

JAROSŁAW EICHSTAEDT

LUDOWY WIZERUNEK JEZUSA CHRYSYSTUSA



Muzeum Ziemi Wieluńskiej w Wieluniu

LUDOWY WIZERUNEK JEZUSA CHRYSZTUSA

JAROSŁAW EICHSTAEDT

LUDOWY WIZERUNEK JEZUSA CHRYSZTUSA

Muzeum Ziemi Wieluńskiej w Wieluniu

Wieluń 2016

Wydawca:
Muzeum Ziemi Wieluńskiej w Wieluniu

Redaktor:
Jan Książek

Recenzenci:
dr hab. Marcin Brocki
prof. dr hab. Jan Święch

Zdjęcia ze zbiorów:
Muzeum Ziemi Wieluńskiej w Wieluniu

Autorzy zdjęć:
Jarosław Eichstaedt, Marek Gogola, Waldemar Golec, Mirosław Grabczak i Tomasz Spychała

Adiustacja tekstów:
Dorota Eichstaedt

Tłumaczenie streszczenia na język angielski:
Zbigniew Krzemiński

Opracowanie wydawnicze i projekt graficzny:
Muzeum Ziemi Wieluńskiej

Projekt okładki:
Marta Zapart

Na okładce:
Obraz *Chrystus ukrzyżowany*, 2 poł. XIX w., MZW-E-1691

© Copyright by Jarosław Eichstaedt & Muzeum Ziemi Wieluńskiej w Wieluniu
Wieluń 2016

ISBN 978-83-945503-0-1

Projekt: *Słowo i obrazowanie. Ludowy wizerunek Chrystusa*
Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego

Druk:
Zakład Poligraficzny „kolor-Druk” Bogusław Wcisło, Wieluń

SPIS TREŚCI

Wstęp	9
Źródłowe teksty folklorystyczne w XIX- i XX-wiecznych przekazach	11
Wyobrażenia Jezusa Chrystusa w wybranych tekstach kulturowych	21
Topos drogi	27
Topos obecności	41
Topos ponownej jedności	53
Śladem przydrożnych krzyży i kapliczek na ziemi wieluńskiej. Ilustracje	61
Z przeszłości misteriiów i kalwarii	155
Misteria Męki Pańskiej w Górcie Klasztornej i w Praszce	161
Misteria a topos drogi	167
Topika obecności w misteriach	177
Misteria Męki Pańskiej wobec toposu ponownej jedności	185
Zakończenie	193
Summary	195
Bibliografia	197
Historie utrwalone. Wizerunki Jezusa Chrystusa na ziemi wieluńskiej. Ilustracje	209

WSTĘP

Dla badacza kultury ludowej, a w szczególności religijności ludowej, uderzający musi być fakt, że wśród wielu publikacji na temat ludowych wyobrażeń Matki Boskiej lub świętych prawie zupełnie brak badań poświęconych Jezusowi Chrystusowi¹. Wyjątkiem są tutaj analizy z zakresu sztuki ludowej, głównie rzeźby, malarstwa, drzeworytu i krzyży kowalskich. Są to przede wszystkim analizy formalne. Zauważywszy tę wyjątkowo niesymetryczną sytuację, postanowiłem podjąć temat ludowych wyobrażeń Jezusa Chrystusa.

Idąc tym tropem, zdecydowałem, by przeprowadzić kwerendę przekazów folklorystycznych, które dotyczyły terenu Polski i pochodziły głównie z okresu przełomu XIX i XX wieku. Materiał, który udało się zebrać, był i obfity, i niebywale zróżnicowany. Aby móc z powodzeniem wykorzystać zebrany przeze mnie materiał źródłowy dotyczący wyobrażeń Jezusa Chrystusa, postanowiłem rozpatrywać go w kontekście takiego tekstu kultury, jakim jest apokryf. Zabieg ten pozwolił na wykorzystanie bardzo różnorodnych źródeł.

Ludowe wyobrażenia Jezusa Chrystusa rekonstruję w oparciu o trzy toposy: drogi, obecności i ponownej jedności. Dla potrzeb pracy korzystam z pojęcia toposu zaproponowanego przez Janinę Abramowską². Topos drogi koncentruje się wokół aspektów przestrzennych i czasowych. Forma drogi jest podstawową formą dla wyrażania wyobrażeń dotyczących Jezusa Chrystusa. Topos obecności wyraża stałą i konieczną obecność Jezusa Chrystusa wśród ludzi i ma swoje źródło w regule wzajemnych adaptacji tekstów ludowych i kościelnych. Topos ponownej jedności odwołuje się do przywoływania sytuacji rajskiej, gdzie cały świat jest w doskonałej harmonii i wspólnocie. Trzy zrekonstruowane toposy składają się, w moim przekonaniu, na te wyobrażenia, które są najbardziej istotne dla ludowego wizerunku Jezusa Chrystusa.

Źródłem dla analizy ludowych wyobrażeń Jezusa Chrystusa były także badania terenowe w czasie misterii Męki Pańskiej w Górcie Klasztornej (woj. wielkopolskie) i w Praszce (woj. opolskie). Pomysł przeprowadzenia ich w czasie misterium narodził się z chęci znalezienia takiego miejsca w Polsce, gdzie można byłoby niejako na żywej tkance kultury zweryfikować wyobrażenia Jezusa Chrystusa.

W ostatniej części pracy wykorzystuję zrekonstruowane toposy ludowych wyobrażeń Jezusa Chrystusa i porównuję je z materiałem uzyskanym z przeprowadzonych badań w Górcie Klasztornej i Praszce. Podstawowe pytanie, na jakie będę się starał odpowiedzieć, brzmi: „Czy w dobie nasilonych procesów tworzenia znaczenia topika ludowych wyobrażeń Jezusa Chrystusa jest nadal

¹ Zapewne na uwagę zasługują: J. P. Roux, *Jezus*, Kraków 1995; E. Nowina-Sroczyńska, *Przezroczyście ramiona ojca. Studium etnologiczne o magicznych dzieciach*, Łódź 1997; B. Taranowicz, *Stereotyp Pana Jezusa w polszczyźnie ludowej*, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 4, 1989, s. 213–215; K. Baraniecka-Olszewska, *Ukrzyżowani. Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce*, Toruń 2013.

² Zob. J. Abramowska, *Topos i niektóre miejsca wspólne badań literackich*, „Pamiętnik Literacki”, R. 73, z. 1/2, 1982, s. 3–23.

obecna”? Materiał uzyskany w trakcie badań terenowych rozważam również w kontekście trzech toposów: drogi, obecności i ponownej jedności.

Inspiracją do powstania pracy jest moja rozprawa doktorska *Wyobrażenia Jezusa Chrystusa w polskiej kulturze ludowej. Przyczynek do studiów nad dawną i współczesną religijnością wiejską*, napisana w Katedrze Etnologii UŁ, pod kierunkiem prof. dr hab. Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej. Upływ czasu, a co za tym idzie, zmiany zarówno w samej kulturze, jak i w badawczym spojrzeniu na kulturę, zrewidowały pierwotne założenia. Początkowy ogląd kultury ludowej przez pryzmat narzędzi semiotycznych i tzw. kultury typu ludowego pozwalał zarówno na spojrzenie od wewnątrz badanej kultury, jak i na uchwycenie szerokiego spektrum kultury. Z czasem okazywał się jednak nie zawsze wystarczający, stąd zwrot w kierunku analiz kontekstowych³, aby uwypuklić wielość perspektyw współczesnej kultury i jej polifoniczność.

Odsłanianie sensów kultury, ich interpretacja to jednak także zabieg tworzenia nowego znaczenia z punktu widzenia rekonstruującego, czego jestem w pełni świadom. Dlatego swoją propozycję interpretacyjną traktuję jako jedną z możliwych, równoprawną względem innych, nie roszcząc sobie prawa do nieomyślności.

Do pracy dołączona jest część albumowa z ikonografią wyobrażeń Jezusa Chrystusa.

³ Na ten temat zob. K. Piątkowski, *Mit – historia – pamięć. Kulturowe konteksty antropologii/etnologii*, Łódź 2011, s. 69–74.; Cz. Robotycki, *Nie wszystko jest oczywiste*, Kraków 1998, s. 11–12.

ŹRÓDŁOWE TEKSTY FOLKLORYSTYCZNE W XIX- I XX-WIECZNYCH PRZEKAZACH

Próby rekonstrukcji wyobrażeń ludowych na podstawie materiału zawartego w etnograficznych opisach kultury ludowej podejmowane były w badaniach wielokrotnie. Sięganie do XIX- i XX-wiecznych zapisów, funkcjonujących w obiegu słownym, było i jest częstą praktyką przy próbach interpretacji wyobrażeń ludowych.

Od początku lat siedemdziesiątych XX w. używany zaczyna być w literaturze etnograficznej termin „apokryf ludowy” i stosowany w prowadzonych przez Katedrę Etnografii Uniwersytetu Warszawskiego badaniach nad tradycyjną wizją świata. W związku z tymi zainteresowaniami podejmowano również tematy dotyczące mitu kosmogonicznego, wierzeń o świętych i postaciach demonologii ludowej¹. Interpretacje te były prowadzone przede wszystkim w ramach paradygmatu semiotyczno-strukturalnego. Materiał badawczy stanowiły wywiady z badań terenowych oraz tzw. przekazy źródłowe, wszelkie zapisane relacje badaczy folklorystów i etnografów, w szczególności pochodzące sprzed II wojny światowej. Były to przekazy w formie opowieści, gadek, bajek, podań, legend, przesądów lub zamawiań, zatem gatunkowo bardzo zróżnicowane. W badaniach zwracano uwagę, iż w obrębie kultury ludowej można dostrzegać pewien system adaptacji tekstów i tradycji biblijnej, a to dzięki powiązaniu w niej chrześcijańskiego cyklu obrzędowego z rolniczą obrzędowością doroczną i rodzinną².

Termin „apokryf ludowy” służył często za punkt wyjścia do opisu religijności ludowej. W szczególności miało to miejsce w ujawnianiu struktur szeroko rozumianego światopoglądu oraz obrzędowości ludowej³.

Tradycyjnie rozumiane apokryfy odsyłają do wielu tekstów pisanych i egzystują w odniesieniu do Pisma Świętego lub – co najwyżej – do kultury religijnej, lecz piśmiennej. W kulturach niepiśmiennych (ludowych) apokryfy najczęściej rozumiane bywają poprzez kontrastowe zestawienie z religijnością oficjalną (zapewne mocno zaważyły tu wpływy idei Maxa Webera, Emila Durkheima i Stefana Czarnowskiego). Nie oznacza to konieczności potraktowania religijności ludowej jako wersji religijności oficjalnej, a tym samym – jako religijności niejako z gruntu apokryficznej. Jawi się ona jako apokryficzna z punktu

¹ Magdalena Zowczak sugeruje również porównanie prac L. Stommy, *Materiały z badań terenowych prowadzonych w ramach problemu węzłowego 11-1-3 (KUL podtemat III, [w:] tegoż, Antropologia kultury wsi polskiej XIX w., Warszawa 1986, a także por. cykl artykułów: Święta po polsku, „Tygodnik Powszechny”, lata 1973–77, m. in. w tekstach Zbigniewa Benedyktowicza, Joanny i Ryszarda Tomickich)*. Por. także J. Tomicka, R. Tomicki, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa 1975. Zob. na ten temat: M. Zowczak, *Dlaczego „apokryfy”?*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 3/4 (222/223), 1993, s. 94.

² M. Zowczak, *Apokryf jako próba wiary*, [w:] *Nie-złota legenda. Kanoniczność i apokryficzność w kulturze*, red. J. Eichstaedt, K. Piątkowski, Ożarów 2003, s. 48.

³ Na ten temat por. J. Tomicka, R. Tomicki, *Drzewo życia...*, s. 15–23; R. Tomicki, *Słowiański mit kosmogoniczny*, „Etnografia Polska”, t. XX, z. 1, 1976, s. 47–97.

widzenia kanonicznej kultury wysokiej, lecz z punktu widzenia kultury ludowej to właśnie ta religijność będzie stanowiła najbardziej skanonizowaną jej formę. Przy tropieniu kulturowych wyobrażeń etnografowie nie deklarowali bezwarunkowego przywiązania apokryfów (ale i kanonu) do „kultury Pisma” lub kultury religijnej. Tradycja badawcza biblistów i filologów różni się więc od spojrzenia etno- i antropologicznego. Przyjmuje się szerszą formułę apokryfu, w stosunku do wąskiej wykładni „biblistycznej”, nie jako fałszyfikatów, utworów nieautentycznych, o niepewnym autorstwie. Trzeba tu mieć bowiem na myśli różne obiegi treści kulturowych i wtedy relacja między obiegiem kanonicznym i apokryficznym będzie miała charakter zwrotny. Z antropologicznego punktu widzenia powiemy wówczas, że apokryfy to kulturowe interpretacje procesów kanonizacji⁴. Ponadto, na co zwraca uwagę Magdalena Zowczak, filolodzy lub folklorysty praktykowali postrzeganie elementów apokryficznych jako przyswojonych przez tradycję ludową w formie opadu kulturowego, co jest powtarzaniem wcześniejszych opinii Aleksandra Brücknera⁵. Natomiast w studiach etnograficznych odwracano ten kierunek myślenia i postrzegano apokryfy ludowe jako wyraz ludowej pobożności lub egzegezy⁶. Badacze przyjmowali zasadę interpretacyjną, która traktowała je jako manifestację wyznawanej wiary chrześcijańskiej w kulturze ludowej.

Poza terminem „apokryfludowy” używany jest także zwrot „biblia ludowa”⁷. Magdalena Zowczak, używając tego terminu, powołuje się na tradycję ustną, która zarówno w judaizmie, jak i w chrześcijaństwie, jest uznanym źródłem prawdy w sprawach wiary. Biblia ludowa jest traktowana jako pewien konstrukt myślowy, a nie konkretny zbiór pism. Myśląc o biblii ludowej, odwołuje się do religijnych wyobrażeń ludowych, odmiennych od wyobrażeń, które zawarte są w Piśmie Świętym. Sama autorka ujmuje to słowami:

Legandy, które tworzą ludowy odpowiednik Biblii, opowiadają o pewnych typowych sytuacjach, wiązanych zwykle wymiennie z różnymi postaciami i zdarzeniami obu Testamentów. Owa wymiennność, chociaż zrazu sprawia wrażenie chaosu, często jednak nie jest przypadkowa, lecz wynika z nieświadomej typologii; kojarzy bowiem postacie ze względu na podobieństwo strukturalne zdarzeń, w których odgrywają one analogiczne role. Mówiąc o biblii ludowej nie można zatem porównywać jej bezpośrednio z Pismem Św.; próby uporządkowania jej wątków według Starego i Nowego Testamentu nie miałyby większego sensu niż sztucznie skompletowana analogia. Nie znaczy to, by nie istniało pokrewieństwo między znaczną częścią tych legend a kanonem chrześcijańskim; a jednak w przekazach ludowych obowiązuje swoisty porządek, świadectwo odmiennego sposobu wartościowania.

⁴ J. Eichstaedt, K. Piątkowski, *Wprowadzenie*, [w:] *Nie-złota legenda ...*, s. 10–11.

⁵ Zob. A. Brückner, *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej*, t. 2, *Pismo Święte i apokryfy*, Warszawa 1903, s. 116–117.

⁶ M. Zowczak, *Apokryf jako próba wiary ...*, s. 48–50; też, *Dlaczego „apokryfy”?*..., s. 94; też, *Zagłada światów. Między mitologią lokalną i Biblią*. „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 3–4 (47), 1993, s. 106.

⁷ W literaturze etnograficznej przyjął się zapis terminu „biblia ludowa” z małej litery, z tego też powodu będę ten zapis kontynuował. Pozwoli to jednocześnie na szybkie rozróżnienie, czy odwołujemy się do tzw. biblii ludowej czy też do Pisma Świętego. Co do terminu Biblia, to swą etymologią, poprzez greckie *biblos*, *biblion* – książka, sięga ok. 2 tysięcy lat przed Chrystusem, kiedy to Fenicjanie uczynili z portu Byblos największy rynek handlu papirusem. Fenicjanie bowiem nadali nazwę swojego miasta produktom, które w nim sprzedawali. Św. Hieronim rozpowszechnił nazwę Ksiąg Świętych w formie określenia greckiego: ta Biblia. W okresie upadku kultury rzymskiej przetłumaczono niezbyt dokładnie to słowo, nadając mu rodzaj żeński i odmieniano *biblia*, *-ae*. Z tego powodu dotychczasowa liczba mnoga w języku greckim w codziennym użyciu została zastąpiona liczbą pojedynczą, a zbiór różnorodnych 73 dzieł nazwano jednym słowem wyrażającym całość, jedność i harmonię. Zob. D. Rops, *Co to jest Pismo Święte?*, Poznań–Warszawa–Lublin 1959, s. 3–4.

Podobieństwo między tekstem ludowym i biblijnym opiera się często tylko na analogii, tak, że nasuwają się wątpliwości, czy chodzi o zapożyczenie, czy też – o wtórne podobieństwo opisywanych zdarzeń⁸.

