księgom objawionym, a którym to odmawia się wszelkiego charakteru Pism natchnionych (Adamczyk 1980: 41–42). Tak więc, księgi te, mimo źródłosłowa oznaczającego „ukryty”, wręcz przeciwnie – miały ambicje bycia powszechnie znanymi. Za „apokryfy właściwe”, tj. starożydowskie i starochrześcijańskie księgi religijne, uznawane są ostatecznie księgi niekanoniczne sprzed VI w. po Chrystusie.

Apokryfy charakteryzowały się mimetyzmem względem Pisma św., a sens tego pojęcia koncentruje się wokół swoistego „pastiszowania” poetyki Ksiąg kanonicznych i denotuje ich teksty z czasów do ok. V w. n.e. W późniejszych wiekach ów mechanizm „pastiszowania” jest także widoczny, lecz i równocześnie mamy do czynienia z nową jakościowo odmianą apokryfów, polegającą już nie na „podszywaniu się” pod styl Ksiąg kanonicznych, lecz na kompilowaniu wielu różnych wersji wcześniejszych apokryfów (Adamczyk 1996: 29–32). Tego typu apokryfy są typowe dla średniowiecza. Jednocześnie w tym okresie spotykamy apokryfy, które właśnie nie ukrywały, iż czerpały wątki z materii apokryficznej – nie pretendując tym samym do miana Ksiąg objawionych. Za taki przykład mogą służyć fragmenty ze *Złotej Legendy* Jakuba de Voragine. Z czasem, w tego rodzaju tekstach zaczęły pojawiać się rozbudowane fikcyjne wątki (np. zawarte w *Historii Trzech Króli* lub *Żywocie św. Anny*). Bujny rozwój literatury apokryficznej został na ziemiach polskich powstrzymany po 1589 r., kiedy to gnieźnieński synod prowincjonalny, obradujący pod przewodnictwem prymasa S. Karnkowskiego, ogłosił uchwałę nakazującą powstrzymanie się od głoszenia tego typu przekazów (Adamczyk 1996: 46).

Pomimo zmierzchu tak rozumianych apokryfów daje się równocześnie zauważyć niebywałą ekspansję leksykalną tego terminu. Tak, że znawca tematu, Marek Starowieyski czyni uwagę, iż w najszerszym znaczeniu termin „apokryf” jest używany w stosunku do wszelkich prac związanych z tematyką biblijną, powstałych do czasów współczesnych (Starowieyski 1977: 522).

W tym znaczeniu mieści się również pojmowanie terminu „apokryf” jako takiego, który skłania do swoistego kamuflażu, dla celów przewrotnej literackiej gry z czytelnikiem (np. literackie apokryfy Karela Čapka lub Henryka Panasa), gry nieukrywanej i udającej mistyfikację (Adamczyk 1996: 25).

Dotychczasowe rozważania z pewnością nie wyczerpują problemu (ukazując wielość sensów zawartych w terminie apokryf), lecz na potrzeby niniejszego artykułu wydają się być wystarczające.

W tak rozumianej tradycji stosowania terminu „apokryf” część badaczy folklorystów i etnografów używa pojęcia „apokryf ludowy” na oznaczenie przekazów źródłowych, dotyczących „tradycyjnej wizji świata”. W tym sensie podejmowano również badania dotyczące mitu kosmogonicznego, wierzeń o świętych i o postaciach demonologii ludowej (por. Zowczak 1993: 94). Wspomniane przekazy źródłowe to wszelkie zapisane relacje badaczy folklorystów i etnografów, w szczególności pochodzące z okresu sprzed II wojny światowej. Są to przekazy w formie opowieści, gadek, bajek, podań, legend, przesądów lub zamawiań. W stosunku do tych przekazów używano nazwy „ludowy przekaz językowy”, która to nazwa miała bardzo ogólny charakter. Ogólność ta spowodowana była dużą dowolnością, z jaką, badacze posługiwali się terminami, takimi jak: „bajka”, „podanie”, „gadka” itd. na określenie zebranego w czasie badań terenowych materiału, w efekcie doprowadzając nieomal do pojęciowego chaosu przy stosowaniu nazw gatunkowych. Lecz jednocześnie zebrany materiał był niezwykle zróżnicowany pod względem treści i poruszał całą gamę wątków. Stąd wielu badaczy zaczynało powątpiewać w przydatność operacyjną tego terminu, poszukując wyjścia w wykorzystaniu tych przekazów jako komunikatów językowych, w których zawarty byłby obraz wyobrażonej rzeczywistości, do której się odnoszą (por. Grąbczewski 1982: 11–14). Jest to w istocie powrót do sapirowskiej idei języka jako przewodnika po świecie.