Magdalena Zowczak nie ogranicza terminu „biblia ludowa” jedynie do kultury ludowej, lecz łączy go z dziedzictwem kultury staropolskiej, średniowiecznej czy przedchrześcijańskiej. Jest on także narzędziem służącym do badania współczesnych zdarzeń religijnych i kultury popularnej⁹. Można uogólnić używanie terminu „biblia ludowa” do dwóch sensów. Pierwszy jest szeroki, charakterystyczny dla kontaminacji tekstów religijnych, na które składa się Pismo Święte, apokryfy (lub midrasze) i przekazy pochodzące z lokalnej tradycji. Te skontaminowane przekazy są typowe dla wypowiedzi na gruncie religijności ludowej, gdzie obowiązuje porządek symbolicznych lub strukturalnych podobieństw głównych postaci i zdarzeń transformowanych w kolejnych sekwencjach tekstów. W tym sensie biblia ludowa jawi się jako jeden megatekst, który odnosi się do wyobrażeń o rzeczywistości duchowej i łączony jest z efektem, który Mircea Eliade określił jako charakterystyczny dla mitu „imperializm” głównych postaci, skupiających wokół siebie coraz większą liczbę wątków i motywów. Po drugie, biblia ludowa jest rozumiana w węższym znaczeniu jako zbiór „legend” (apokryfów ludowych), które tworzą ludowy odpowiednik Biblii¹⁰. Wprowadzenie takiego rozróżnienia nawiązuje do tradycji używania terminu „mit” w pracach etnograficznych, ale zwłaszcza takich, które są strukturalno-semiotycznej proveniencji. Powołując się na Claude’a Levi-Straussa, można powiedzieć, że mit, schemat takiego mitu (niejako dany) jest jeden, jeden jest jego wzór, który przynależy do umysłu, natomiast istnieje szereg wersji (transformacji metonimicznych) tego mitu¹¹, objawiającego się w zbiorze legend lub inaczej apokryfów ludowych. Niemniej termin „biblia ludowa” jest stymulowany przez badania będące pod wpływem analiz symbolicznych.

Zdecydowanie już strukturalne inspiracje odnajdziemy w badaniach Gabrieli Augustynowicz, która posługuje się terminem „apokryf”, przypisując mu Levi-Straussowskie znaczenie mitu (w jego węższym sensie), a za przykład takiej chłopskiej apokryficznej mitologii służą jej przekazy zanotowane przez Oskara Kolberga¹².

Ponadto w stosunku do tych samych źródłowych treści używano także nazwy „ludowy przekaz językowy”, nazwy o bardzo ogólnym charakterze. 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. Pomimo tego, iż ta pierwotna konfrontacja nie wypadła pomyślnie, termin „ludowy przekaz językowy” nie został odrzucony, a to z tego powodu, iż w badaniach skupiono się nad zagadnieniami treści, poszukując wyjścia w wykorzystaniu tych przekazów

⁸ M. Zowczak, *Dlaczego Cygan kradnie? Przyczyny zróżnicowania ludzi według biblii ludowej*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 2 (46), 1992, s. 33.

⁹ Zob. też, *Modlitwa ludowa*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 1 (240), 1998, s. 33–34; też, *Mitologia zamawiania i mistyka zamów na podstawie współczesnych materiałów z Wileńszczyzny*, „Literatura Ludowa”, nr 4–6, t. 38, 1994, s. 31–33; też, *Sybilla kontra Salomon. Z symboliki mądrości w tradycji ludowej*, „Literatura Ludowa”, nr 38 (4–6), 1994, s. 104–105; E. Klekot, M. Zowczak, *Religious culture and its changes. A symbolic perspective*, [w:] *Ethnology and Anthropology at the Time of Transformation. Poland at the 14th Congress of the International Union of Anthropological and Ethnological Sciences*, K. Kaniowska, D. Markowska (ed.), Łódź, s. 77–78.

¹⁰ M. Zowczak, *Modlitwa ludowa...*, s. 36; też, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław 2000, s. 5–7; też, *Dlaczego Cygan kradnie...*, s. 33; też, *Szkice z kultury symbolicznej. Wprowadzenie*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 1 (240), 1998, s. 26–27.

¹¹ Por. C. Levi-Strausse, *Mysł nieoswojona*, Warszawa 1969, s. 329.

¹² Zob. G. Augustynowicz, *Uwagi o konstrukcji mitu*, [w:] *Metodologiczne problemy współczesnych badań nad kulturą i tradycją*, Toruń, s. 123–140.

jako komunikatów językowych, w których zawarty byłby obraz wyobrażonej rzeczywistości pozajęzykowej lub językowej, do której się odnoszą¹³. Jest to w istocie powrót do Sapirowskiej idei języka jako przewodnika po świecie.

Inspiracje semiotyczne w badaniach nad motywami apokryficznymi w kulturze ludowej są widoczne w pracach Anny Woźniak, która podejmuje wysiłek identyfikacji systemu apokryficznego w legendzie bądź też śladów takiego systemu, aby zrekonstruować całość synkretycznego, biblijno-apokryficzno-mitologicznego zespolenia. Transformacje badanych motywów są traktowane jako grupa transformacji

pozostająca w obrębie danej tradycji i pozwalająca odnosić elementy przekształcone i elementy formy wyjściowej, czyli pozostałości apokryficzne w legendzie z podstawowym wzorcem apokryfu. Niektóre z takich elementów uległy daleko idącym przemianom, dlatego też w legendzie prezentują one tylko nikiel echa dawnych apokryficznych tematów, inne natomiast nieznacznie tylko, według już typowo ludowych zasad, wymodelowały wątki apokryfów¹⁴.

Najpowszechniejszymi formami transformacji treści apokryficznych w legendzie są: kontaminacje wątków, zasada upraszczania, nadawanie treściom religijnym większej komunikatywności poprzez prozaizowanie zdarzeń, posługiwanie się humorem z ambiwalencją, którą on za sobą pociąga. Podstawową optyką badawczą są inspiracje płynące z semiotyki tartuskiej, z tego powodu analizowane legendy są traktowane jako teksty kultury. Podobnie rozpatrywane są przez autorkę nie tylko przekazy folklorystyczne, lecz i inspiracje biblijne symbolistów rosyjskich¹⁵.

Mając na uwadze poczynione spostrzeżenia, zwróćmy się w kierunku klasycznych stanowisk dotyczących zapisków etnograficznych, które nadal stanowią źródło różnorodnych eksploracji w odniesieniu do kultury ludowej.

Wyjątkową pozycję zajmuje w tym zestawieniu ludoznawca Jan Stanisław Bystron, który proponuje całokształt kultury ludowej ułożyć w trzy działy: kulturę umysłową (duchową), społeczną i techniczną (materialną). Podział powyższy (który nawiązuje także do systematyki Kazimierza Moszyńskiego) jest – jak sam autor zaznacza – konwencjonalny, gdyż każda kultura musi być ze swej natury umysłowa, społeczna i materialna. Pozwala on jednak w refleksji nad kulturą stosować *te terminy jako wygodne i utarte, rozumiejąc dobrze, że dział pierwszy dotyczy twórczości w zakresie sztuki, nauki, wierzeń; drugi omawia kulturę współżycia w zakresie towarzyskim, prawnym, gospodarczym, religijnym; trzeci zajmuje się działalnością techniczną¹⁶*. W tak przyjętej typologii literatura ludowa jest częścią kultury umysłowej i *obejmuje te treści literackie, które są przedmiotem bezpośredniej, ustnej tradycji¹⁷*. Traktowanie literatury ludowej jako obejmującej treści przekazywane ustnie jest odbiciem założeń Bystronia, w myśl których ludoznawstwo zajmuje się właśnie tego typu treściami, w przeciwieństwie do nauk historycznych, które z kolei zajmują się treściami przekazywanymi pismem¹⁸. Treści literatury ludowej – jak pisze J. St. Bystron – są:

¹³ J. Grąbczewski, *Wizerunek Matki Boskiej w wyobrażeniach Ludu Polskiego*, praca doktorska, napisana pod kierunkiem prof. dr hab. B. Kocpżyńskiej-Jaworskiej, maszynopis do dyspozycji w Katedrze Etnologii UŁ, Łódź 1982, s. 11–12.

¹⁴ A. E. Woźniak, *Podanie i legenda. Z badań nad rosyjską prozą ludową*, Lublin 1988, s. 110.

¹⁵ Taż, *Tekst biblijny w twórczości symbolistów rosyjskich. Na przykładzie Aleksego Riemizowa*, [w:] *Biblia w literaturze i folklorze narodów wschodniostowiańskich*, red. R. Łużny, D. Piwowska, Kraków 1998, s. 285; taż, *Apokryficzność jako literacka idea niekanoniczności. O „apokryfach” Aleksego Riemizowa*, [w:] *Nie-złota legenda ...*, s. 21–34.

¹⁶ J. St. Bystron, *Wstęp do ludoznawstwa polskiego*, Warszawa–Poznań 1939, s. 159.

¹⁷ Tamże s. 159.

¹⁸ Por. tamże s. 35–36.

nieoparte o ustalony raz tekst, nieutrwalone w piśmie, rozpowszechniane przez lekturę pisanych czy drukowanych tekstów, wyodrębniają się wcale wyraźnie z całości twórczości literackiej, choć nie ma tu różnic zasadniczych: w literaturze ludowej spotykamy się z formami prozaicznymi i poetyckimi wcale różnorodnymi, mamy epikę i lirykę, mamy nowele i dramat. Sposób przekazywania tych treści powoduje jednak specjalne ukształtowanie się zasobu literatury ludowej: mamy tu do czynienia z bardzo ograniczoną ilością treści, uzależnioną od wątków granic pamięci ludzkiej, obserwujemy następnie wielką zmienność tych treści, wyrażającą się w licznych wariantach, a spowodowaną czy to brakami pamięci, czy niezrozumieniem tekstu, czy też świadomym przekształceniem śpiewaka czy opowiadającego. Twory literatury ludowej podlegają więc zmianom zależnie od zmienności osób, które treści te przekazują: zmiana warunków społecznych pociąga za sobą z konieczności przesunięcia w zasobie literackim. Dokonywa się tu wciąż jakby ogromny, przez pokolenia trwający plebiscyt, który pewne treści utrzymuje w pamięci szerokich warstw, inne zaś odrzuca. W ten sposób literatura ludowa jest nierównie ściślej związana z życiem warstwy, która ją podtrzymuje, aniżeli literatura oparta o pismo czy zwłaszcza druk; literatura ludowa jest w ciągłym rozwoju, ciągłym podlega zmianom, jest wciąż żywa, stąd też jest ona przede wszystkim tematem historyczno-kulturalnego badania¹⁹.

Akcentowane przez Bystronia rozróżnienie na treści przekazywane ustnie (które typowe są dla badań ludoznawczych) i zapisane (typowe dla badań historycznych) ma w badaniach folklorystycznych²⁰ zasadnicze znaczenie. Ustność folkloru, nawet przekazów zapisanych przez badaczy, jest jego znakiem rozpoznawczym, który wpisuje się w obiegowy pogląd podziału na kultury nieelitarne (chłopskie i plebienne) i elitarne, co w gruncie rzeczy odpowiada podziałowi na kulturę niską i wysoką. Pomińmy samą kategorię ustności i zwróćmy uwagę na aspekt typologiczny, który konstruuje sposób myślenia o kulturze ludowej i folklorze. Mając na uwadze propozycje Bystronia i czyniąc z nich punkt odniesienia, Ludwik Stomma zaproponował porządkowanie materiałów etnograficznych w oparciu o dwa symetryczne ciągi, kładąc nacisk na wspomniany aspekt typologiczny. Przypomnijmy to klasyczne już zestawienie, które w takim samym stopniu tłumaczy rzeczywistość kultury ludowej, co i sposób myślenia o niej.

Semiotyczno-strukturalne inspiracje Ludwika Stommy są nieukrywane i oparte o osiągnięcia z dziedziny językoznawstwa. W myśl tych inspiracji najbardziej istotną różnicą jest to, że dla folkloru właściwe jest nastawienie na *langue*, dla literatury pisanej zaś – na *parole*. Z tego powodu droga utworu ludowego prowadzi od wykonawcy do wykonawcy, zaś pisanego od dzieła do wykonawcy²¹.

¹⁹ Tamże s159–160.

²⁰ Termin „folklor” został wprowadzony do nauki po raz pierwszy przez W. Thomasa w 1846 roku. Anglojęzyczny termin został zaproponowany w miejsce takich określeń, jak: *starożytności ludowe*, czy *literatura ludu*, a to dlatego, iż autor pragnął wprowadzić termin „prawdziwie angielski”. Sugeruje to od samego początku bardzo silne powiązanie terminu „folklor” z terminem „narodowy”. Na ten temat por. D. Simonides, *Folklor słowny*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1981, s. 327–343. Powiązanie tych dwóch pojęć jest również widoczne na gruncie niemieckim (por. etymologię terminu *Volkskunde*) oraz polskim (por. referat J. Karłowicza, wygłoszony na Zjeździe Literatów i Dziennikarzy Polskich w 1894 roku, pt. *Narodowy folklor polski*. Otwierał on dyskusję nad problematyką folkloru w etnografii polskiej).

²¹ Por. P. Bogatyriew, R. Jacobson, *Folklor jako swoista forma twórczości*, [w:] *Semiotyka kultury ludowej*, Warszawa 1979, s. 310.

pogląd obiegowy	
kultury nieelitarnie (chłopskie i plemienne)	kultury elitarnie
Jan Stanisław Bystron	
kultury oparte na ustnym przekazie tradycji	kultury oparte na przekazie pisanym
Adam Podgórecki, Czesław Robotycki	
kultury zasadnicze	kultury celowościowe
Ludwik Stomma	
kultury cechujące się wysokim stopniem rozbudowania izolacji świadomościowej	kultury o niskim stopniu izolacji świadomościowej
Jurij Łotman, Borys Uspienski	
kultury nastawione na wyrażanie	kultury rozumiejące siebie jako system reguł
Aleksander Piatigorski	
kultury typu zamkniętego	kultury typu niezamkniętego

L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX*, Warszawa 1986, s. 145–146. Typologia ta jest także powtórzona przez Piotra Kowalskiego, *Współczesny folklor i folklorystyka. O przedmiocie poznania w dzisiejszych badaniach folklorystycznych*, Wrocław 1990, s. 26.

Powróćmy do typologii zaproponowanej przez Stommę i jego inspiracji płynących zwłaszcza z semiotyki tartuskiej, która przyjmuje tezę o folklorze jako o wytworze twórczości zbiorowej, co jest z kolei wynikiem wpływu, jaki wywierał na tę szkołę Roman Jakobson i Piotr Bogatyriew²². Istotne jest jednak tutaj podstawowe rozumienie kultury, którą traktuje się przede wszystkim jako zbiorowy intelekt i zbiorową pamięć, czyli ponadindywidualny (tj. niedziedziczny) mechanizm przechowywania i przekazywania komunikatów (tekstów) oraz tworzenia nowych tekstów kultury²³. Szczególne akcentowanie roli mechanizmów zbiorowej pamięci jest typowym rysem semiotyki tartuskiej. Zaproponowana przez Jurija Łotmana definicja kultury jako „zbiorowej niedziedzicznej pamięci” została przez niego zgłoszona po raz pierwszy w 1970 roku w Tartu na czwartym spotkaniu letniej szkoły badaczy wtórnych systemów modelujących²⁴. Idea ta ma więc swoje odległe korzenie. Wcześniej Łotman zaproponował, aby sferę kultury postrzegać jako sferę pamięci, natomiast sferę nie-kultury jako zapomnienie²⁵. Na tym samym spotkaniu Władimir Toporow wystąpił z analizą opozycji między fazą kosmologiczną a fazą

²² Wpływ Romana Jakobsona i Piotra Bogatyriewa na szkołę Moskwa–Tartu jest niekwestionowany i podnoszony był wielokrotnie m. in. w tartuskim periodyku *Trudy po znakovym sistiemam*. Na ten temat zob. także: W. Panas, *W kręgu metody semiotycznej*, Lublin 1991, s. 59–64.

²³ J. Łotman, *Pamięć w świetle kulturologii*, „Odra” nr 2 (411), 1996, s. 40.

²⁴ K. Rosner, *Semiotyka strukturalna w badaniach nad literaturą*, Kraków 1981, s. 202.

²⁵ Zob. B. Żyłko, *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska*, Gdańsk 2009, s. 31.

historyczną w rozwoju kultury ludzkiej. Toporow w swoich analizach nie ukrywał wyraźnych inspiracji płynących z antropologicznych rozważań Claude'a Levi-Straussa. Te dwie propozycje badawcze mają też odmienne drogi prowadzenia analiz. Dla Toporowa istotna jest refleksja nad przejściem pomiędzy dwiema fazami refleksji nad przeszłością (kosmologiczną i historyczną), gdzie historia jest spadkobierczynią kosmologii. Ważniejszy jest jednak *fakt, że istnieje szczególny typ myślenia – historyczny, który, tak samo jak i typ przyrodniczo – naukowy, zastąpił kosmologiczny typ myślenia, wywodząc się jednak z niego*²⁶. Odnajdujemy tutaj ten sam rys, co i u Łotmana, a mianowicie traktowanie kultury jako rzeczywistości mentalnej, lecz Toporow widzi przetwarzanie przeszłości głównie w powoływaniu się na dwa odmienne typy myślenia o niej: kosmologiczny i historyczny, proponując w efekcie rozważania o przeszłości w relacji tradycja – historia. Są to też w istocie rozważania typologiczne. Łotman proponuje także rozważania typologiczne, w których zorientowany jest na relację pomiędzy kulturami stabilnymi i podatnymi na zmiany, a w ramach jednej kultury – na stabilność, ciągłość i konsekwentny charakter transformacji tekstów kultury²⁷. Przestrzeń kultury jest zdefiniowana jako przestrzeń pewnej wspólnej pamięci, w ramach której wspólne teksty mogą być przechowywane i aktualizowane. Rekonstruując charakter „wspólnej pamięci” koniecznej dla jego rozumienia, otrzymujemy „obraz audytorium” ukryty w tekście²⁸.

Typologizacja kultury uwzględniająca pryncypia systemowo-strukturalne przedstawiona została przez Aleksandra Piatigorskiego i Jurija Łotmana (później także przez Ludwika Stommę). Proponują oni²⁹ podział kultury na kultury typu zamkniętego i kultury typu niezamkniętego. Pierwsze są rozumiane jako kontynuacja tradycji i powtarzanie tekstu źródłowego (tekstu pełnego), *w którym istniała pełnia prawdy*. Kultury tego typu nakierowane są na przeszłość. Historia jest rozumiana tutaj jako jej zatracanie, *niegdys znajdującej się u źródeł kultury – pełni*. Natomiast drugi typ kultur nakierowany jest na przyszłość. Podnoszony jest tu ich aspekt funkcjonalny. Kultura ta rozumie samą siebie jako powstałą od zera, prawda jest tutaj gromadzona, kumulowana, a osiągnięcie jej pełni sytuuje się w przyszłości³⁰. Kultury kładące większy nacisk na wyrażanie idą w parze ze ścisłą rytualizacją form zachowania, co jest zazwyczaj wynikiem uznania jednoznacznej relacji między planem wyrażenia a planem treści, przemożnego wpływu wyrażania na treść.

Stomma, znając założenia metodologiczne semiotyki, korzysta z przedstawionej tutaj typologii i wprowadza pojęcie ludowego typu kultury jako typu kultury zamkniętej. Sam tak objaśnia wprowadzone pojęcie kultury typu ludowego:

„Typu ludowego” – w tym określeniu streszcza się przyczyna naszego zainteresowania definicyjnymi obrachunkami etnografii. Musimy bowiem zdać sobie jasno sprawę, iż kultura stricte ludowa, acz szczerze wierzyli w nią chłopomani XIX w., a i po dziś dzień krąży po pracach licznych etnografów jej widmo pod nazwą „tradycyjnej kultury ludowej”, w rzeczywistości nigdy nie istniała. Podobnie jak nie istniało i nie istnieje żadne czyste wcielenie jej przeciwieństwa – „kultury elitarnej”, „światopoglądu naukowego” itp. Typy kultur przenikają się nawzajem i ich rozróżnianie ma zawsze charakter zabiegu statystycznego. W tym sensie nie można więc też mówić o „zaniku” czy „kryzysie”

²⁶ W. Toporow, *O kosmologicznych źródłach wczesnohistorycznych opisów*, [w:] *Semiotyka kultury*, wybór i opracowanie E. Janus, M. R. Mayenowa, Warszawa 1975, s. 159.

²⁷ Por. J. Eichstaedt, *Pamięć, tradycja i historia w perspektywie semiotyki tartuskiej*, [w:] *Atena i Arachne, która z nich piękniej tkaninę wyplata. Historia i antropologia*, red. J. Eichstaedt, K. Piątkowski, Wieluń 2012, s. 135–147.

²⁸ J. Łotman, *Tekst i struktura audytorium*, „Pamiętnik Literacki”, R. 82, z. 1, 1991, s. 238.

²⁹ Na ten temat zob. także K. Piątkowski, *Semiotyczne badania nad kulturą w etnologii*, Toruń 1993, s. 111–112.

³⁰ A. Piatigorski, J. Łotman, *Tekst i funkcja*, [w:] *Semiotyka kultury ...*, s. 104–106.

*kultury ludowej, ale co najwyżej (bo to też trzeba wykazać – być może pozory mylą) wolno wnosić o słabnięciu w kulturze chłopów udziału pierwiastków typu ludowego*³¹.

Istotne jest także to, że w nauce przyjął się trwały sposób opisu i postrzegania kultury ludowej. Teksty folklorystyczne sytuowane są w obrębie tzw. kultury z małego alfabetu i reprezentują styl niski (kultury nieelitarnie), natomiast teksty oficjalne (artystyczne, naukowe) przynależą do tzw. kultury z dużego alfabetu i reprezentują styl wysoki (kultury elitarnie). Kultura ludowa jest postrzegana etnocentrycznie przez pryzmat kultury elitarniej, stąd traktowanie tej pierwszej jako peryferyjnej, odległej od centrum (kultury elitarniej). Metafora optyki peryferii i centrum, jako swoistej formuły opisu kultury ludowej i elitarniej, była już w antropologii rozważana³². Postrzeganie tekstów folklorystycznych przez pryzmat kultury elitarniej i piśmiennej spowodowało widzenie ich przez folklorystów z perspektywy faktów literackich, pomimo nadawania folklorowi jego statusu „ustności”. Zwrot folklorystyki w kierunku antropologicznych narzędzi interpretacji przewyciężał literaturoznawcze nastawienie w kierunku badania tzw. światopoglądu folklorystycznego i właściwego w kulturze ludowej pojmowania świata³³. Przy poszukiwaniu podobieństwa fabuł i ich przekształceń zwracano uwagę nie tylko na ich synkretyczny charakter, lecz również na reinterpretację światopoglądu, kulturowo określonej historii i pamięci, sposobów wartościowania i sądów poznawczych³⁴.

Przywołany termin „rekonstrukcji wyobrażeń”, sposobów wyrażania się o świecie, wizji tego świata, jego symbolicznych manifestacji, niesie ze sobą subtelną dwuznaczność. Słownikowe definicje terminu „rekonstrukcja” zwracają uwagę na wysiłek odtworzenia czegoś nieistniejącego lub odnowienie czegoś zniszczonego. Jednak to także wysiłek konstruowania odtworzonej rzeczy, rzecz można – (re)konstrukcja, jednak w jakimś stopniu akt twórczy³⁵. Ta dwuznaczność jest także wyczuwalna na płaszczyźnie pomiędzy „tu i teraz” a „tam i wtedy”, czyli czasem i miejscem rekonstrukcji. „Zabytkowość” rekonstruowanej materii mocno kontrastuje ze świeżością jej efektu. Wysiłek badacza zakłada ponadto pewien motyw „kolekcjonerstwa”, tj. zbierania wielości tekstów, przekazów, wypowiedzi, obrazów, itd. Jest to kolekcja fragmentów, rudymentów, aby nie powiedzieć wręcz – ruin, z czego wyłania się interpretacyjna całość. Status podejmowanych przez badacza działań może jawić się jako problematyczny, bowiem odtwarzanie tego, co było, może być pojmowane jako kopia czy odbicie utraconej rzeczywistości, czyli jej lustro. Często przywoływana jest w takim kontekście metafora zwierciadła, która odwołuje się do wydobycia na światło dzienne utraconej prawdy o jakimś zjawisku. Taki punkt widzenia nazywany bywa stanowiskiem realistycznym i kontrastuje ze stanowiskiem antyrelatywistycznym³⁶, któremu bliższa jest metafora wielu fragmentarycznych lusterek³⁷. Badanie kultury już od jakiegoś czasu stało się problemem (i to podwójnym), gdyż badania mają dotyczyć kultury w stadium kryzysu. Same narzędzia i badacze przeżywają kryzys, stąd ciągła pokusa poszukiwania nowych modeli. O ile nawet chcielibyśmy uciec w bezpieczną przeszłość, to i tak nie uwolnimy się od nieokreśloności i płynności współczesnej kultury, bagaż współczesności

³¹ L. Stomma, *Antropologia kultury ...*, s. 147.

³² W. Burszta, K. Piątkowski, *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Warszawa 1994, s. 17–33.

³³ Zob. P. Kowalski, *Współczesny folklor i folklorystyka ...*, s. 14–24.

³⁴ Zob. m. in. J. Bartmiński, *Słownik ludowych stereotypów językowych*, Wrocław 1980; R. Sulima, *Folklor i literatura. Szkice o kulturze i literaturze współczesnej*, Warszawa 1985; J. Ługowska, *W świecie ludowych opowiadań*, Wrocław 1993; M. Wójcicka, *Pamięć zbiorowa a tekst ustny*, Lublin 2014.

³⁵ Por. termin „rekonstrukcja” [w:] *Słownik języka polskiego*, t. 3, red. M. Szymczak, Warszawa 1985, s. 39.

³⁶ Na ten temat zob. K. Piątkowski, *Mit – historia – pamięć. Kulturowe konteksty antropologii/etnologii*, Łódź 2011, s. 32–46.

³⁷ Por. W. Burszta, K. Piątkowski, *O czym opowiada ...*, s. 38–56.

idzie wraz z nami. Sytuacja współczesnego humanisty bywa porównywana do sytuacji człowieka siedzącego na gruzach wielkiego muzeum, który z ocalałych elementów próbuje poskładać jakąś ponowną całość. Tzw. upadek wielkich metanarracji, czyli brak teorii, która całościowo tłumaczyłaby rzeczywistość kultury, co od czasów strukturalizmu ma miejsce, zapoczątkował kryzys reprezentacji w humanistyce. Kryzys ten z grubsza można ograniczyć do recepcji świata według różnych zdemokratyzowanych schematów, czyli równych i równoprawnych, z których żaden nie jest jedynie prawdziwy. Owocuje to relatywizowaniem kategorii prawdy (adekwatna do wielości teorii dotyczących fragmentów rzeczywistości jest wielość cząstkowych i równorzędnych prawd) oraz przekonaniem, iż nie ma tzw. przezroczystych narracji, czyli w pełni obiektywnych opisów rzeczywistości. Zauważono, iż nie istnieją tzw. opisy przezroczyste, czyli teksty uniwersalne, zrozumiałe dla wszystkich czytelników, nie ma także uniwersalnego czytelnika³⁸. Oczywiście teoretycy kultury zwrócili uwagę na kryzys reprezentacji obecny od końca XX wieku, tj. na spostrzeżenie, iż znaki przestają mieć odniesienia do jakiegokolwiek rzeczywistości i stają się symulacjami innych znaków³⁹. Mając na uwadze powyższe spostrzeżenia, coraz trudniej utrzymać jest wspomniane stanowisko realistyczne i przekonanie o bezstronnym i beznamietnym badaniu dziejów w celu rekonstruowania przeszłości dokładnie takiej, jaką ona była. Poszukiwanie prawdy i wymóg obiektywności jest zastępowany sceptycyzmem i nowym realizmem, zniuansowanym, zwanym realizmem praktycznym, który zakłada, że znaczenia słów nie są na trwale związane z wyobrażeniami uczestników kultury czy przedmiotami świata zewnętrznego i mają naturę zmienną, dlatego przyjmuje się, iż nie sposób jednoznacznie ustalić stosunku języka do przedmiotów i ich wyobrażeń. Nigdy nie udało się dowieść, że „znaczenia tkwią w naszych głowach” albo na odwrót, że możliwe jest ustalenie jednoznacznego stosunku języka do przedmiotów świata zewnętrznego i podanie ważnego raz na zawsze jego opisu. Inaczej mówiąc, „fakty” wymagają „konwencji” (interpretacji) i vice versa, a badacz wie, że jego interpretacja jest jedną z możliwych, zrozumiałą jedynie w obrębie przyjętego dyskursu. Ten kierunek myślenia spowodował zakwestionowanie tzw. korespondencyjnej teorii prawdy, która wyraża się w przekonaniu o zgodności wypowiedzi (interpretacji) z rzeczywistością (faktami), niezależnie od poznającego podmiotu. Od lat 60. XX w. zaczęto zwracać uwagę, że rzeczywistość, którą postrzegamy, tak samo jak wiedza do niej się odnosząca, jest społecznie wytwarzana, fakty są konstruowane, a przekonanie o „prawdziwości” tych faktów zależy od kontekstu, w jakim występują, co w istocie utorowało drogę konstruktywizmowi⁴⁰. Istotne jest tutaj sytuowanie wyobrażeń we właściwym im kulturowym kontekście oraz uwikłanie tych relacji we współczesną kulturę i narrację. W tym przypadku interesuje nas nie tylko sama wypowiedź, lecz także to, kto i w czym imieniu mówi.

Współczesna kultura jawi się jako palimpsest, który jest w bezustannym przetwarzaniu. Świadomość tego każe się zastanowić, czy tzw. tradycyjny obraz świata jest nadal obecny w świadomości uczestników kultury i w jaki sposób. Podstawowe pytanie, które stawiam, brzmi: „Czy topika tych wyobrażeń jest na tyle trwała, że można odnaleźć ją i dzisiaj, w dobie przyśpieszonych i żywiołowych wręcz procesów tworzenia nowych znaczeń?” Przedmiotem moich zainteresowań będą wyobrażenia dotyczące Jezusa Chrystusa.

³⁸ Zob. P. Rabinow, *Wyobrażenia są faktami społecznymi: modernizm i postmodernizm w antropologii*, [w:] *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, red. M. Buchowski, Warszawa 1999, s. 88–122.

³⁹ Por. J. Eichstaedt, *Antropologia dla muzeum. Muzeum dla antropologii*, [w:] *Konferencja dyrektorów i kustoszy muzeów regionalnych z województwa łódzkiego*, red. A. Białkowski, I. Majchrowska, Łódź 2013, s. 34.

⁴⁰ J. Appleby, L. Hunt, M. Jacob, *Powiedzieć prawdę o historii*, Poznań 2000, s. 254–260; zob. także M. Woźniak, *Przeszłość jako przedmiot konstrukcji. O roli wyobraźni w badaniach historycznych*, Lublin 2010, s. 21–54.

WYOBRAŻENIA JEZUSA CHRYSZTUSA W WYBRANYCH TEKSTACH KULTUROWYCH

W poprzednim rozdziale sygnalizowałem, iż badacz kultury, stojąc przed problemem, jak badać kulturę, znajduje się w sytuacji niemożliwości skorzystania z ujęć systemowych, bowiem ona nie jawi się współczesnemu badaczowi jako całość, lecz także i uczestnik współczesnej kultury nie postrzega jej jako monolitu. Metafora palimpsestu, labiryntu, kłaczy obrazuje wielogłosowość i wieloperspektywiczność, z jaką zderzamy się, analizując kulturę. Rozwiązaniem tej sytuacji może być zaakceptowanie niejednorodności współczesnej kultury i spojrzenie z kilku perspektyw. Kultura w swej istocie jest zjawiskiem społecznym i nie kwestionuje się, iż społeczny charakter ma także refleksja nad nią, zatem wielogłosowość towarzyszy badaczom kultury. Problem w tym, iż opisując ją, gubi się ową różnorodność, najczęściej w następstwie propozycji oglądu kultury poprzez jeden z jej modeli. Praktyka badawcza nie musi być jednak nakierowana na zdeklarowanie się na jeden z możliwych oglądów, lecz na kilka, adekwatnie do możliwych kontekstów, w jakich badany kulturowy konkret egzystuje lub w jakich wyobrażenia kulturowe są interpretowane i kulturowo przyswajane. Krzysztof Piątkowski proponuje, aby badanie kultury było tzw. badaniem kontekstowym. Nazywając ten rodzaj refleksji antropologią kontekstową, podkreśla:

W tym modelu badawczym kluczowe jest wydzielenie kolejnych płaszczyzn interpretującego opisu: historycznej (płaszczyzna kluczowa), etnograficznej (raczej odchodzi się od bezpośredniego spotkania z „obcością”, pozwalając „mówić za nią źródłom”), etnologicznej (jeśli konieczne są porównania międzykulturowe), mitologicznej (uwaga nakierowana na długotrwałe zespoły wyobrażeń pozaracjonalnych warstw świadomości, z których można wyczytać aktualną ich siłę oddziaływania), ideologicznej (odwołania do historii idei, filozofii), artystycznej (literackiej), politycznej (wpływ różnych dyskursów, np. neoliberalnego na postrzeganie wielu kwestii), czy ekonomicznej – mogą być jeszcze inne. Chodzi o to, aby w praktyce p i s a n i a takiej etnografii nakładać jedną płaszczyznę na drugą (a wg logiki pisania: po kolei umieszczać poszczególne interpretacje). Otrzymamy wtedy pewien rodzaj „gestego” opisu interpretującego (podobieństwo do Geertza?). Celem takiej procedury jest lepsze zrozumienie doświadczanego życia; życie codzienne jest wieloznaczne i wielokształtne, tak jak etnografia, nie da się objąć wszystkich jego aspektów, wybór zawsze jest nam pozostawiony¹.

Pójdźmy tą drogą podczas analizy ludowych wyobrażeń Jezusa Chrystusa. Propozycja takiego oglądu interesujących mnie wyobrażeń zakłada spojrzenie na nie z kilku punktów widzenia. Najprościej rzecz ujmując, spojrzę na klasyczny materiał etnograficzny, posiłkując się interpretacją historyczną, filologiczną, semiotyczną w tym celu, aby wydobyć wieloznaczność wyobrażeń dnia dzisiejszego.

¹ K. Piątkowski, *Mit – historia – pamięć. Kulturowe konteksty antropologii/etnologii*, Łódź 2011, s. 72.

Kultura współczesna nie jest jednak prostą sumą wyobrażeń z przeszłości, jest raczej efektem, jaki uzyskujemy w wyniku różnych punktów widzenia, stąd żadna z interpretacji nie może sobie rościć prawa do miana ostatecznej, bowiem i kultura jest strukturą dynamiczną, i nasz ogląd rzeczywistości także nie jest stały. Można powiedzieć, że jest to swoista gra z procesami tworzenia znaczenia, w której może pojawić się wiele elementów przypadkowych i trudnych do przewidzenia.