Tak więc, apokryfy ludowe byłyby z jednej strony zapisami mającymi wyraźne konotacje z Pismem św., z drugiej zaś oznaczałyby wszelkie teksty dostarczające wiedzy na temat „rzeczywistości duchowej” (Zowczak 1993: 94).

Nakreśliwszy taką perspektywę i mając na uwadze tradycję używania terminu „apokryf”, ograniczyłbym pojęcie „apokryfu ludowego” do tekstów, które wykazują konotację z Pismem św. W tak rozumianych „apokryfach ludowych” skupię swoją uwagę wokół osoby Jezusa Chrystusa. W tego typu materiałach źródłowych interesować mnie będzie motyw drogi, rozumiany przeze mnie jako motyw obiegowy, który zawiera w sobie mniej lub bardziej zwarte systemy, w ramach których można wyodrębnić inne jednostki konstrukcyjne, stowarzyszone z nimi (*Słownik terminów literackich* 1988: 298).

Droga w najbardziej oczywisty sposób kojarzy się z konkretnym szlakiem. W *Słowniku języka polskiego* pod red. W. Doroszewskiego podano na

pierwszym miejscu pod hasłem droga: „wydzielony pas ziemi, łączący poszczególne miejscowości lub punkty terenu, przystosowany do komunikacji” (1960: 376). To konkretne, „fizykalne” rozumienie drogi wyznacza jej pierwszą płaszczyznę.

Droga jest miejscem spotkania ludzi w podróży, tak więc ludzi, którzy są w ruchu, ludzi tym samym niestałych i nieokreślonych, a przez to być może niebezpiecznych², lecz i posiadających nadziemskie moce. Tego typu spojrzenie na drogę jest podróżą pośród ludzi, sposobem postępowania lub osiągnięcia celu i odsyła do aspektów moralnych (*Słownik języka polskiego* 1960: 378).

„Droga ma oprócz sensu topograficznego, także sens aktywnego podjęcia wędrówki czy podróży” (Forstner 1990: 86), wędrówki rozumianej także w sensie duchowym, jako poszukiwania swojego „Centrum Duchowego” lub „Ziemi Obiecanej”, jako sposobu zmierzania do Boga (Kopaliński 1990: 331).

Zatem już na wstępie zarysowały się trzy płaszczyzny rozumienia drogi: płaszczyzna rzeczywistości ziemskiej, materialnej (kosmos), rzeczywistości ludzkiej (anthropos) i rzeczywistości Boskiej (theos). Analizowanie tekstów poprzez triadę kosmos-anthropos-theos mieści się w kręgu badań literaturoznawstwa ogólnego i porównawczego. Jest stosowane w wielu językach i kulturach w sposób symultaniczny i sukcesywny, jest też podstawowym wyznacznikiem kompozycyjnym wielu utworów literackich (por. Ślósarska 1992: 14). Wydaje się, iż ten trop jest również odpowiedni w celu prześledzenia motywu drogi w apokryfach ludowych.

Czytając apokryfy ludowe można odnieść wrażenie, iż Jezus Chrystus jest w permanentnej podróży. Zdecydowana większość przekazów folklorystycznych dotyczących Jezusa Chrystusa zawiera taki wątek. „Fizyczne” przemieszczanie się i „fizyczne” rozumienie drogi z łatwością odnajdujemy w takich przekazach:

Kiedy Pan Jezus chodził po świecie, przyszedł raz nad rzekę, i chciał się przez nią przepawić. Właśnie w pobliżu pał się na łące koń. Powiada więc do niego Pan Jezus: przewieź mię przez rzekę. A koń na to: jeszcze się nie najadł. Rozgniewał się Pan Jezus i rzekł: za karę nigdy się już odtąd nie najesz. I dla tego koń nigdy się nie może nasycić. Kiedy zaś potem zwrócił się Pan Jezus do wołu, aby go przewiózł, ten chętnie się zgodził, chociaż także jadł wtedy; dla tego to wół prędko się napasa.