Punktem wyjścia dla moich rozważań jest materiał źródłowy, przekazy badaczy ludowych o XIX- i XX-wiecznej proveniencji. Zatem jest to materiał, który zawiera w sobie również ogląd kultury ludowej owych badaczy, o czym już mogliśmy się przekonać przy analizie terminu „apokryf ludowy”. Odwołując się zatem do tradycji używania tego terminu, będziemy zmuszeni do zapamiętania, iż pociąga to za sobą również określoną optykę spojrzenia na interesujący nas temat. Zabieg taki pozwoli na wykorzystanie bardzo różnorodnego materiału źródłowego oraz spojrzenie na zebrany materiał niejako „od wewnątrz”, tj. w taki sposób, aby dostrzec, co i jak mogło być zobaczone w ramach światopoglądu epoki i grupy społecznej, co i jak mogło być zakomunikowane jako wartość symboliczna kulturowego artefaktu².

W tradycji literackiej apokryfy, które bezpośredni bodziec do swojego powstania miały w Piśmie Świętym, są, zgodnie z tezą Aleksandra Naumowa, rozpatrywane w oparciu o wyznaczniki treściowe, funkcjonalne, genetyczne, kontekstowe i lingwistyczne³. W badaniach antropologicznych apokryfinien być rozumiany nie tylko jako kontaminacje wątków ludowych i biblijnych, lecz także jako tekst kultury – zatem semiotycznie. W myśl tych założeń można poczynić szereg uwag dotyczących sposobu oglądu zebranego materiału przez badaczy kultury ludowej.

Wyznacznik treściowy⁴, który ma formalny charakter, może być jednocześnie przedstawiony jako kategoria ramy, która jest podstawową kategorią kompozycyjną dzieł sztuki, a także literatury, w tym również apokryfów. Narracje apokryficzne rozwijają się w pewnych wyznaczonych granicach, które są określone przez kanon. Ramy odcinają tekst od wszelkich innych wypowiedzi. Rama tekstu ma zasadnicze zadanie modelujące⁵. W ten sposób biblijne ramy apokryfu dają pewność odczytania tego tekstu na „wzór” Pisma Świętego. Odbiorca czyta go tak, jakby czytał i modelował świat odbiorca Pisma Świętego.

Wyznacznik funkcjonalny apokryfów⁶ zwraca uwagę na mimetyzm i kompilacyjny charakter apokryfów (*compositia*), który niekiedy jest obecny w takim nasileniu, że te same partie tekstu raz mogą być uznawane za kanoniczne, a raz za apokryficzne. Wielokrotnie teksty biblijne mogą być przemieszane ze starszymi apokryfami i ich młodszymi redakcjami⁷. Charakterystyczne jest rozróżnienie na teksty, które w danej kulturze mają status prawdziwych bądź fałszywych⁸, a sam kontekst kulturowy określa, co jest postrzegane jako wiarygodne bądź nie.

² Zob. tamże, s. 71.

³ Zob. A. Naumow, *Apokryfy w systemie literatury cerkiewnosłowiańskiej*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1976. Por. także B. Bednarek, *Apokryf. Próba kategoryzacji pojęcia*, [w:] *Nie-złota legenda. Kanoniczność i apokryficzność w kulturze*, red. J. Eichstaedt, K. Piątkowski, Ożarów 2003, s. 35–40.

⁴ Zob. A. Naumow, *Apokryfy w systemie...*, s. 72–73.

⁵ Por. J. Łotman, *O modelującym znaczeniu „końca” i „początku” w przekazach artystycznych*, [w:] *Semiotyka kultury*, wybór i opracowanie E. Janus, M. R. Mayenowa, Warszawa 1975, s. 378.

⁶ Zob. A. Naumow, *Apokryfy w systemie...*, s. 63–72.

⁷ Na ten temat zob. także: M. Adamczyk, *Biblijno – apokryficzne narracje w literaturze staropolskiej do końca XVI wieku*, Poznań 1980; też, *Apokryf*, [w:] *Słownik literatury staropolskiej*, red. T. Michałowska, Wrocław–Warszawa–Kraków 1990, s. 43–50; też, *Wstęp*, [w:] *Cały świat nie pomieściłby ksiąg. Staropolskie opowieści i przekazy apokryficzne*, red. M. Adamczyk, W. R. Rzepka, W. Wydra, Warszawa–Poznań 1996, s. 9–47.

⁸ Zob. J. Łotman, B. Uspieński, *O semiotycznym mechanizmie kultury*, [w:] *Semiotyka kultury...*, s. 190.

W przypadku wyznacznika genetycznego apokryfów⁹ ważne jest łączenie powstania apokryfów z literackimi agrafami i tradycją ustną, co niesie także ze sobą niezwykle istotne spostrzeżenie. Jak wiadomo, Żydzi przekazywali teologię poprzez obrazy, o czym świadczą na przykład przypowieści Jezusa Chrystusa czy opis stworzenia świata w Księdze Rodzaju. Ks. Marek Starowieyski tak opisuje ten problem:

Takimi obrazami teologicznymi są opowiadania apokryfów, które pod barwnymi opisami przekazują prawdy wiary. Podstawowym zadaniem badaczy jest odczytywanie treści teologicznej zawartej w tych obrazach, (...) obrazowych wyjaśnień w apokryfach znajdziemy bardzo wiele. Obrazami starano się również objaśnić problemy, których rozwiązania domagały się ówczesne czasy¹⁰.

Apokryfy są więc jednymi z pierwszych utworów egzegetycznych i jednocześnie tymi, które utrwaliły w kulturze europejskiej połączenie w wypowiedzi religijnej obrazu i słowa. Zdaniem Jana Kłoczowskiego,

Język, którym posługuje się człowiek religijny, jest przynajmniej dwójaki – jest komunikacją tak słowną, jak i obrazową; słowo i obraz to środki wyrazu bardzo mocno ze sobą splecione, wzajemnie się wyjaśniające. Język objawienia, język, który w sytuacji religijnej odbierany jest przez człowieka jako Słowo Boże, jest zawsze językiem „wcielonym”, bowiem tylko w słowie ludzkim wieść z zaświatów może dotrzeć do uszu i umysłu człowieka. Bez tego wcielenia nie byłaby możliwa religia, czyli komunikacja człowieka z Bogiem¹¹.

Wydaje się, że używanie słowa i obrazu w wypowiedzi religijnej opiera się na przekonaniu, iż pełnią one zasadniczo tę samą funkcję – reprezentacji względem przedmiotu, do którego się odnoszą. Przekonanie o tym wyobrażeniu jest też wzmocnione przez mit sakralnego początku słowa i obrazu. Archaiczne mity o stworzeniu świata podkreślają, że po akcie kreacji przyszedł człowiek, który nazwał spotkane rzeczy, łącząc słowo z obrazem. To na trwale zakorzenione w naszej kulturze wyobrażenie jest też podstawą poszukiwań nieusuwalnego universum, gdzie obraz i słowo funkcjonują wspólnie, wspomagają się w konstruowaniu sensu i uczestniczą w jednym dziedzictwie pamięci, wyobraźni i wywodzącego się z nich myślenia uogólniającego¹². W kulturze europejskiej łączenie słowa i obrazu ma miejsce nie tylko w apokryfach, lecz także exemplach¹³. Upowszechnienie się exemplów dokonuje się w kulturze europejskiej po XII wieku. Ich powszechność w średniowieczu jest tak wielka, że z czasem zaczynają one przenikać do kultury ludowej i w znacznym stopniu wpływać na sposób wypowiedzi religijnej w folklorze. Zapożyczając się u Arona Guriewicza, moglibyśmy powiedzieć, że exempla stają się już nie tylko gatunkiem literackim, lecz także stylem myślenia¹⁴. Mechanizm powstawania apokryfów ujawnia, że mają one mimetyczny charakter względem Pisma Świętego i jednocześnie znajdujemy tam szereg elementów z lokalnej tradycji. Z tego powodu akt ich powstania jest zarówno interpretacją, jak i komentarzem.

⁹ Zob. A. Naumow, *Apokryfy w systemie...*, s. 58–62.

¹⁰ M. Starowieyski, *Barwny świat apokryfów*, Poznań 1998, s. 12–13.

¹¹ J. A. Kłoczowski, *Język, którym mówi człowiek religijny...*, „Znak”, nr 12 (487), 1995, s. 7.

¹² E. Wolicka, *Obraz i słowo w obszarze języka religijnego*, „Znak”, nr 12 (487), 1995, s. 64–66.

¹³ Exemplum – krótka opowieść w formie pouczającego kazania oparta na motywach biblijnych i apokryficznych. Exempla w średniowieczu były podstawowymi formami przekazu treści religijnej, lecz, jak sugeruje Aron Guriewicz, także stylami myślenia, obrazowego i odwołującego się do lokalnych kontekstów, por. A. Guriewicz, *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy*, Warszawa 1997, s. 17–61.

¹⁴ Por. A. Guriewicz, *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy...*, Warszawa 1997, s. 17–61.

Wyznacznik kontekstowy (kompozycyjny) apokryfów podkreśla wzajemne ich uzupełnianie się, które zbliża się do techniki montażu, tj. do takiego włączania (interpolacji) tekstów niekanonicznych w obręb kanonicznych, iż zatracą się między nimi granica (zacierają się tzw. delimitacja). Tekst apokryficzny „wciska się” w te miejsca, gdzie brak jest ciągłości fabularnej. Wszelkie „luki” w tekście biblijnym są zapełniane. Przekaz biblijny jest więc adoptowany w ten sposób, aby stanowił zwartą narracyjną całość wraz z apokryfem. Diachroniczna ciągłość narracji jest uratowana. Ciągłe konfrontowanie tego, co dane, z tym, co – zdaniem autora apokryfu – być powinno (zapełnianie luk), ujawnia nie tylko uzupełnienia diachroniczne (uzupełnienia przerwanej w tekście kanonicznym narracji), lecz i synchroniczne. Polegają one na wzbogaceniu wypowiedzi o szczegóły, czyli elementy z niższych poziomów organizacji (np. lokalizacja zdarzeń, nazewnictwo, wprowadzenie nowych, drugoplanowych bohaterów, szczegółowe opisy itp.) Zapełnianie luk lub kontynuowanie obrazu podstawowego (synchronicznego) jest z kolei uzupełnianiem przyczynowym lub skutkowym¹⁵.

Zagadnienie rodzimości apokryfów i egzystowania odmiennych tradycji w narracjach apokryficznych jest opisywane z kolei poprzez tzw. wyznacznik lingwistyczny apokryfów.

Oddziaływanie piśmiennictwa łacińskiego doprowadziło do powstania literatury polskiej opartej na wzorach łacińskich. Tradycja lokalna była spychana na margines. W Polsce nastąpiło zerwanie z tradycyjnymi formami przekazu ustnego (przedchrześcijańskiego). W łacińskim piśmiennictwie średniowiecznym w Polsce aż do końca XII wieku tematyka rodzima pojawia się niemal wyłącznie poprzez formy nazewnictwa lokalnego, czego najlepszym przykładem są powstałe w tym czasie żywoty świętych polskich. Mielibyśmy więc do czynienia z projekcją wzorów łacińskiego piśmiennictwa. Pierwsze łacińskie utwory, które wychodzą poza problematykę lokalną, powstają u nas dopiero z początkiem XIV wieku. Mają uniwersalny charakter, bo mogły w zasadzie powstać w dowolnej części łacińskiego kręgu kulturowego. Tak więc, z jednej strony, tematyka polska jest ujmowana w ramach kategorii piśmiennictwa łacińskiego. Lokalność występuje tutaj tylko niejako „fizycznie”, jest bowiem kategorią geograficzną, bez obecności rodzimych wzorów kulturowych. Tradycyjne wzory tematyki ustnej zostały pominięte, częściowo zapewne dlatego, że piśmiennictwo to było początkowo dziełem duchownych przyjezdnych, którzy nie znali lokalnej tradycji. Z drugiej strony, polskie piśmiennictwo stara się wyrazić swe treści, nawiązując do wątków obcych w piśmiennictwie ogólnoeuropejskim, czego skutkiem jest także bagatelizowanie tradycji lokalnej. Można by więc powiedzieć, jak twierdzi Jerzy Woronczak, że literatura polska w średniowieczu jest jedną z najbardziej europejskich literatur¹⁶. Z tego też powodu uzasadnione jest poszukiwanie w niej uniwersaliów kulturowych. Dawna tradycja ustna była zapewne kontynuowana w folklorze, który też uległ głębokiej przebudowie, wchłaniając wiele obcych elementów formalnych i wątków, które dotarły do ludu za pośrednictwem kazalnicy.

Rekonstrukcje ludowych wyobrażeń Jezusa Chrystusa zaprezentuję z perspektywy trzech wybranych toposów, które – w moim przekonaniu – tłumaczą zebrany zróżnicowany materiał źródłowy.

¹⁵ A. Naumow, *Apokryfy w systemie...*, s. 62–63. Opisany charakter narracji apokryficznych dostrzega także w odniesieniu do apokryfów średniowiecznych Aleksander Brückner; A. Brückner, *Apokryfy średniowieczne. Część pierwsza*, Kraków 1900, s. 12–13. Podobnego zdania był również Ignacy Radliński, który wielokrotnie zwracał uwagę na tzw. uzupełnienia diachroniczne i synchroniczne apokryfów, zob. I. Radliński, *Apokryfy judaistyczne – chrześcijańskie*, „Wisła”, t. XII, 1899, s. 4–5.

¹⁶ J. Woronczak, *Polskość i europejskość literatury naszego średniowiecza*, [w:] *Problemy literatury staropolskiej. Seria pierwsza*, red. J. Pelc, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1972, s. 21–24.

Problematykę toposu¹⁷ na powrót wprowadził do badań literackich Ernst Robert Curtius, analizując system retoryki antycznej i próbując znaleźć jej ponowne zastosowanie. Greckie topoi (liczba pojedyncza – topos) pierwotnie stanowiły pewne tematy, które mówca mógł rozwinąć i wykorzystać w zależności od swojego upodobania. Były więc one szczególnie pomocne w układaniu oracji. Zdaniem Kwintyliana, stanowiły „składy wątków myślowych”, mogły one służyć celom praktycznym, szczególnie wykorzystaniu w wymowie. Kiedy zarówno greckie państwa – miasta, jak i Republika Rzymska, chyliły się ku upadkowi, sztuka wymowy (zwłaszcza sądowej i politycznej) znalazła schronienie w szkołach retoryki. Retoryka jednak straciła swoje pierwotne znaczenie i odtąd też topoi przybrały nową funkcję. Stały się obiegowymi pojęciami (cliches), które można było wykorzystać w każdej formie literackiej, rozproszyły się więc po wszystkich dziedzinach życia, które miały do czynienia z literaturą i którym w jakikolwiek sposób nadawała ona formę¹⁸. Wspomniane rozproszenie się może być także rozumiane jako rozwinięcie tradycyjnych topoi – stałych sposobów wysławiania się, stałych obrazów bądź fraz, ich przekształcenia lub przeróbki. Idąc tym tropem, E. R. Curtius analizował łacińską literaturę europejskiego średniowiecza. Zdaniem Janiny Abramowskiej,

w sposób ryzykowny połączył odnowioną metodę filologiczną i elementy dawnych teorii retorycznych z koncepcją kultury przejętą z psychologii głębi, utożsamiając pocziwy locus z archetypem. (...) W ten sposób „topos” nie tylko odrywa się od pierwotnych znaczeń, ale wręcz staje się antonimem swoich innojęzycznych odpowiedników z „locus communis” na czele. Gdy ten ostatni każe myśleć o kalce stylistycznej, banale myślowym, oznacza wtórność, powielanie klisz i schematów, jednym słowem – „samą konwencję”, pierwszy kojarzy się z czymś tajemniczym i fascynującym, z jakimś nie do końca określoną zbiorową rzeczywistością psychiczną czy strukturą wyobraźni, wobec której pełnić ma jakoby funkcje eksploracyjne¹⁹.

Janina Abramowska uważa, że topos należy rozpatrywać jako rezultat petryfikacji tradycyjnego motywu, który został na trwale powiązany z pewnym znaczeniem, zastosowaniem oraz z rozpoznawalną formą językową, która nawiązuje do aspektu komunikacyjnego. Wspólnota komunikacyjna obejmuje znajomość przez nadawców i odbiorców kodu topicznego, za którym znajduje się pewna wspólna wizja świata, powszechnie uznawany system wartości i norm²⁰.

Podążanie śladem toposów wydaje się więc być obiecujące podczas badania ludowych wyobrażeń Jezusa Chrystusa.

Wyróżnione przeze mnie zostały kluczowe dla tematu toposy: drogi, obecności i ponownej jedności. Topos drogi dotyczy przedstawień Jezusa Chrystusa jako wędrowca, a także wyobrażeń człowieka jako podążającego za Jezusem Chrystusem. Topos obecności definiuje relacje Jezus Chrystus – ludzie, ludzie – Jezus Chrystus, ich miejsce spotkania w przestrzeni. Topos ponownej jedności związany jest z nadprzyrodzonymi cechami Jezusa Chrystusa, który uosabia obietnicę ponownego scalenia ziemi i nieba.

¹⁷ W tym miejscu przypomnę, że w analizach etnologicznych, które dotyczyły wyobrażeń ludowych, z powodzeniem stosowano już wykorzystywanie toposów. Dobrymi przykładami takich prac są: E. Nowina-Sroczyńska, *Przezroczone ramiona ojca. Studium etnologiczne o magicznych dzieciach*, Łódź 1997; J. Grąbczewski, *Wizerunek Matki Boskiej w wyobrażeniach Ludu Polskiego*, praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr hab. B. Kopczyńskiej-Jaworskiej, maszynopis do dyspozycji w Katedrze Etnologii UE, Łódź 1982.

¹⁸ E. Curtius, *Literatura europejska a łacińskie średniowiecze*, Kraków 1997, s. 76–77.

¹⁹ J. Abramowska, *Topos i niektóre miejsca wspólne badań literackich*, „Pamiętnik Literacki”, R. 73, z. 1/2, 1982, s. 3–4.

²⁰ Tamże, s. 8–9.

TOPOS DROGI

Droga¹ w najbardziej oczywisty sposób odnosi się do konkretnego szlaku i do pewnej przestrzeni². Zdecydowana większość przekazów dotyczących Jezusa Chrystusa zawiera wątek wręcz permanentnej podróży Jezusa Chrystusa. „Fizyczne” przemieszczanie się z łatwością odnajdujemy w takich przekazach:

Pewnego razu szedł Pan Jezus ze świętem Piotrem i nadszedł ich wieczór. A były dwie chałupy: jedna bogata a druga biedna, w bogaty było bardzo dużo zboża, a w biedny jino wiązecka słomy. Pan Jezus wszedł do bogaty jizby i mówił: „Niech będzie pokwalony Jezus Krystus!” – A to byli dziadkowie – i mówił to nocleg. Ale odpowiedziała ta gospodyni: „Ni mam ani lodrobiny słomy”. I Pan Jezus poszedł ze świętem Piotrem i zaszedł do ty biedny chałpy i mówił tagże to nocleg. Ta biedna kobieta, wziena te wiązecke słomy i rozstała na ziemi i mówiła: „Łączcie se moi dziadkowie”. Ni miała jem co dać jeś, ale miała placek upiecony, co leżał w popiele, to jim dała. Ci dziadkowie przenocowali sie, podziękowali za nocleg i posli. Na drugi dzień ta bogata gospodyni ni miała ani ziarnecka w kómorze, a ta biedna miała pełno kómore. Ta bogata zachodzi do kómory, a tam nima ani ziarnecka. Skarzuta ją do sądu, ze ji wybrała wieczór z kómory. Ta biedna kobieta wymawiała sie, ze nie brała, jino byli dziadkowie, przenocowała jich i na drugi dzień miała pełną kómorę³.

Jednego razu, gdy szedł Pan Jezus ze św. Piotrem i s. Janem, ślepy żyd małego wzrostu, wylazł na figowe drzewo i czekał. Pan Jezus go pyta: „coś ty za jeden”? on odpowiada: „jestem ślepy żyd chcę wzroku”. „To zejdz, a ja cię oświecę”, rzekł mu Jezus. Żyd zszedł z drzewa, Pan Jezus napluwszy na ziemię, ulepił z niej kulka, na oczy żyda położył, i ten przejrzał. Jedna królewna Magdalena, co wielkie bale, uczty wydawała, przyszła do Pana Jezusa; Apostołowie zaraz powiedzieli, co ona za jedna, i że grzeszy wiele. Pan Jezus mówi: „kto jest między wami bez grzechu niech rzuci na nią kamieniem”. Nikt z obecnych nie rzucił kamieniem na tę królewnę, i ona odtąd za Panem Jezusem chodziła, bo się nawróciła; porozdawała kosztowności i manele ubogim, później świętą została. Dużoby było mówienia o cudach Pana Jezusa na ziemi, jak wskrzesił umarłego Łazarza, wodę zamienił we wino w Kanie Galilejskiej i nauczał ludy, – ale to tylko księża potrafią. Tu się tylko powie w skrótosci, że zły duch pobuntował żydów; otóż w bardzo wielkiej liczbie zastąpili Panu Jezusowi i w punkcie

¹ W poniższej części pracy korzystam z obszernych fragmentów moich artykułów: J. Eichstaedt, *Motyw drogi w apokryfach ludowych*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Ethnologica”, t. 10, Łódź 1999, s. 63–74; tenże, *Przestrzeń w apokryfach, przestrzeń apokryfów*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”, t. 5, Katowice 2001, s. 129–140.

² *Słownik języka polskiego* pod red. W. Doroszewskiego podaje na pierwszym miejscu pod hasłem „droga” następujący zapis: „wydzielony pas ziemi, łączący poszczególne miejscowości lub punkty terenu, przystosowany do komunikacji”, *Droga*, [w:] *Słownik języka polskiego*, t. 2, red. W. Doroszewski, Warszawa.1960, s. 376.

³ S. Udziela, *Lud polski w powiecie Ropczyckim w Galicyi, Cz. III*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 16, 1892, s. 34.

drogi chcieli Go pojąć, lecz im uszedł i kościół św. katolicki w Rzymie ufundował, Piotrowi świętemu oddał w opiekę. Przekupili żydy jednego z 12 Apostołów Judasza, dali mu 30 posrebrzanych groszy do macherzyny, i ów na wieczerzy Pańskiej pocałunkiem dopiero twarzy Pańskiej pokazał im Pana Jezusa, że Go już pojмали i umęczyli⁴.

Szli raz we trzech: Pan Jezus, ś. Piotr i ś. Paweł. Było pod wieczór, i usłyszeli że w karczmie grają. I mówi ś. Piotr: „Wstąpmy tu, bom zmęczony, to się przenocujemy”. Mówi do niego Pan Jezus: „tu będziesz miał kiepski nocleg”. Ale ś. Piotr prosi. Wchodzą, – i widzą zabawę i tańce i pijatykę, co sobie urządzili dworeccy (dworscy ludzie). I kazali sobie słać siano w rogu izby, i położyli się: Pan Jezus od ściany, ś. Paweł od pośrodku, a ś. Piotr z brzegu, żeby się leżąc przypatrzył zabawie najlepiej. A oto pijak jakiś potrącił go, że z brzegu był, i jeszcze bije krzycząc: „a po coś ty nicponiu nie poszedł spać na górę (strych), a po coś się tu wysunął!” – I dalej w taniec. Bojąc się powtórzenia tej przygody, posunął się ś. Piotr ku środkowi, a obudzwszy ś. Pawła, posadził go z brzegu, żeby i ón się zabawie przypatrzył, i wystawił go na sztych. A tu pijacy, jak się znów zbliżyli, mówią: „Eh, ten z brzegu już oberwał, teraz niech się i temu środkowemu dostanie”. I nuż znówu łomotać po ś. Pietrze, który leżał we środku. Nie widząc się i tu bezpiecznym, uprosił ś. Piotr Pana Jezusa, żeby mu oddał swe miejsce wele ściany a sam wlaź we środek. I uczynił to Pan Jezus. A pijacy nadbieg(t)szy znówu, powiedzieli, że jeszcze ten od ściany nic nie dostał; trzebaby i jemu przyłożyć, – i znówu okładają ś. Piotra po grzbiecie. Nazajutrz, gdy wysłi, mówi mu Pan Jezus: „A widzisz! powiedziałem, że kiepski dla ciebie będzie nocleg”. – Wszystko to dobre na Twoją chwałę, Panie Boże” odrzekł ś. Piotr, „dzięki Ci żeś mnie doświadczył, już będę pokorniejszy a zawdy Cię będę słuchał”⁵.

Mówienie o bezustannym przemieszczaniu się Jezusa Chrystusa niezaprzeczalnie skłania do posługiwania się kategoriami przestrzennymi i do konstruowania tego typu retoryki w wypowiedzi apokryficznej. Zdajemy sobie jednocześnie doskonale sprawę z tego, że droga boska może prowadzić nie tylko po przestrzeni ziemskiej, lecz i w zaświaty, do przestrzeni niebiańskiej. Idea podróży w zaświaty jest wspólna wielu różnym kulturom, zwłaszcza w odniesieniu do drogi podejmowanej w rytuałach szamańskich czy też w obrzędach przejścia, na co skrupulatnie zwracał już uwagę Mircea Eliade.

Wielu jednak badaczy jest zdania, że podział na drogę, której substancję stanowi rytuał i przekaz werbalny, jest sztuczny⁶ w myśl przekonania, że droga jest formą do wyrażania wielu ludzkich wyobrażeń. W odmienny sposób podobne spostrzeżenie czyni także Dorothea Forstner, która pisze: *droga ma, oprócz sensu topograficznego, także sens aktywnego podjęcia wędrówki czy podróży*⁷, wędrówki rozumianej w sensie duchowym, jako poszukiwania swojego „Centrum Duchowego” lub „Ziemi Obiecanej”, jako sposobu zmierzania do Boga⁸.

Droga jest także miejscem spotkania ludzi w podróży, ludzi, którzy są w ruchu, tym samym niestałych i nieokreślonych, a przez to być może niebezpiecznych⁹, lecz i posiadających nadziemskie moce. Tego typu spojrzenie na drogę każe rozumieć ją jako podróż pośród ludzi, sposób postępowania lub osiągnięcia celu i odsyła do aspektów moralnych.

⁴ O. Kolberg, *Krakowskie*, [w:] *Dzieła wszystkie*. Część III, t. 7, Wrocław–Poznań 1962, s. 18.

⁵ Tenże, *Lubelskie*, [w:] *Dzieła wszystkie*. Część II, t. 17, Wrocław–Poznań 1962, s. 205–206.

⁶ Zob. A. Wiczorkiewicz, *Wędrowcy fikcyjnych światów. Pielgrzym, rycerz i włóczęga*, Gdańsk 1996, s. 19–20.

⁷ D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 80.

⁸ Por. W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 331.

⁹ Szerzej na ten temat zob. B. Baranowski, *Ludzie gościńca w XVII–XVIII w.*, Łódź 1986.

Mając na uwadze, iż w szeregu mitologii droga stanowi element organizacyjny tychże, Władimir Toporow zaproponował bardzo przejrzysty podział sposobów podróżowania na ich dwa rodzaje. Pierwsze to podróże na osi horyzontalnej, które przejawiają się w dwojaki sposób: jako podróż do sakralnego centrum (obcy kraj – własny kraj – miasto – centrum miasta – ołtarz – ofiara) i jako podróż do obcych, groźnych peryferii, przeszkadzających w połączeniu się z sakralnym centrum (dom – podwórze – pole – las – bagno – wąska jama – dziura – studnia – jaskinia – zaświaty). Drugi rodzaj podróży odbywa się wzdłuż osi wertykalnej, z ziemi do nieba lub w przeciwnym kierunku – w zależności od sakralnego lub profanacyjnego ich charakteru¹⁰. Tak więc byłyby to wędrówki na dwóch różnych płaszczyznach (horyzontalnej i wertykalnej) i w dwóch możliwych kierunkach. Droga porządkuje przestrzeń i jednocześnie ją dzieli, stąd drodze na stałe jest przypisany status zmienności i nieokreśloności¹¹.

Pójdźmy tym tropem i zastanówmy się, po jakiej drodze podróżuje Jezus Chrystus i jaką przemierza przestrzeń. Przyjrzyjmy się zatem kilku apokryfom ludowym:

Kiedy Pan Jezus chodził po świecie, przyszedł raz nad rzekę i chciał się przez nią przeprawić. Właśnie w pobliżu pał się koń. Powiada więc do niego Pan Jezus: przewieź mię przez rzekę. A koń na to: jeschcem 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 przewiół, ten chętnie się zgodził, chociaż także jadł wtedy; dla tego to wół prędko się napasa¹².

P. Jezus raz szął koło jedny chatupy, a ludzie z ty chatupy siedzieli pod sianą. A było to w niedziele: msza św. stała w kościele. P. Jezus sie pyta: A czemu wy co nie robicie? Ej kiedy to dziś niedziela, to cóżbyśmy robili? A Pan Jezus wzion gaść prochu (kurzu) i cisnął w nich. – No, teraz bedzicie mieli co robić. I mieli, bo z prochu sie wszy zrobiły i musieli sie iskać¹³.

Indziej tę gadkę tak opowiada lud. Na początku świata, gdy ludzie nie mieli się czem zająć sypali sobie do włosów piasek, który potem dla spędzenia czasu nawzajem sobie wybierali. Pan Bóg nie chcąc, aby ludzie tak beczynnymi byli, przemienił ten piasek, który sobie sypali, w te małe stworzeńka¹⁴.

Śledząc teksty powyższych apokryfów, 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. Choć niewątpliwie przestrzeń ta ujawnia się, to brak jest bardziej wyczerpujących opisów na ten temat. Badana przestrzeń w sensie najbardziej oczywistym jest „dana”, skutkiem tego posługiwanie się kategoriami przestrzeni może mieć charakter nieświadomiony. Jednak, co najważniejsze, przestrzeń w apokryfach jest ujmowana jako swojska i bliska. Idąc za tym tropem, odczytuję lasy i rzeki, poprzez które podróżuje Jezus Chrystus, jako przywodzące na myśl własny *orbis interior*. Przyjrzyjmy się kolejnym fragmentom:

¹⁰ Cyt. za W. Szczukin, *Put kak poznanie i oswożdenie. K tematike putieszestwija w russkoj literaturie*, [w:] *Podróż w literaturze rosyjskiej i w innych literaturach słowiańskich*, Opole 1993, s. 26.

¹¹ Por. P. Kowalski, *Gościniec, drogi rozstajne i peregrinatio vitae*, „Literatura Ludowa”, nr 4–5, t. 39, 1995, s. 111.

¹² S. Ciszewski, *Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim. Część II*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 11, 1887, s. 38.

¹³ B. Gustawicz, *O ludzie poddukłańskim w ogólności, a Iwoniczanach w szczególności. Część wtóra*, „Lud”, t. 7, 1901, s. 133.

¹⁴ Tenże, *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 5, 1881, s. 180.

Otóż z domu Dawida narodziła się Najświętsza Panienska Maryja, której anioł Boży objawił, że z Ducha św. Pocznie Syna Boskiego. Bóg Ojciec widząc sprawy potajemne księcia ciemności, najstarszego w piekle, jak ciągle zdobywa dusze ludzkie i do piekła bierze, postanowił zesać na świat Syna Swego na odkupienie rodzaju ludzkiego. Wtenczas panował na żydowskim kraju król Herod, a że pisma różne z nieba opisywały Pana Jezusa, kazał ten Heród wymordować dzieci nie mające trzech lat, myśląc że między nimi zgładzi Pana Jezusa. Ten król Herod, jużci był od złego ducha postanowiony, kiedy tak czynił, ale mu się nie udało. Najświętsza Panienska, której się anioł ukazał i poczęcie niepokalane za sprawą Ducha świętego oznajmił, – zaślubiwszy Józefa świętego w Betlejem miasteczku powiła Syna Boskiego. Anioł Pański kazał Najświętszej Paniencie razem z Panem Jezusem uciec do Egiptu, aby ujść przed rozkazem królewskim, co też i zrobili. Pan Jezus chował się długo, że ludzie niewiedzieli o jego boskim posłannictwie, dopieroż Jan św., poprzednik Pana Jezusa, ochrzcił Go w Jordanie. Między dwoma górami jest ta Jordana rzeka, a w niej naumyślnie zrobiona chrzcielnica dla Pana Jezusa przez Aniołów. Anieli ulali na chrzest Pana Jezusa taką wioelką świecę, jak wieża Maryjacka, Jan św. zaś pytał się, jakie ma nadać imię Synowi Boskiemu, bo już widział Ducha św. w postaci gołębia, i pokłon Mu oddawszy mówił: „Panie, jam niegodzien odwiązać rzemyczka od Twego trzewiczka”. Pan Jezus mu odpowiedział: „Ochrzczij mnie imieniem Jezus, abym niósł zbawienie całemu światu”. Dopieroż ochrzcił św. Jan Pana Jezusa, Bóg Ojciec wyglądał z otwartego nieba. Na pamiątkę chrztu Pańskiego co roku w ten dzień podnosi się Jordana rzeka do góry, a ta świeca ciągle stoi do tego czasu; co się upali wierzchem, anieli ją dolewają, i stać będzie do sądnego dnia w tem samym miejscu. Wkrótce potem, chrzest św. otrzymawszy w Jordana, poszedł Pan Jezus nauczać żydów, i przez wiele lat nawracał narody i cudy czynił. Przystało do słowa Pańskiego wiele tysięcy ludzi, najstarsi Apostołowie święci chodzili z Panem Jezusem, poubierani jak księża, biskupi, i co im kazał, robili¹⁵.

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 paproptkę z korzeniami i tym karmili Bożego syna. To też Pan Jezus na tę pamiątkę postanowił, iż od owego czasu korzenie utraciły pierwotną gorycz i odtąd mogą służyć za pokarm głodnemu człowiekowi¹⁶.

Rzeka Jordan i władca Herod wydają się być w naszym wypadku raczej znakami oddalenia od własnej przestrzeni, która wypełniona jest jednak zgodnie z wyobrażeniem o własnym *orbis interior*, tak więc – określona antropocentrycznie. Niekiedy przestrzeń, po której się porusza Jezus Chrystus, jest swoiście naznaczona, zdarza się bowiem, iż pozostawia On ślady swoich stóp odcisnięte w kamieniu. Są to najczęściej ślady stóp pozostawione po odpoczynku, który miał miejsce na naznaczonym kamieniu. Śladom tym towarzyszą niekiedy ślady Matki Boskiej¹⁷. Te tak zwane „Boże stópki” są niejako artefaktami podróży Jezusa Chrystusa po pobliskiej okolicy. Uznawane są za święte i dobre dla człowieka¹⁸. Ponadto istnieje szereg apokryfów podających nazwy lokalnych rzek lub gór, gdzie Jezus

¹⁵ O. Kolberg, *Krakowskie ...*, s. 17.