(Ciszewski 1887: 38)

Kiedy Pan Jezus żył na świecie, to kluski (kłosy) u zboża nie były tak małe jak teraz, ale całe źdźbło, poczynając od dołu samego aż do wierzchołka, pokryte były czystym ziarnem, a teraz takie są małe a to z następnej okazyje:

Raz Pan Jezus z Matką Boską szli sobie drogą het i zachciało im się pić, więc idą dalej i napotkali chałupę. Pan Jezus rzekł do Matki, Matuchno moja, wejdźma do tej chałupy

² Szerzej na ten temat zob. B. Baranowski, *Ludzie gościńca w XVII–XVIII w.*, Łódź 1986.

i napijma się wody. Dobrze mój synu, odrzekła Matka Boska. Weszli, a tu gospodyni piekła podpłomyk (placek), wtem dziecko opaskudzone i całe zaciórane zaczęło beczeć. Gospodyni jakby nic nie było, rozgniewana, wyrwała z pieca podpłomyk i nim utarła zadek temu dziecku. Pan Jezus widząc to, że ludziska mają do woli chleba, nie szanują go, przeklął zboże, że odtąd już tak nie rodzi i nie ma takich kłósów, jak w pierw było (Mastów).

(Siarkowski 1879: 23)

Opierając się na tych apokryfach, jest nam niezwykle trudno wypowiedzieć się co do jakości owej drogi, nawierzchni, kształtu, usytuowania względem stron świata itp. Wszystko to sprawia, iż droga, po której porusza się Jezus Chrystus, ma niekonkretny charakter. Podobne spostrzeżenia można poczynić analizując topografię terenu.

[...] Ongi szedł P. Jezus ze św. Piotrem i Pawłem, przyszli na nocleg do pewnej chaty, gdzie mieszkała stara baba. Ta ujrawszy podróżnych, ujęła kamień, rzuciła go i ugodziła nim św. Pawła w głowę, tak iż wybiła w niej dziurę. A że było gorąco, więc gromadziły się około tej dziury robaki. Przyszedszy do lasu, P. Jezus wybrał je z owej dziury i wsadził do dziupli starego drzewa. Gdy po dłuższym czasie P. Jezus wracał tą samą drogą z owymi apostołami, kazał P. Jezus św. Pawłowi zajrzeć do dziupli owego drzewa. Św. Paweł uczynił to. Lecz jak wielkie było jego zdziwienie, gdy zobaczył owe muchy pracujące, wykonujące misterne roboty i wyrabiające jakieś słodczy. Muchy te są to pszczoły, a owa słodycz jest miodem, którego nam dostarczają.

(Gustawicz 1881: 157)

Kiedy Matka Najświętsza z świętym Józefem i z dzieciątkiem Jezus uciekali przed królem Herodem, więc nie mając co dać głodnej Bożej dziecinie, wyrwali w lesie paprotkę z korzeniami i tym karmili Bożego syna. To też Pan Jezus na tę pamiątkę postanowił, iż od owego czasu korzenie paprotki utraciły pierwotną gorycz i odtąd mogą służyć za pokarm głodnemu człowiekowi.

(Siarkowski 1883: 118)

Przestrzeń w apokryfach ludowych ma charakter ukryty. Choć niewątpliwie ujawnia się w przedstawionych tekstach, to brak jest jakichś bardziej wyczerpujących opisów na ten temat. Badana przestrzeń w sensie najbardziej oczywistym jest „dana”, skutkiem tego posługiwanie się kategoriami przestrzeni może mieć charakter nieświadomiony, tym bardziej że odwrotnie „niż w przypadku religijności, nie ma wobec niej żadnych zobowiązań”. Tak więc ewentualne sankcje za „wykroczenia działają jakby poza kategorią przestrzeni, chociaż ku niej są, skierowane” (Piątkowska 1994: 113). Idąc tym tropem, odczytuję lasy i rzeki, poprzez które podróżuje Jezus Chrystus, jako przywodzące na myśl własny *orbis interior*. Odległa Palestyna i jej władca – król Herod, wydają się być w naszym przypadku raczej znakami oddalenia od własnej przestrzeni, która wypełniona jest zgodnie z własnym *orbis interior*, tak więc określona antropocentrycznie. Ponadto istnieje szereg apokryfów podających nazwy lokalnych rzek lub gór, gdzie Jezus Chrystus podróżował, co wzmacnia jeszcze bardziej antropocentryczny charakter przestrzeni, po której porusza się Jezus Chrystus.

Chrystus Pan podczas swojej pielgrzymki po świecie przeszedłszy do Tatr [...].
(Mátyás 1889: 37)

Raz Pan Jezus szedł z świętym Piotrem kole Wisły [...].
(Siarkowski 1883: 115)

Jezus chodził w koronie cierniowej po świecie, a znużony drogą odpoczął w Polsce [...].
(Seweryn 1926: 17)

Niekiedy przestrzeń, po której porusza się Jezus Chrystus, jest swoiście naznaczona, zdarza się bowiem, iż pozostawia on ślady swoich stóp odcisnięte w kamieniu. Te tak zwane „Boże stopki” są niejako artefaktami podróży Jezusa Chrystusa po pobliskiej okolicy. Tego rodzaju „ślady” uznawane są za święte i dobre dla człowieka (por. Udziela 1895: 17–19).