¹⁶ W. Siarkowski, *Podania i legendy o zwierzętach, drzewach i roślinach*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 7, 1883, s. 118.

¹⁷ Zob. J. Stefański, „Stópki” Matki Bożej. Legendy, zwyczaje i wierzenia z Krasnego na Lubelszczyźnie, „Twórczość Ludowa”, nr 1 (34), 1997, s. 9–10.

¹⁸ Por. S. Udziela, *Lud polski w powiecie Ropczyckim...*, s. 17–19.

Chrystus podróżował, co wzmacnia jeszcze bardziej antropocentryczny charakter¹⁹ przestrzeni, po której porusza się Jezus Chrystus.

*Chrystus Pan podczas swojej pielgrzymki po świecie przyszedł do Tatr (...)*²⁰.

*Raz Pan Jezus szedł z świętym Piotrem kole Wisły (...)*²¹.

*(...) Pan Jezus chodził w koronie cierniowej po świecie, a znużony drogą odpoczął w Polsce i zapłakał gorzko nad „krajną mogił i krzyżów” (...) A małoż to razy Pan Jezus w Polsce bywał? Wszak ci to On od maleńkości po Polsce chodził. (...) Opowiada kaszubski pisarz dr. Florjan Cenowa: „Kjej sę jedze ze Sławoszena do Nowehomjasta kole Młinów, natroffo sę njedalek Domotova kam, na chterim sę znajdeje dółk do stope malinkjeho dziecka podobni, navet paluszkj sę do widzenjo. Jak Pan Jezus jesz po swjce chodzeł, tej won na tim kamjenju jedną nóżką stanął, dlo teho je ten znak ve wjelgim wuszanowanju”. Do dziś dnia kamień ten istnieje, a wszyscy ludzie w okolicy Nowego Miasta w powiecie rawskim znają związaną z nim legendę*²².

W analizach folklorystów i antropologów możemy spotkać określenie *semantyki paralelicznej*, zaczerpnięte od Czesława Hernasa²³. Dotyczy ono wzajemnego przenikania się religijnych i kulturowych praktyk, ich synkretyzmu lub sytuacji dialogu międzykulturowego²⁴. Natomiast w analizach semiotyczno-strukturalnych obecny jest wniosek, w myśl którego w kulturze nastawionej na wyrażenie, kulturze typu zamkniętego, ujawnia się mechanizm zamykania w ramach wyobrażeń o własnym *orbis interior*. Odpowiednio moglibyśmy powiedzieć, że światem kultury chłopa jest jego własny *orbis interior*. W myśl tej analizy, sensualizm religijny będzie postrzegany jako projekcja *orbis exterior* w *orbis interior*²⁵. Innymi słowy, wszystko to, co pochodzi spoza naszego świata, będzie przedstawiane w kategoriach pochodzących z naszego świata. Dlatego jako zrozumiałe jawi się to, że stajenka betlejemska, w której narodził się Jezus Chrystus, jest przedstawiana w śnieżnej, zimowej scenerii lub – jak to się zdarza dzisiaj – żłóbek jest umieszczony wręcz pośród makiety osiedla mieszkaniowego z blokami. Tego rodzaju sensualizm zakłada, iż religijność ludową cechują własne, jej tylko właściwe, wrażliwość religijna i przeżycie głębi. Zatem również jako zrozumiałe i wręcz „konieczne” musi jawić się przedstawianie podróży Jezusa Chrystusa w kategoriach wyobrażeń o *orbis interior* lub raczej o pograniczach *orbis interior*.

¹⁹ Ujawniający się antropocentryczny charakter przestrzeni apokryfów sygnalizuje także Stefan Czarnowski, który pisze: (...) *liczne legendy o tym, jak to „Pan Jezus chodził po ziemi”, osnute są na tym samym wątku, co legendy o Harunie al Raszydzie, zwiedzającym miejsce zebrań i weselenia się pospólstwa w towarzystwie jednego jedyne go wezyra, którego odpowiednikiem w legendach naszych jest postać „świętego Pietropawła”. Tu i tam mamy do czynienia z tym samym wyobrażeniem dobrego pana, sprawdzającego osobiście, czy namiestnicy i wykonawcy jego woli nie nadużywają swej władzy i doraźnie prostującego krzywdy. Różnica cała polega na tym, że interwencje Jezusa – a także Matki Boskiej – przedstawione są jako cud, niemniej dotyczą one tej samej dziedziny co interwencja arabskiego kalifa*, S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, [w:] tenże, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1956, s. 156.

²⁰ K. Mátyás, *Podania o Tatrach*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 13, 1889, s. 37.

²¹ W. Siarkowski, *Podania i legendy o zwierzętach, drzewach i roślinach*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 7, 1883, s. 115.

²² T. Seweryn, *O Chrystusie Frasobliwym, Figurki – legendy – świątkarze*, Kraków 1926, s. 17–18.

²³ C. Hernas, *W kalinowym lesie. U źródeł folklorystyki polskiej*, Warszawa 1965, s. 117–123.

²⁴ Zob. M. Zowczak, *Antropologiczne wymiary kultu religijnego*, [w:] *Wizerunki Matki Bożej na ziemi wieluńskiej*, red. T. Sychała, Wieluń 2012, s. 45–53; R. Sulima, *Folklor i literatura. Szkice o kulturze i literaturze współczesnej*, Warszawa 1985; tenże, *Literatura a dialog kultur*, Warszawa 1982.

²⁵ Zob. K. Piątkowska, *Kultura a ikonosfera*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 33, 1994, s. 75–76.

Podróże na osi horyzontalnej są w kulturze ludowej ujmowane w kategoriach własnej przestrzeni. W badanych apokryfach z łatwością odnajdujemy miejsca, przez które Jezus Chrystus podróżuje, takie jak las, łąka, wieś, itd. Lecz droga, którą odbywa Jezus Chrystus, jest także równoznaczna z bezustanną podróżą, bez początku i bez końca. Brak początku i końca drogi, po której zmierza Jezus Chrystus, może odsyłać do pojmowania i przedstawiania czasu w apokryfach zwłaszcza wtedy, gdy zdarzenia z przebytej drogi będziemy rozważać w porządku pewnego ciągu następstw.

Chrześcijaństwo wnosi do kultury europejskiej czas historyczny linearny. Narodziny Jezusa Chrystusa powodują, że dzieje są przełamane na dwie połowy: jedna przed narodzinami Jezusa Chrystusa, gdy czas przybiera formę czasu zaprzeszłego dokonanego, druga – po narodzinach Jezusa Chrystusa, charakteryzująca się czasem, który biegnie linearnie aż do dnia sądu ostatecznego, czasem, który ma swoją przeszłość, terażniejszość i przyszłość. Jednocześnie Jezus Chrystus przekształca czas historyczny w czas wieczny, gdyż chrześcijanie, naśladując Go, podążają ku wieczności. Czas Jezusa Chrystusa jest czasem świętym²⁶. Po drugie, chrześcijaństwo w osobie św. Augustyna występuje przeciwko antycznej koncepcji czasu okrężnego, bowiem opiera się ono na przeświadczeniu o unikalności i niepowtarzalności zdarzeń. Jest wykluczone, aby przyjmować w myśl antycznych założeń czasu okrężnego, że narodziny Jezusa Chrystusa znowu się powtórzą. Czas okrężny neguje jedyne pojawienie się Syna Bożego i czyni niemożliwym ostateczne zbawienie człowieka²⁷. Wyobrażenie czasu linearnego charakterystyczne dla Nowego Testamentu rozwija się bez zrywania ciągłości z rytmem bezustannego stawania się. Rok liturgiczny jest tego najlepszym przykładem, gdyż wiąże on całą historię ludzką z wewnętrzną aktywizacją każdego wiernego i bezustannym odnawianiem wydarzeń²⁸. Przekonanie o czasie cyklicznym utrzymało się w kulturze ludowej, co ma swój wyraz w rytuałach odnawianych w cyklu rocznym, tygodniowym, dobowym lub w cyklu życie – śmierć. W ludowych interpretacjach Biblii można dostrzec nakładanie się na siebie trzech cykli czasowych: roku kościelnego, zwłaszcza świąt maryjnych i poświęconych Jezusowi Chrystusowi, cyklu wegetacyjnego (pór roku) oraz cyklu życia ludzkiego z jego doświadczeniami granicznymi (narodzinami, chrztem, ślubem, śmiercią)²⁹.

Zwracano także uwagę na to, że przekazy ludowe, podobnie jak średniowieczne exempla, stanowią swoisty chronotop, tj. utwór, który charakteryzuje się jednością czasowo-przestrzenną³⁰. Czas apokryfu jest bardzo wyraźnie przeciwstawiony czasowi doczesnemu, czasowi, w którym żyją odbiorcy. Lokuje się jakby poza czasem. Brak jest w przekazach ludowych odnoszących się do Jezusa Chrystusa wyraźnego wskazania, że coś było przed Nim lub po Nim, wydarzenia w tym czasie dzieją się, lecz nie podlegają prawu chronologii. Nawet w przypadku łączenia wydarzeń starotestamentowych z nowotestamentowymi nie ma tak istotnego dla chrześcijaństwa podziału na dwie epoki, co więcej, obraz Boga Ojca zlewa się z obrazem Jezusa Chrystusa w taki sposób, że trudno te dwie postacie odróżnić. Czas Starego Testamentu nie egzystuje w kulturze ludowej jako osobna jakość, podobnie jak nie występuje wyraźne rozdzielenie Pisma Świętego na księgi Starego i Nowego Testamentu. Czas apokryfu najbardziej zbliżony jest do czasu świętego. Jego wydarzenia stale odnoszą się do prawd, które są ponadczasowe. Są to prawdy oparte na regułach mówiących, że za godziwe

²⁶ Por. A. Pawełczyńska, *Czas człowieka*, Wrocław 1986, s. 158.

²⁷ A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, Warszawa 1976, s. 114–115.

²⁸ G. Pattaro, *Pojmowanie czasu w chrześcijaństwie*, [w:] *Czas w kulturze*, Warszawa, s. 329.

²⁹ M. Zowczak, *Antropologiczne wymiary kultu religijnego...*, s. 46.

³⁰ A. Guriewicz, *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy*, Warszawa 1997, s. 18.

życie czeka nas nagroda, natomiast kara za życie występne. Historia opowiedziana w apokryfie służy terażniejszości i przyszłości³¹, bo przyszłość ma być doskonalszą kontynuacją przeszłości³². Podążając za Jezusem Chrystusem, zmierzamy też ku wieczności i w efekcie poza czas.

Mówiąc o drodze, z łatwością zauważymy, że wędrowanie, przemieszczanie się jest przeciwstawiane trwaniu w miejscu. Stąd też mamy dwa odmienne teksty kultury dotyczące drogi³³. Pierwszy zwraca uwagę na aspekt statyczny (fizyczny), w ujęciu kultury ludowej przestrzeń, po której porusza się Jezus Chrystus, jest ujmowana w kategoriach pochodzących z *orbis interior*. Drugi podkreśla aspekt dynamiczny, a uwaga analizującego zostaje skupiona na charakterze wędrowania Jezusa Chrystusa. Zwróćmy uwagę na ten dynamiczny aspekt drogi. Z całą pewnością musimy stwierdzić, że podróże Jezusa Chrystusa nie są tułaczką pozbawioną sensu. Nie ma wątpliwości, iż gdzieś On zmierza. W myśl wcześniej już przywoływanych założeń Toporowa, tego rodzaju droga bez początku i bez końca, przypominająca podróż po labiryncie, może zostać odczytana jako metafora podróży do sakralnego centrum. Metafora taka jest zresztą jedną z bardziej powszechnych przy próbach egzegezy³⁴ Nowego Testamentu. Co ciekawe, jako bezustanny wędrowiec Jezus Chrystus jest przedstawiany na ziemi, a apokryficzna przestrzeń nie ogranicza się bynajmniej do przestrzeni ziemskiej, w jej granicach znajduje się także piekło, otchłań i raj:

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 rozciapierzył i siedział. Tymczasem Pan Jezus skonał, duszy Jego widzieć nie mógł, – ze wstydem pojąwszy 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. Kazał Pan Jezus Archaniotowi Michałowi, co z nim był, przybić Lucyfera łańcuchem do słupa. I tak Lucyfer okuty łańcuchem, Judasz za drzwiami stać będą do sądu Pańskiego. Łańcuch Lucyfera przez cały rok mu się rozciąga, na wielki Piątek skurcza się, że zadkiem do słupa dociera i zgrzyta zębami, bo mu ciężko. Judasz stojąc za drzwiami, nie cierpi ognia piekielnego, lecz widzi wszystkie męki. Przed Judaszem, nie było wisielców ani samobójców na świeci, od niego oni początek wzięli, musi więc patrzeć co się z nimi dzieje. Chcieli diabły przybudować piekło, mając już w nim wielką ciasnotę; od czasu bytności Pana Jezusa zrobić nie mogą, bo Pan Jezus przewrócił cały budynek do góry nogami – i wszystkie ich zamysły porujnował, że im się ciężko zabrać do ładu. Wychodząc z piekła wstąpił Pan Jezus do otchłani za piekłem będącej. /.../ Otchłań jest to jaskinia, przepelniona żydami i duszami bez chrztu św. zeszlęmi ze świata przed przyjściem Zbawiciela. Z otchłani wyprowadził Pan Jezus pierwszych rodziców, oraz całe pokolenia, dobrodziejstw chrztu św., nie mające i zawiódł ich do raj³⁵.

Raj jest końcem drogi zarówno dla Jezusa Chrystusa, jak i dla chrześcijan. Dla grzeszników, niedowiarków i żydów końcem drogi pozostaje otchłań i piekło. Zwróćmy uwagę, że przedstawianie Jezusa Chrystusa jako nieustającego wędrowca skłania odbiorcę apokryfu do podążania za Nim lub

³¹ J. Le Goff, *Świat średniowiecznej wyobraźni*, Warszawa 1997, s. 107–108.

³² Zob. K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary*, Warszawa 1968.

³³ J. Abramowska, *Peregrynacja*, [w:] *Przestrzeń i literatura*, red. M. Głowiński, A. Okopień-Sławińska, Wrocław 1978, s. 127.

³⁴ Por. hasło *droga*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. IV, Lublin 1983, s. 214–215.

³⁵ O. Kolberg, *Krakowskie ...*, s. 18.

wraz z Nim, zatem do towarzyszenia Mu i naśladowania Go. Teologia rozważa naśladowanie i towarzyszenie jako różnicę pomiędzy *imitator* a *sequor*. Łaciński termin *imitator* znaczy naśladować, odtworzyć, być podobnym, równać się. Z kolei *sequor* znaczy tyle, co iść za kimś, postępować, towarzyszyć. Zofia Mitosek, analizując koncepcje naśladowania w średniowiecznym dziele Tomasza a` Kempis *O Naśladowaniu Jezusa Chrystusa*, stwierdza, że podążanie za Jezusem Chrystusem to słuchanie Jego głosu i poszukiwanie Jego śladów. W ten sposób wyjściowe opozycje naśladowania i podążania są w istocie nie do rozerwania. Będąc jednocześnie wędrowcem i przewodnikiem, Jezus Chrystus nie ma w sobie nic stałego, bo jest w bezustannym ruchu, ruch natomiast jest ruchem ku prawdzie. Prawda płynie z dwóch kierunków: na osi wertykalnej jest to prawda, która odsłania swoją moc iluminacji, zatem zasadniczo obrazów, na osi horyzontalnej natomiast to siła przewodnika, który wskazuje kierunek pielgrzymującej duszy, a czyni to poprzez siłę słowa³⁶. Wydaje się, że uwagi te można z powodzeniem odnieść do apokryfów ludowych. Pójdźmy tym tropem. Okazuje się, że apokryfy ludowe nastawione są na słuchanie i powtarzanie, są one przeciążone relacjami o charakterze sprawozdawczym, w tym sensie degradują obraz jako środek wyrazu. Nie znaczy to, że obraz jest wyeliminowany, gdyż bez obrazu tego typu wypowiedź byłaby nieczytelna. Jak już zauważyliśmy, niemożliwość eliminacji obrazu z wypowiedzi jest oczywista w przypadku przedstawiania przestrzeni apokryfów w kategoriach *orbis interior*, czyli odwoływania się do obrazów własnej przestrzeni. Słowa, które wypowiada Jezus Chrystus, są pokornie słuchane, a stosowanie się do nich gwarantuje nagrodę (w szerszym sensie zbawienie), natomiast te osoby, które nie posłuchają Jego słów, spotyka kara. Słuchanie – co zauważa Roland Barthes – jest zmysłem dominującym przy próbach ogarniania wyobrażeń świata w okresie średniowiecza³⁷, tak więc i w okresie, kiedy okrzepła forma apokryfu jako wypowiedzi religijnej. Spostrzeżenie to potwierdza także Aron Guriewicz, akcentując, że dla wyobraźni średniowiecznej dominujące znaczenie miało słuchanie i powtarzanie kazań bądź *exemplów*³⁸. Z kolei wybitny francuski mediewista, Jacques Le Goff, pisze: *Ludzie średniowiecza są przeważnie analfabetami. Aż do XIII wieku taka jest sytuacja większości ludzi świeckich. W tym świecie niepiśmiennych słowo nabiera szczególnej mocy. (...) największym środkiem komunikowania się jest słowo mówione, bardzo starannie przechowywane*³⁹. Z tradycji średniowiecznej wywodzi się także wiązanie słuchania i słyszenia z posłuszeństwem (łacińskie *audio* znaczy uczyć się, zgadzać, być posłusznym – także w języku polskim słowo *posłuszeństwo* wywodzi się od czasownika *posłuchać*). Zatem nakierowaniu na słuchanie apokryfów odpowiadałoby bycie posłusznym słowom Jezusa Chrystusa, naśladowanie jest wersją nakazu posłuszeństwa. W apokryfach ludowych, podobnie jak w *Naśladowaniu Jezusa Chrystusa* Tomasza a` Kempis, *naśladowanie to podążanie za Bogiem; ten, który podąża boskimi śladami, jest Bogu posłuszny, z kolei posłuszny jest ten, który słucha bożych słów*⁴⁰. Model komunikacji z Bogiem jako bycie posłusznym jest powszechny również w kulturze ludowej. W ten sposób spotykają się opozycyjne modele podążania za Jezusem Chrystusem i towarzyszenia Mu w drodze. Jak mogliśmy także zauważyć, słowo jest tutaj nierozdzielnie zespolone z obrazem jako środkiem wyrazu.