Jezus Chrystus podróżuje najczęściej w towarzystwie św. Piotra, św. Piotra i Pawła lub Matki Boskiej, spotykając na swojej drodze ludzi, których z łatwością, odnaleźlibyśmy w XIX-wiecznej wsi, a określonych jako: baba, chłop, dziewczka, gospodyni, Żyd.

Podróżując po bliżej nieokreślonej, lecz – jak się wydaje – swojskiej okolicy, Jezus Chrystus nie jest rozpoznany jako Syn Boży. Rozmawiając z napotkanymi ludźmi, mówi gwarą. Wyglądem zaś przypomina wędrownego dziada.

Szedł raz Pan Jezus ze św. Piotrem po ziemi, jako biedni dziadkowie i dostali od pewnej gospodyni podpiomyk, [...].

(Udziela 1895: 103)

Jednego razu szedł Pan Jezus ze św. Piotrem po świecie; obydwaj wyglądali jak staruszkowie.
(Kolberg 1962b: 92)

Ludzie gościńca to osoby bez określonego statusu, osoby niepewne, mogą to być zbójcy, złodzieje, podpalacze podający się za pielgrzymów, wędrowni dziadowie i żebracy. Niejednoznaczny status osób będących w podróży jest wzmocniony przez samą drogę, która jest granicą, i dzieli przestrzeń oraz jednocześnie łączy dwa oddalone miejsca. Na drodze można było znaleźć przedmiot przynoszący szczęście, jakim była na przykład podkowa, lecz zasadniczo znajdujące się tam rzeczy są niebezpieczne i mogą być skażone „nieczystością” przypisaną do wszystkiego, co się znajduje za lub na granicy (Kowalski 1995: 115). Wydaje się więc, iż wyobrażenia dotyczące drogi i ludzi gościńca tłumaczą, ich ambiwalentny charakter, a co za tym idzie trudność rozpoznania, kto się kryje pod „maską wędrownego dziada”.

Przedstawienie w apokryfach ludowych Jezusa Chrystusa jako wędrownego dziada jest zastanawiające, gdyż brak jest takich przedstawień w ikonografii. Przekaz dyskursywny odwołuje się w tym wypadku do odmiennych wyobrażeń

niż niedyskursywny³. Wędrowny dziad w tradycji ludowej był postrzegany przede wszystkim jako autorytet w zakresie religijnym. „Był on związany z kościołem, pod którym wysiadywał, wiedział [...] jakie dewocje należy stosować w poszczególnych wypadkach; dziad taki, zanim wstąpił do chaty, klękał na progu i głośno odmawiał modlitwy” (Bystroń 1947: 104). Tak więc, postać, pod jaką w lokalnym mikrokosmosie podróżuje Jezus Chrystus, wydaje się być skorelowana z wiejskimi realiami. Tym samym, po raz kolejny ujawnia się antropocentryczny charakter tych wyobrażeń. Wydaje się więc (odwrotnie niż w przekazach ikonograficznych), że projekcja *orbis interior*, czyli przenoszenie wyobrażeń zaczerpniętych z „naszego świata” poza jego granice, przesłania tendencję do *mimesis*, tj. do odtwarzania „autentycznego Nowo Testamentowego” wędrowania Jezusa Chrystusa (por. Piątkowska 1994: 74–130), wędrowania po Palestynie sprzed 2000 lat.

Metaforyczny sens drogi to także bieg życia i sposób postępowania człowieka (*Słownik języka polskiego* 1960: 378). Manfred Lurker, porównując życie do pielgrzymki, pisze: „człowiek, podobnie jak wszelkie stworzenie, znajduje się w ciągłym ruchu, a każdy ruch w czasie i przestrzeni odbywa się po jakiejś drodze. Każde działanie człowieka należy do jego drogi życiowej, przy czym istnieją także manowce, bezdroża i wertepy. Każdy musi iść własną drogą” (Lurker 1994: 296). Pośród tych bezustannych wyborów człowieka, w czasie jego życia porównywanego niejednokrotnie do błędzenia po labiryncie, z jego manowcami i trudnościami, z którego wyjście można znaleźć tylko z Boską pomocą (Kopaliński 1990: 186), zjawia się Jezus Chrystus w przebraniu wędrownego dziada. Przebranie, przychodzenie w tajemnicy nie burzy labiryntu, po którym poruszają się ludzie, do momentu, gdy Jezus Chrystus ujawnia swoją boską moc. Ujawnienie się boskiej mocy Jezusa Chrystusa wynika z jego opieki nad ludźmi (por. Taranowicz 1989: 213–215). Symbolem opieki bożej są skrzydła, którymi Bóg otacza wszystkich, którzy się mu „powierzą, albo podnosi tych, którzy są gotowi wznieść się na wyżyny”. Skrzydła wskazują jednocześnie na „duchową” stronę rzeczywistości, stąd np. bliską konotację wykazują powszechne wyobrażenia duszy ludzkiej jako uskrzydłonego ptaka. Skrzydła jednocześnie wskazują na oderwanie się od ziemi i sugerują, że „żadne zepsucie nie obciąża ich pochodzenia do niebios” (Forstner 1990: 225).

Opieka boska zakłada również ochronę przed „mocami Zła”. Symbolicznym wyrazem opieki boskiej jest także tarcza,

tarcza, która w zależności od kształtu i wielkości osłania wojownika całkowicie albo częściowo, zapewniała ochronę dzięki wytrzymałości materiału, z którego była wykonana, i samemu wypukłemu kształtowi. W Piśmie Świętym tarcza jest obrazem opieki Bożej [...] Jeśli św. Paweł określa wiarę jako tarczę, która gasi wszystkie rozżarzone strzały piekła, to wyraża się w tym porównaniu żywa świadomość opieki i pomocy Bożej.

(Forstner 1990: 471)

³ Por. S. K. Langer, *Nowy sens filozofii*, Warszawa 1976, s. 142–173.

W takim rozumieniu opieka Syna Bożego, Jezusa Chrystusa może być odczytana jako gwarant porządku świata. Celem opieki jest utrzymanie ładu. Na zaburzenie tego ładu mogą mieć wpływ ludzkie czyny inspirowane „mocami Zła”. Człowiek bezustannie narażony jest na kontakt z „mocami Zła”. Zejście z „drogi światła”, symbolizującej Dobro, powoduje nieuchronną konfrontację tych dwóch mocy, których ośrodkiem staje się popełniony czyn – grzech. Jak pisze Piotr Kowalski:

Utrata zdolności rozpoznawania dobrego i złego, pogubienie się, zbłąkanie to peryfrastyczne określenia grzechu. Nie idzie jednak tylko o retoryczną figurę – grzech jest czynem, który wprowadza chaos, niszczy ład świata; jego skutki mogą, dotyczyć samej tylko jednostki, najczęściej jednak konsekwencje rozciągają się na całą społeczność, a bywa, że i na ludzkość. Grzech to zdarzenie, które sprowadza nieczystość, a więc wytrąca świat śmiertelników z normalnego funkcjonowania. Traktuje się go zatem jako osobliwą szczelinę, przyczółek, który obcy człowiekowi żywioł (tego co za granicą ludzkiego świata) zdobył w jego domenę.

(Kowalski 1994: 171)

Grzech jednocześnie powoduje zejście z drogi „prawdy”, porzucenie tej drogi, zapomnienie praw, którymi się rządzi, może mieć nieobliczalne konsekwencje, przede wszystkim jednak burzy ład i powoduje zepchnięcie człowieka w kierunku chaosu, stanu „nienaturalnego”, w którym człowiek może przebywać jedynie okresowo, z którego może z powrotem powrócić do świata uosabiającego Dobro, gdzie opiekę sprawuje Syn Boży, lub też może „stoczyć się” do świata, w którym dominują „siły Zła”. Jedynie przywrócenie „dawnych praw”, przypomnienie „prawdy” implikuje powrót do świata uosabiającego Dobro. Z tego powodu Boska ingerencja wydaje się być konieczna. Jedynie ten, kto dysponuje mocą (w tym sensie – Syn Boży), może spowodować wyjście z chaosu. Wtedy właśnie Jezus Chrystus ujawnia swoją moc.

Ujawnienie mocy przez Jezusa Chrystusa wiąże się z karą zsyłaną na te osoby, które są odpowiedzialne za grzech. Kara przypomina o wcześniej popełnionym grzechu, jednocześnie konstytuuje nowy porządek. Przykładem odzwierciedlającym tę analizę, a pozostającym w związku z toposem Marii Wstawienniczki (por. Grąbczewski 1982: 139–140), jest cytowany przekaz powtarzany w wielu wariantach, dotyczący kary, jaką zsyła Jezus Chrystus na ludzkość za beczeszczanie chleba, karą jest zmniejszenie kłosów zajmujących pierwotnie całą długość zboża. Potępione są także inne grzechy takie jak: lenistwo, nieskromność, brak wiary. Jezus Chrystus karze także te osoby, które występują przeciwko Niemu, Matce Boskiej lub św. Piotrowi. Porównajmy kolejne apokryfy.