Genezy tego wzoru „chrześcijańskiego naśladowania” należy doszukiwać się w przemianach duchowości, jakie miały miejsce pod koniec XI wieku, a które były stymulowane przez krytykę

³⁶ Z. Mitosek, *Mimesis*, Warszawa 1997, s. 175–176.

³⁷ R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Warszawa 1996, s. 64.

³⁸ A. Guriewicz, *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy...*, s. 46–47.

³⁹ J. Le Goff, *Człowiek średniowiecza*, [w:] *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, Warszawa–Gdańsk, 1996, s. 44–45.

⁴⁰ Z. Mitosek, *Mimesis...*, s. 180.

życia tradycyjnych benedyktynów z opactwa w Cluny, w Burgundii. Jak spostrzega Andre Vauchez, propagowany przez kluniatów charakter świętości, oparty na kontemplacji nieskończonej tajemnicy zupełnie różnego i nieosiągalnego dla człowieka Boga, z wolna odchodzi na drugi plan. Świętość staje się za to coraz częściej owocem naśladowania Jezusa Chrystusa, tego „widzialnego obrazu niewidzialnego Boga”, za którym iść trzeba wiernie, by pewnego dnia dostąpić błogostawionego życia wiecznego. Przemiana ta, związana z odkryciem indywidualnego wewnętrznego przeżycia duchowego, miała bardzo głębokie następstwa w sferze życia religijnego⁴¹. Ideał świętości poprzez naśladowanie Zbawiciela od początku XIII wieku zaczyna być postrzegany jako utożsamienie się z miłującym i cierpiącym Jezusem Chrystusem (typ świętości oparty na ideale *sequela Christi*). Widoczny jest więc tutaj bardzo wyraźnie proces uwewnętrznienia świętości, oparty na dostrzeżeniu ludzkiej strony Jezusa Chrystusa i na pragnieniu naśladowania Go⁴². Przypomnijmy także w tym miejscu, że w umysłowości średniowiecznej przeszłość jest traktowana jako to, co pozostaje wciąż aktualne i rzeczywiste w terażniejszości. Teraźniejszość, która też kiedyś sama stanie się przeszłością, ma o tyle sens, o ile nie przeminie bez echa i śladu⁴³. W średniowieczu jest tylko jedna droga do tego celu. Sposobem tym jest naśladowanie tego, co przeszłość pozostawiła po sobie. Postulat naśladowania wzorów z przeszłości jest fundamentem kultury średniowiecznej, lecz równocześnie i kultury ludowej. Relacje dotyczące ludowych wyobrażeń Jezusa Chrystusa powtarzają się w wielu wariantach z zauważalną uporczywością, co więcej – te same przekazy, te same apokryfy ludowe były wśród depozytariuszy kultury ludowej powtarzane wielokrotnie, bez znużenia.

Bezustanne dopełnianie informacji może przejawiać się w wielu wersjach tego samego apokryfu lub poprzez bezustanne uzupełnienia ciągłości diachronicznej i synchronicznej apokryfu (tzw. życie apokryfu). W tych wypadkach twórczość ludowa bywa zarówno ucieleśnieniem anonimowej tradycji, jak i wytworem swobodnej improwizacji⁴⁴. Istnienie figur nosiciela pamięci i improwizatora dowodzi, że w kulturze ludowej nie ma pasywnego słuchacza i widza.

Znamienne jest z kolei to, że mistycy nie odczuwali potrzeby peregrynacji, zwracając się z modlitwą w głąb duszy, nie odbywali translokacji w przestrzeni, jednocześnie będąc w bezustannej drodze. Ujawnia się tutaj wyraźna opozycja pomiędzy przestrzennością i nieprzestrzennością, odpowiadająca opozycji ziemia – niebo. Przestrzeń ziemską uosabia tymczasowość, która podlega zepsuciu, przestrzeń niebiańska zaś oznacza niezniszczalność i wieczność. Stąd droga z ziemi do nieba wyznacza nie tylko kierunek do wieczności, lecz podążania w stronę czystości i dobra. W trakcie wędrówki zatem może dochodzić do bezustannego przemieszczania się planu przestrzennego i etycznego. Geografia występuje w roli odmiany wiedzy o moralności. Przemieszczenia w przestrzeni geograficznej odznaczają się tu określonym sensem etycznym⁴⁵.

Podnoszony powyżej nieprzestrzenny aspekt drogi jest na trwałe wpisany w jej topikę, a opozycja przestrzenność – nieprzestrzenność (objawiająca się w przeciwstawianiu przestrzeni trójwymiarowej doznaniom i emocjom) jest w istocie nie do rozerwania. Zapoznajmy się z kolejnymi przekazami.

⁴¹ A. Vauchez, *Święty*, [w:] *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, Warszawa–Gdańsk 1996, s. 405.

⁴² Tamże, s. 410.

⁴³ Zob. K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary...*, s. 137.

⁴⁴ Por. J. Łotman, *Fenomen sztuki*, „Odra”, nr 2 (447), 1999, s. 27.

⁴⁵ Zob. tenże, *Dwa teksty semiologiczne*, „Teksty”, nr 3 (9), 1974, s. 97.

Pan Jezus z świętym Pietrem po świecie, rad się wywiadywał, co się też dzieje między ludźmi i jak się ci sprawują. Słyszac uzaleństwa, że wielu jest takich łakomców, co cudzy dobytek zabierają i lubią jeść samo mięso, więc ich za karę poprzemieniał w wilkołaków.

Zrazu te wilkołaki, na pamiątkę, że pochodzą od ludzi, chodziły na dwóch tylnych łapach, trzymając się w chodzie prościutenko niby kołki i obrośnięte były siercią zawojowatą (w bure pręgi). Kiedy zaś Pan Jezus, po swoim zmartwychwstaniu objawił się ludziom, to wilkołaków dla takiej historii poprzemieniał w prawdziwych wilków: Raz szedł Pan Jezus kole lasa i ujrzał, jak zaczajony w harszczu (gęstwinie) wilkołek obserwował chłopca, orzącego na polu, którego miał ochotę pożreć. Ujrzawszy syna Bożego on wilkołek, wypadł rażno z harszczu, przybiegł do Pana Jezusa i peda:

„Panie, dej mi pozwolenstwo pożreć tego hań zmachę”?

„Ej, niechaj tego, wilkołeczku, bo cię ten chłop pobije”!

Wilkołakowi coraz bardziej zędzilo się zjeść tego chłopca, więc o to molestował syna Bożego, a kiedy Pan Jezus nie mógł mu się opędzić, tedy rzekł:

„No, idź-że, idź”!

Ucieszył się wilkołek, z wielkim impetem sunął do chłopca i peda mu: „Ja cię zjem”! – „A mój piękny wilkołeczku, jakże mię ty zjesz, kiedym się jeszcze nie umył”. – „To chodźwa naju do niego”.

Przyszli. Chłop się myje i myje, aż się wreszcie calutki umył. – „Teraz cię zjem, kiedys się już umył”. – „A jakże mię ty zjesz, mój śliczny wilkołeczku, kiedym się jeszcze nie obtarł”? – „Masz mój ogon to się nim otrzej”! Chłop filut okręcił ogon wilkołaka kole ręki, i jak nie zacznie kijem okładać wilkołaka, aż go zmaścił do zdry i ten z bólu upadł i na czworakach ledwie się przypluś do Pana Jezusa. Pan Jezus, ujrzawszy onego chudziaka uśmieł się z jego głupoty i na tę pamiątkę postanowił, iż odtąd wszyscy wilcy na czterech łapach biegają⁴⁶.

Raz śli Apostoli z Panem Jezusem ko lo kościoła. Apostoli pozdejmoowali kapeluse, ale Pan Jezus nie sjął. Pietrz, jako bardzo wierny Panu Jezusowi, zapytał się go, la cego nie sjął kapelusa psied kościołem. Pan Jezusek nic mu nie pedział, jeno sed dali, aze natrafili na karcinę. Cóż nie robi Pan Bóg? Sjął kapelus psied karciną i dotąd go trzymał, aze karcinę uobsed. Ucnio wie zdziwiani pytali się Pana Jezusa, lacego psied kościołem nie sjął kapelusa, a psed karciną go syjmuje; na to jim P. Jezus tak uodpowiedział: „Tamok w tej karcinie piją gazdowie trunek, ale uopowiadają psi tem uo Bogu; zaś w tem kościele tamok mało się kto modli, ale jedni drzemią drudzy spoglądają po sobie i po insyk, a słowa bożego nie słuchają. Latego mięsają dąm Boży z domem zwykłem”.

Drugim razem śli tez Apostołowie z Panem Jezusem i bardzo się jim jeś zakciało. Kupić nie było ka, a piniędzy tez mało co mieli psi sobie. Pan Jezus skręcił się na lewą stronę i znalazł dąmek, a w tem dąmku biedną wdowę. Pytał jej, aby mu dała co zjeś i jego uncniom ale uona uodpedziała, ze nic nima jęno scypetkę mąki w dziesce, a mleka tez nima, bo jej krowa psisuszyła. Pan Jezus uozkazał, aby z tej mąki, co ma placek jim uupiekła. Bez uoporu zadnego posta wdowa do kumory i patrzy do faski a tu mąki pełnuško. Ej! ale się tez uucieszyła; zaraz zacęna placek piec i postugować Panu Bogu. Nareście uokazał jej Pan Jezus, aby do sopy, cy się jej krowa nie uocieliła. Idzie, a tu ciele wielgie, jakby łośkie, lezy uobok krowy. Nawarziła mleka, zrobiła siary, uupiekła placki i postawiła P. Jezusowi i jego uucniom na stół⁴⁷.

Modelowanie świata w obrębie wypowiedzi religijnej, w której obraz i słowo są związane, powoduje, że narracje apokryficzne rozwijają się w bardzo specyficzny sposób. Apokryf ma budowę szeregu jakby

⁴⁶ W. Siarkowski, *Podania i legendy o zwierzętach, drzewach...*, s. 107.

⁴⁷ W. Kosiński, *Materyjały do etnografii Górali Beskidowych*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 7, 1883, s. 40–41.

wydzielonych wyobrażeniowych obrazów. Poszczególne obrazy są od siebie oddzielone, realizując w ten sposób funkcję odgraniczania tekstu. Powoduje to, że wypowiedź apokryficzna ma charakter statyczny. Mamy więc do czynienia nie z przestrzenią linearną, lecz punktową i wydłużoną, jakby zastygłą. Każdy z poszczególnych obrazów jest ukazany w realiach badanej kultury. Przywodzi to mimochodem na myśl barokowe obrazy, które także są zbudowane z kilku wydzielonych scen otaczających zazwyczaj plan centralny obrazu (tzw. biblia pauperum).

Metaforyczny sens drogi wskazuje na bieg życia i sposób postępowania człowieka⁴⁸. 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 jakieś drodze. Każde działanie człowieka należy do jego drogi życiowej, przy czym istnieją także manowce, bezdroża i wertepy. Każdy musi iść własną drogą*⁴⁹. Jednak najbardziej oczywistym przykładem podróży na płaszczyźnie horyzontalnej są pielgrzymki. Wędrowka do centrum jest podążaniem do życia, odwrotnie niż podróż na zewnątrz, która prowadzi do śmierci. Pomiedzy ukrzyżowaniem i wniebowstąpieniem Jezus Chrystus zstępuje do piekła i do otchłani. Owa droga staje się symbolicznym wizerunkiem przejścia zbawionych do raj. W tym sensie kierunek przemieszczania się Jezusa Chrystusa ku piekłu jest odwróceniem ludzkiej drogi wstępującej⁵⁰. Pielgrzymka do sakralnego centrum może przynieść oczyszczenie i rewitalizację, odnowienie sił niezbędnych do dalszego istnienia⁵¹. Jest ona wtedy jakościowo odmienną podróżą od bezustannego wędrowania Jezusa Chrystusa. Lecz pielgrzymka to także pragnienie bezpośredniego kontaktu z Bogiem⁵², ryzykowna droga poprzez labirynt do światła, gdyż właśnie ono najczęściej jest wyjściem z mrocznego labiryntu. Jasność najczęściej utożsamiana jest z Bogiem⁵³. Przypomnijmy sobie, że to właśnie Jezus Chrystus uosabia światło, rodzi się On pośród najciemniejszej nocy, gdyż sam jest światłością i ją ze sobą niesie. Światło Gwiazdy Betlejemskiej prowadzi Trzech Króli do Betlejem⁵⁴. Chcą oni oddać pokłon narodzonemu Jezusowi Chrystusowi. Ta sama Gwiazda Betlejemaska wskazuje również drogę Świętej Rodzinie w czasie ucieczki do Egiptu. Gwiazda Betlejemaska uznawana jest nie tylko za znak narodzenia Jezusa Chrystusa, lecz i za symbol zbawienia⁵⁵.

Metafory te mają chrześcijański rodowód przedstawiania człowieka jako wędrowca i pielgrzymy w drodze do nieba. Chrześcijanin jest *homo viator* w życiu doczesnym, a czyni tak, aby naśladować Jezusa Chrystusa i móc Mu towarzyszyć. Jest to jeden z bardziej trwałych sposobów wyrażania się o chrześcijaństwie. W tym sensie droga to wylanianie się tego, co dopiero ma zaistnieć. *Chodzi o sam ruch, o przesuwanie między różnymi punktami w niejednorodnej przestrzeni i czasie. Droga oznacza wtedy znajdowanie się „między”, w sytuacji zawieszenia, jakie jest konsekwencją wyjścia z jednego stanu i nie zakończonego procesu przekształcania się do stanu następnego*⁵⁶. Droga Jezusa Chrystusa i człowieka, który

⁴⁸ Słownik języka polskiego..., s. 378.

⁴⁹ M. Lurker, *Przełamanie symboli*, Kraków 1994, s. 296.

⁵⁰ Tamże, s. 314–315.

⁵¹ P. Kowalski, *Gościniec, drogi rozstajne i peregrinatio vitae*, „Literatura Ludowa”, nr 4–5, t. 39, 1995, s. 120.

⁵² Por. A. Vauchez, *Duchowość średniowiecza*, Gdańsk 1996, s. 137.

⁵³ Por. J. Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, Kraków 1994, s. 101.

⁵⁴ Por. tekst zanotowany przez Ignację Piątkowską: *Jutrzenka czyli gwiazda poranna na Boże Narodzenie prowadziła pierwsza do stajenki ludzi, gdzie się Chrystus narodził*; I. Piątkowska, *Astronomja, kosmogonia i meteorologia ludowa. Przyczynki*, „Wisła”, t. XIV, 1900, s. 464.

⁵⁵ Gwiazda Betlejemaska bywa też nazywana Gwiazdą Jezusa (Jezusową), Gwiazdą Chrystusową, Gwiazdą Mesjasza lub też Gwiazdą zbawienia. Gwiazda Betlejemaska wskazała drogę Trzem Królom i pasterzom do Betlejem, a w czasie ucieczki Świętej Rodziny wskazywała drogę do Egiptu; zob. *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1, *Kosmos*, red. J. Bartmiński, Lublin 1996, s. 231. Warto także w tym miejscu zwrócić uwagę na średniowieczną ideę claritas.

⁵⁶ P. Kowalski, *Gościniec, drogi rozstajne...*, s. 112.

Go naśladuje i towarzyszy Mu, jest niczym innym jak właśnie ciągłym procesem wyłaniania się. Życie ludzkie, które uosabia tę wędrówkę, jest przestrzenią pomiędzy narodzinami i dojściem do nieba, czyścica bądź też piekła. Wiąże się to z przekonaniem, iż każda droga powinna prowadzić do celu, którym może być podróż do sakralnego centrum.

Analiza topiki drogi odsłania przekonanie o jej sakralności, na co zwracano już uwagę. Bywa ona rozumiana dwojako: po pierwsze, w „węższym”, a dokładnie chrześcijańskim, znaczeniu jako przestrzeń naznaczona obecnością Boga; po drugie, w ujęciu szerszym, odwołującym się do tradycji mitologicznej. Ważne jest jednak to, że droga ma wyjątkowy potencjał objawiania tego, co sakralne. W jej przestrzeni zwraca się uwagę na wyjątkową łatwość wchodzenia w kontakt z zaświatami, które mogą służyć człowiekowi lub być mu nieprzyjaznymi⁵⁷ (objawia się tym samym tutaj podstawowa natura sacrum, czyli ambiwalentność).