Raz Pan Jezus szał ze św. Pietrem. A Rusin chciał jich przestraszyć tej wlaz pod most i boruczy. Św. Piotr jakoś się zląk i pyta się P. Jezusa: Panie a co to? E, to niedźwiedz, to nie wiesz! Św. Piotr nie widział jeszcze niedźwiedzi, boć jich nie było jeszcze. Późnie, patrzy, a tu niedźwiedz stoi na dwóch łapiskach boruczy, jakurat tak, jakby Rusin w guni.

(Gustawicz 1901: 134)

P. Jezus raz szła koło jednej chałupy, a ludzie z tej chałupy siedzieli pod ścianą. A było to w niedzielę: msza św. stała w kościele. P. Jezus się pyta: A czemu wy co nie robicie? Ej kiedy to dziś niedziela, to cóżbyśmy robili? A Pan Jezus wziął gaść prochu (kurzu) i cisnął w nich. – No, teraz będziecie mieli co robić. I mieli, bo z prochu się wszy zrobieli i musieli się iskać.

(Gustawicz 1901: 133)

Żydzi chcieli spróbować, czyto P. Jezus wie wszystko to, co oni robią. Jak P. Jezus przyszedł do Jeruzalem, wsadzili oni ciotkę swoją z dziećmi pod koryto i pytali się: Co tam? A P. Jezus odpowiada: Co? świnia z prosiętami – A Żydzi w śmiech, że nie zgad i chcą mu pokazać, co tam jest; lecą do koryta, podnoszą, a tu świnia stara z prosiętami. I dlatego to teraz Żydzi świń nie jedzą.

(Gustawicz 1901: 134)

Oprócz karania za grzechy, Jezus Chrystus nagradza za dobre uczynki, konstytuując ludowe pojmowanie sprawiedliwości. Popełnione czyny są rozpięte pomiędzy dobrym a złym postępkem, wyznaczając dwie drogi, drogę cnoty i niegodziwości. Motyw wyboru, pomiędzy dwoma drogami wiele razy przewija się już w apokryfach żydowskich. Pośród Pism Ojców Apostolskich, znajdujemy go w *Didache*, a także w *Liście Barnaby* (za Forstner 1990: 91). Wybór pomiędzy dobrą i złą drogą może mieć charakter jednostkowy bądź charakter ustawicznych wyborów pomiędzy cnotą a występkiem, dokonywanych w ciągu całego życia.

Gdy dwaj łotry wisiały obok Pana Jezusa, łotr (syn zbroja) przemówił z krzyża – patrząc na Chrystusa: Ten człowiek niewinny – drugi zaś łotr odpowiedział: musi być winnym, kiedy go wieszają. Pan Jezus dopiero obrócił się głową do pierwszego i rzekł: Ty będziesz ze mną dziś w królestwie niebieskim – drugi zaś łotr natychmiast poczerniał na węgiel i Lucyfer go porwał.

(Kolberg 1962a: 18)

Droga jest równocześnie alegorią losu (Kopaliński 1990: 331). W tym sensie metaforyczne podróżowanie Jezusa Chrystusa można widzieć jako pewnego rodzaju kontinuum, poczynając od narodzin aż po wniebowstąpienie. Kontinuum to ma wyraźne odniesienie do „drogi życia” każdego człowieka. Czyny i decyzje Jezusa Chrystusa są „drogami bożymi”, w szczególny sposób odnoszącymi się do człowieka, gdyż kieruje on losami ludzkimi i ma prawo moralnej oceny jego postępowania (Forstner 1990: 89–90).

Drogą wyjątkowego rodzaju jest Droga Krzyżowa Jezusa Chrystusa i jego śmierć na krzyżu, która symbolizuje odkupienie człowieka i drogę do Boga. Pokonanie drogi na górę (Golgotę) ma charakter wstępujący, jest drogą do źródła (początku) oraz światła (nieba) (Lurker 1994: 314). Światło pozwala wyjść z labiryntu, a dotarcie do niego symbolizuje dotarcie do Boga i do Raju.

Gdy Pan Jezus konał na krzyżu przybity, wyprawił Lucyfer całe wojsko z piekła, aby uchwycili Boską duszę, i do piekła mu na honor przynieśli. / Czatowały diabły przy krzyżu, nic nie mogli zrobić bo ślepli, – wracają do Lucyfera, i mówią: my nic nie widzimy. Lucyfer się rozgniewał, i sam poszedł, wlaź na wierzch krzyża, pazury rozczapierzył i siedział. Tymczasem Pan Jezus skonał, duszy Jego widzieć nie mógł, – ze wstydem pojawił się Judasza co się obwiesił, i drugiego łotra z lewej strony wrócił do piekła. Po śmierci na krzyżu, wstąpił Pan Jezus do piekieł; tam się zrobił gruch straszny, – Lucyfer się schował za słup kamienny, a Judasz za drzwi. [...] Wychodząc z piekła wstąpił Pan Jezus do otchłani za piekłem będącej. [...] Otchłań jest to jaskinia, przepełniona żydami i duszami bez chrztu św. zesłani ze świata przed przyjściem Zbawiciela. Z otchłani wyprowadził Pan Jezus pierwszych rodziców, oraz całe pokolenia, dobrodziejstw chrztu św., nie mające i zawiódł ich do Raju. [...]

(Kolberg 1962a: 18–21)

Pomiędzy ukrzyżowaniem Jezusa Chrystusa a jego wniebowstąpieniem, Syn Boży zstępuje do piekła i do otchłani. Droga do piekła i do otchłani umożliwia wszystkim ludziom naśladowującym Jezusa Chrystusa przejście do Raju. W tym sensie droga zstępująca Jezusa Chrystusa jest odwróceniem ludzkiej drogi wstępującej (Lurker 1994: 314–315). Wydaje się więc, że na płaszczyźnie rzeczywistości Boskiej (theosu), dominujący charakter mają podróże na osi wertykalnej.

Odmienne drogę wyznacza Gwiazda Betlejemka, która prowadzi Trzech Króli do Betlejem, chcących oddać pokłon narodzonemu Jezusowi Chrystusowi. Ta sama Gwiazda Betlejemka wskazuje również drogę Świętej Rodzinie w czasie ucieczki do Egiptu. Gwiazda Betlejemka uznawana jest nie tylko za znak narodzenia Jezusa Chrystusa, lecz i za symbol zbawienia⁴.

Każdy ludzki wysiłek przemierzania drogi, poszukiwania lub pielgrzymowania, kiedyś się kończy i ma swój kres. Tym samym droga, która jest wyjściem z chaosu ku porządkowi, kończąc się, prowadzi poza przestrzeń i poza czas (Lurker 1994: 297). Boskie drogi są odmienne, Jezus Chrystus jest w bezustannej drodze i bezustannie reaktualizuje minione wędrowanie.

Sumując ujawnione wzajemne relacje, wydaje się, że poszukiwanie motywu drogi na trzech płaszczyznach: kosmosu, antroposu i theosu, powoduje, iż można spojrzeć na badany motyw w trojaki sposób. Po pierwsze jako na przestrzeń drogi, koncentrując się na aspekcie przedmiotowym. Po wtóre jako na „podróż”, jako na przemieszczanie się z jednego do drugiego punktu, co zakłada czasową obecność w odmiennym miejscu oraz powrót do „domu”. Powrót jednak specyficzny, gdyż podróżny jest bogatszy o pewną wiedzę o świecie. Taką „podróżą” jest np. pielgrzymka do miejsc świętych, uczestniczenie we mszy Drogi Krzyżowej, lub „podróż” wędrownego dziada od jednej wsi do drugiej. W tym wypadku zakłada się, iż czynność podróżowania kiedyś się zakończy. Obserwator natomiast koncentruje się na aspekcie podmiotowym, czyli na osobie, która zmierza do konkretnego

⁴ Zob. *Słownik stereotypów i symboli literackich*, red. J. Bartmiński, t. 1, Lublin 1996, s. 231.

celu podróży. Po trzecie zaś jako „wędrowanie”, ustawiczne przemieszczanie się, ciągle przebywanie w drodze, bez wyjazdów i powrotów. Tego rodzaju czynność przypomina błądzenie w labiryncie lub zmierzanie do Boga. Tak również może być rozumiana pielgrzymka lub Droga Krzyżowa bądź bezustanne podróżowanie Jezusa Chrystusa w przebraniu wędrownego dziada. „Wędrowanie” nakierowane jest na „doświadczanie” przebytej drogi, a rodzące się poznanie ma charakter niedokonany i niekompletny, gdyż „wędrowanie” nie ma końca, a sensem jest nie konkretne miejsce do którego się zmierza, lecz sama czynność „wędrowania”. Tak więc „wędrowanie” jest z zasady niedokonane, gdzie podobnie jak w przypadku „podróży” koncentrujemy się na aspekcie podmiotowym.

Warto na zakończenie wspomnieć o drodze czytelników, jaką pokonują czytając apokryfy ludowe. Tego rodzaju droga może mieć dwójaki charakter. Można czytać apokryfy ludowe, przemierzając ich sens utartą drogą, bądź szukać w nich własnych dróg, podejmując wysiłek bezustannego porządkowania tekstu. Wydaje się, iż te dwie drogi są w istocie nie do oddzielenia, tak że w efekcie, droga przez tekst, może okazać się podróżą w głąb samego siebie.

LITERATURA

- Adamczyk M., 1980, *Biblijno-apokryficzne narracje w literaturze staropolskiej do końca XVI wieku*, UAM, Seria Filologiczna nr 19, Poznań
- Adamczyk M., 1996, *Wstęp*, [w:] *Cały świat nie pomieściłby ksiąg. Staropolskie opowieści i przekazy apokryficzne*, PWN, Warszawa-Poznań
- Bystroń J. S., 1947, *Kultura ludowa*, Trzaska, Evert i Michalski, Warszawa
- Ciszewski S., 1887, *Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim. Część II*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 11, s. 1-129
- Forstner OSB D., 1990, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa
- Grąbczewski J., 1982, *Wizerunek Matki Boskiej w wyobrażeniach ludu polskiego*, Praca doktorska, maszynopis do dyspozycji w Katedrze Etnologii UŁ, Łódź
- Gustawicz B., 1881, *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 5, s. 102-186
- Gustawicz B., 1901, *O ludzie Podduklańskim w ogólności, a Iwoniczanach w szczególności. Część wtóra*, „Lud”, t. 7, s. 43-54, 128-146, 241-256
- Kolberg O., 1962a, *Krakowskie*, [w:] *Dziela wszystkie*, cz. III, t. 7, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza. Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Wrocław-Poznań
- Kolberg O., 1962b, *Krakowskie* [w:] *Dziela wszystkie*, cz. IV, t. 8, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza. Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Wrocław-Poznań
- Kopaliński W., 1990, *Słownik symboli*, Wiedza Powszechna, Warszawa
- Kowalski P., 1994, *Prośba do Pana Boga*, Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, Wrocław
- Kowalski P., 1995, *Gościńiec, drogi rozstajne i peregrinatio vitae*, „Literatura Ludowa”, nr 4-5, s. 109-122

- Lurker M., 1994, *Przesłanie symboli. Znak*, Kraków
- Mátyás K., 1889, *Podania o Tatrach*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 13, s. 35–37
- Piątkowska K., 1994, *Sztuka a ikonosfera*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 33
- Seweryn T., 1926, *O Chrystusie Frasobliwym, Figurki – legendy – świątkarze*, Księgarnia Geograficzna Orbis, Kraków
- Siarkowski ks. W., 1879, *Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc. Część druga*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 3, s. 3–61
- Siarkowski ks. W., 1883, *Podania i legendy o zwierzętach, drzewach i roślinach*, „Zbiór Wiadomości o Antropologii Krajowej”, t. 7, s. 106–119
- Słownik języka polskiego*, 1960, red. W. Doroszewski, t. 2, PWN, Warszawa
- Słownik terminów literackich*, 1988, red. J. Słowiński, PWN, Wrocław
- Starowieyski ks. M., 1977, *Ewangelie apokryficzne*, „Znak”, nr 275, s. 522–530
- Ślósarska J., 1992, *Rozum, transcendencja i zło w literaturze*, PWN, Warszawa
- Taranowicz B., 1989, *Stereotyp Pana Jezusa w polszczyźnie ludowej*, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 4, s. 213–215
- Udziela S., 1895, *Opowiadania ludowe ze Starego Sącza*, „Wisła”, t. 9, s. 100–103
- Zowczak M., 1993, *Dlaczego „apokryf”?*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 3–4, s. 94–95

Jarosław Eichstaedt

THE MOTIF OF A ROUTE IN FOLK APOCRYPHS

The tradition of making use of the terms „apocryph” and „folk apocryph” shows the diversity of its connotations. The collection of the folk apocryphs is concentrated here on the person of Jesus Christ and the author of the article indicates the motif of a route. That motif could be analysed on three levels: an earthy one (*cosmos*), human (*anthrpos*) and divine (*theos*) with its different interactions. The author proposes to see the motif he has discussed here in three ways: as a space of a road, treating it objectively; as a route with well-known end of a travel and the point of its beginning; as a traveling, a permanent changing places, being on the route, discussing a subjective aspect of traveling.