Droga jest wyborem, przed którym staje każdy człowiek, nikt się przed nim nie uchroni. Tutaj powraca problem wyboru dwóch dróg: dobrej i złej. Osią tego wyboru jest mit rywalizacji pierwiastków dobra i zła, a w interesującym nas temacie – wyobrażenia rywalizacji Jezusa Chrystusa z szatanem. Walka z nim nie musi odsyłać do mitu walki dobra ze złem. Magdalena Zowczak ten temat interpretuje jako ludowy odpowiednik apokryfów o średniowiecznym i staropolskim rodowodzie, łącząc interpretację symboliczną z biblijną i historyczną⁵⁸.

Popelnione przez człowieka czyny są umieszczane pomiędzy dobrym a złym postępkim, wyznaczając dwie drogi: cnoty i niegodziwości. Motyw wyboru pomiędzy dwiema drogami wiele razy pojawia się już w apokryfach żydowskich. Pośród pism ojców Apostolskich znajdujemy go w Didache, a także w Liście Barnaby⁵⁹. Wybór pomiędzy dobrą i złą drogą może mieć charakter jednostkowy bądź ustawicznych wyborów pomiędzy cnotą a występkiem, dokonywanych w ciągu całego życia. Droga jest równocześnie alegorią losu. W tym sensie metaforyczne podróżowanie Jezusa Chrystusa można widzieć jako pewnego rodzaju *continuum*, poczynając od narodzin aż po wniebowstąpienie. *Continuum* to ma wyraźne odniesienie do „drogi życia” każdego człowieka.

Drogą wyjątkowego rodzaju jest droga krzyżowa. Poświęcam jej osobne miejsce w późniejszej części pracy. Śmierć Jezusa Chrystusa na krzyżu symbolizuje odkupienie człowieka i drogę do Boga. Pokonanie drogi na górę (Golgotę) ma charakter wstępujący, jest podróżą do źródła (początku) oraz do światła i do nieba, tak więc jest drogą po linii wertykalnej.

Przekupili żydy jednego z 12 Apostołów Judasza, dali mu 30 posrebrzanych groszy do macherzyny, i ów na wieczery Pańskiej pocałunkiem dopiero twarzy Pańskiej pokazał im Pana Jezusa, że Go już pojмали i umęczyli. (...) Gdy dwaj łotry wisiały obok Pana Jezusa, łotr (syn zbója) 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 porwał⁶⁰.

*W Wielki Czwartek, w Wielki Piątek, cierpił Pon Bóg za nas smutek
Za nas smutek, za nos rany, za nas ci to chrześcijany.
A Żydowie, jak katowie, umęczyli Boga w rowie.
Umęczyli, udręczyli, krew najświętszą wypuścili⁶¹.*

⁵⁷ K. Smyk, *Sakralne wymiary drogi*, „Sacrum w krajobrazie. Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego”, nr 17, 2012, s. 122–137.

⁵⁸ M. Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław 2000, s. 415–427.

⁵⁹ D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej...*, s. 91.

⁶⁰ O. Kolberg, *Krakowskie ...*, s. 19.

⁶¹ J. W. Szulczewski, *Pieśń bez końca. Zbiór tekstów folklorystyczno – etnograficznych*, red. W. Łysiak, Poznań 1996, s. 28.

Kiedy na Golgocie oprawcy żydowscy wbijali w ziemię drzewo męki, Pan Jezus utrudzony dźwiganie krzyża, usiadł pokornie na kamieniu; a kiedy tak zafrasował się złością ludzką, wsparłszy głowę na dłoni, zobaczył w czeluści ziemnej przed sobą piszczele i czaszkę Adama praojca wszelkiego grzechu na ziemi. Z tego też powodu rzeźbi lud niekiedy u stóp „Paniezusicka” czaszkę Adama⁶².

Ostatni cytat z książki Tadeusza Seweryna *O Chrystusie Frasobliwym* nawiązuje do bodajże najbardziej znanej polskiej rzeźby ludowej – Chrystusa Frasobliwego. Od kilkudziesięciu lat trwa spór o charakter tego typu przedstawienia ikonograficznego w sztuce. W okresie międzywojennym przeważał pogląd o typowo polskim charakterze przedstawienia Chrystusa Frasobliwego⁶³. Prowadzone w latach 50. i 60. badania nad genezą wizerunków ikonograficznych przechyliły z kolei szalę w kierunku rozważania wpływów średniowiecznych oraz idących z terenu Niemiec, a w szczególności – wpływu, jaki mogła wywrzeć na interesujący nas wizerunek sztuka Albrechta Dürera. Znana jest bowiem i szeroko komentowana karta tytułowa *Małej Pasji* tego artysty, przedstawiająca siedzącą postać Chrystusa Frasobliwego⁶⁴. Historycy sztuki przychylają się obecnie coraz częściej do ujmowania wizerunku Chrystusa Frasobliwego nie tyle w kontekście problematyki „czysto chrześcijańskiej”, co ogólnoludzkiej i ogólnokulturowej, akcentując uniwersalny charakter tego przedstawienia, wspólny dla wielu kultur (antycznej, judejskiej, chrześcijańskiej)⁶⁵. Podobny ton przybierają także prace etnograficzne, które skupiają się na analizach formalnych⁶⁶ lub na podkreślaniu ludzkiej strony Zbawiciela⁶⁷. Akcentowanie człowieczeństwa Jezusa Chrystusa przez badaczy wpisuje się w omawiany średniowieczny typ świętości, polegający na utożsamieniu się z miłującym i cierpiącym Synem Bożym⁶⁸.

Zapewne topika drogi jest podstawowym sposobem budowania wyobrażeń dotyczących Jezusa Chrystusa nie tylko w kulturze ludowej. Pamiętajmy jednak, że przed formalnym traktowaniem podróży, zwłaszcza w odniesieniu do wyobrażeń religijnych, przestrzega wielu badaczy. Zwracają oni także uwagę na głęboką wrażliwość religijną depozytariuszy kultury ludowej⁶⁹.

Kontakt z sacrum i odczuwana przez człowieka jego konieczność tłumaczą potrzebę podjęcia wędrówki. Kultura chrześcijańska utrwała wędrowanie jako wyraz woli człowieka, który dąży do Boga. Wielość obrazów, które temu towarzyszą, idzie w parze z przekonaniem, iż poznać Jezusa Chrystusa może jedynie ten, kto wyruszy naśladować Go i jednocześnie obcować z Nim.

⁶² T. Seweryn, *O Chrystusie Frasobliwym. Figurki – legendy – świątkarze*, Kraków 1926, s. 21.

⁶³ Zob. K. Iwanicki, *Figura Chrystusa Frasobliwego*, Warszawa 1933.

⁶⁴ Zob. M. Walicki, *O nową interpretację pojęcia „Chrystusa Frasobliwego”*, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 2, 1954, s. 100–103.

⁶⁵ Zob. Z. Kruszelnicki, *Ze studiów nad ikonografią Chrystusa Frasobliwego*, „Biuletyn Historii Sztuki”, t. XXI, nr 3–4, 1959, s. 307–328; tenże, *Z dziejów postaci frasobliwej*, „Teki Komisji Historii Sztuki”, t. II, Toruń 1961; W. Jaworska, „*Chrystus w ogrodzie oliwnym*” *Gauguina. Sacrum czy sacrilegium*, „Rocznik Historii Sztuki”, t. XXII, 1996, s. 111–136.

⁶⁶ Zob. E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kunczyńska-Iracka, M. Pokropek, *Sztuka ludowa w Polsce*, Warszawa 1988.

⁶⁷ Zob. A. Kunczyńska, *Chrystus Frasobliwy w polskiej rzeźbie ludowej*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. XIV, 1960, nr 4, s. 219.

⁶⁸ Por. J. Delumeau, *Grzech i strach*, Warszawa 1994, s. 133.

⁶⁹ W tym miejscu przypomnę jedynie prace: A. Hemka, J. Olędzki, *Wrażliwość miracularna*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 1, 1990, s. 8–14; L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX.*, Warszawa 1986; M. Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych...*; A. Niedźwiedz, *Obraz i postać. Znaczenia wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej*, Kraków 2005.

TOPOS OBECNOŚCI

Towarzystwo¹ Jezusowi Chrystusowi w drodze, tak wyraźne przy omawianiu poprzedniego toposu, sygnalizuje także kolejny trwały sposób konstruowania ludowych wyobrażeń dotyczących Jezusa Chrystusa, topos obecności. Towarzyszyć w przebywanej drodze można bowiem nie tylko temu, kto daje się poznać i kogo śladami się podąża, ale i temu, kto ujawnia swoją obecność. Jezus Chrystus, podróżując po ziemi najczęściej w towarzystwie apostołów i Matki Boskiej, spotyka na swojej drodze ludzi, których odnaleźlibyśmy w XIX-wiecznej wsi:

Szał żołmirz na orlop. Dali mu na drogę półtora bochenka chleba i kilka grejcarów. Droga prowadziła bez las. Wtedy szął tam tyż Pan Jezus z św. Pieterem i Pawłem. Tym świętym chciało się jeść. Św. Pieter zobaczył przed sobą niedaleko żołmirza, co niós tęgi worek na plecach i mówi do Pana Jezusa: „Panie, jidzie jakiś żołmirz, niesie worek, może ma co chleba w nim? Ja pobiegne naprzód, zastąpię mu, może mi da”? – Pan Jezus: „Jak ci sie tak barzo chce jeść, to spróbuj, może ci tam i da”. – Św. Pieter poleciał, zabiegł mu drogę lasem i siad przy drodze. Nadchodzi żołmirz. Św. Pieter złożył ręce: „Panie wojaczku! obdaruj mie tyż czym ubogiego dziadka”. – „Mój dziaduniu! a cóż ci dam? Jide – tak mówi żołmirz – jide na orlop, mam daleko do domu; dostał–jem na drogę półtora bochenka chleba i kielka grajcarów. Ale ja ci dam pół bochenka chleba, może mi to bóg zapłaci z nieba”. – I dał mu. Św. Pieter podziękował i został, a żołmirz sie z nim pożegnał i poszał dali. Nadchodzi Pan Jezus z św. Pawłem. Pyta sie Pan Jezus: „A cóż dostał jeś co?” – „Panie, to bars dobry żołmirz. Ni–ma tylko półtora bochenka chleba, a daleko do domu, a pomimo to dał mi pół”. – Zaraz sie podzielił ze św. Pawłem i zjedli. Bars im to zasmakowało, a jeszcze głodni. Św. Pieter mówi do Pawła: „Jidź jino ty i zrób zaś tak, jak ja, bo mie by może poznał”. – Św. Paweł pobieg i znowu zastąpił żołmirzowi drogę i pros o jałmużne. Żołmirz mówi: „Dzie was sie tyle dziadków nabrało w lesie? Dopiero jednogom obdarzył a drugi tu zaś siedzi i prosi. Mam jeszcze bochenek, ta sie z tobą dziadku podzielę”. Wydobył fikutek z torbecki, przerznął na pół i dał mu. Św. Paweł podziękował, żołmirz się z nim pożegnał i poszał drogą dali. W tym nadeszli Pan Jezus i ze św. Pieterem. Św. Paweł trzyma pół bochenka chleba. „Panie tyć on mi dał pół chleba, a jemu zostało tyż jeno pół”. Pan Jezus mówi: „Bars dobrze, a tyć to bars dobry człowiek, kiedy się z wami podzielił chlebem. Teraz my chodź za nim, trza mu coś za to ofiarować”. Nie bars go pędzili, bo on se siad na pniaku spoczywać. I dognali go. „To wy dziadkowie, com wam dał chleba”? – tak mówił żołmirz bo ich poznał. „My panie wojaczku, my, bars je dobry chlib”. A Pan Jezus mówi „Odpocznijmy tu”. I posiadali pod jodką. „Wojacku, obdarzyłeś moje stugi, a my cię także obdarzymy. Masz tu torbeczke, gdy przydziesz w jakie nieszczynsie,

¹ W poniższej części pracy odwołuję się do obszernych fragmentów mojego artykułu: J. Eichstaedt, *Ludowy wizerunek Chrystusa. Topos obecności*, [w:] *Sapere aüso. Księga pamiątkowa poświęcona dyrektorowi Muzeum Pomorza Środkowego, Mieczysławowi Jaroszewiczowi*, red. W. Łysiak, Poznań 2013, s. 431–443.

choćby i z dyeblami, otwórz torbeczkę, wymów te słowa: „do torbecki”, wszystko się tam w niej umieści. A św. Pieter dał mu laske: „Neści te laske, a co w ty torbeczce będzie, tą laską pierz, co się zmieści, a wszystko na miazge wytłuczysz”. Św. Pieter mówi do Pawła: „A i ty, Pawle, chlib-żes jad i ty co daruj”. Św. Paweł rad nie rad dobył z kieszy karty i darował mu: „Naże te karty, siądz z najlepszymi gracjami, a zawsze ich ograsz, tylko się strzeż, aby ci kto ich nie ukrad”. A to były karty bars sliczne. Żołmirz to wszystko zabrał, najprzód im podziękował pięknie i poszał w swoje strone. Przychodzi nad wieczorem do jedny wioski, a już się het zmierzchło. Ta wstąpił do domu jednego kowala i proś się na noc. Przyjęli go chętnie (...). A ten kowal narabiał z dyeblami. Zapisał jim swoje dusze, a oni mu mieli dopomagać w robocie, tylko gdy się noclik trafi, aby go do kuźni przyprowadził, a oni mu głowe urwią i bars wiele takim sposobem sprzątają ludzi. (...) Żołmirz poderwarwszy się, zdjął z kołka torbecke, otworzył i zawołał: „Do torbecki”. I już tam wszytscy są. Zapar torbeczke z nimi, wziął laske, położył na kowadło i co siły tą laską bije. (...) A dyebli siedem lat leżeli w piekle i nie mogli się ani ruszyć. Żołmirz szął dali i przybył do miasta. (...) A przy nim zaraz na wielgim stole oficery grają w karty w pieniądze. (...) Co przegraje to żołmirz wygra; ej bieda. (...) Wszystko od nich wygrał².

Gniewny ale strudzony pasterz patrzy na starca chmurnie. Kto to jest – myśli. Był to święty Józef. Przyjacielu pozwól mi wziąć żaru z twojego ogniska, abym mógł rozniecić ogień i ogrzać Dziecię i Matkę jego. Pasterz chciał krzyknąć: „nie dam bo to moje” – ale się wstrzymał. Spojrzał na staruszkę. Nie ma w co by nabrał żaru, ho, ho a ja mu nie dam. Myśli zły i nieużyty pasterz. Wreszcie mruknął: A to sobie weźcie! I patrzy na świętego Józefa, a myśli: i tak nie weźmie, bo i w co. Starzec spojrział ze smutkiem na złośliwego pasterza. Widzi jego nieużyte serce. Nachyla się nad ogniskiem, gołymi rękoma wyjmując rozżarzone węgle i kładzie je do poły swego płaszcza. Oniemiał pasterz z podziwu. Widzi, że gorące czerwone – rozpalone węgle nie parzą rąk starca, nie palą płaszcza. Święty Józef skłonił się pasterzowi, mówiąc: Niech ci Bóg zapłaci! I odszedł cicho. Dziwy – dziwy – mówi nieużyty. Pies go nie ruszył! Żar nie oparzył – a mnie nazwał przyjacielem – dziękował. Pójdę za nim. Gdzie też mieszka zobaczę. I poszedł. Idzie śladem św. Józefa, aż doszedł do stajenki, która stała w polu. (...) U stóp złobu klęczy wół i osiel! Bydłatka ciepłym swoim oddechem ogrzewają leżącą Dziecinę. (...) Zimno Dziecinie – szepcze z żalem w sercu. Otwiera swoją torbę pasterską, wyjmując z niej biały, miękki kożuszek owczy i przykrywa nóżki Dzieciątka Jezus. Matka Boża dziękuje pasterzowi, otula Jezuska ciepłym kożuskiem, a pasterz z radości rozpląkał się. Wraca uradowany do swojej trzody. Spogląda na owieczki życzliwie. Gładzi po grzbiecie swojego owczarka. Dobry i mądry z ciebie psina – poznałeś świętego, gdy ja nieczuły i zły kazałem ci gryźć – mówi z żalem pasterz. A sąsiedzi mówili: Ktoś odmienił serce nieużytego – taki teraz łaskawy³.

W dalszej wędrówce po ziemi przyszedł Pan Jezus z Piotrem i Pawłem do złodzieja na noc. Złodziej z żoną przyjął ich życzliwie tylko biedał, że nie będzie mógł ich ugościć bo niczego nie ma. Wtedy Pan Jezus kazał św. Piotrowi wyłożyć wszystkie pieniądze jakie ma w kieszeni. Okazała się, że ma ich tyle, że na stole się nie zmieszczą. Św. Piotr przeliczył je z Panem Jezusem i schował do kieszeni a garść dał złodziejowi na zakupienie żywności. Złodziej wrócił wkrótce z zapasami i zaczęła się uczta. W czasie uczty dowiedział się Pan Jezus od złodzieja, że z tego żyje co ukradnie, a czasem jak mu się nie powiedzie to musi żona głodować. W nocy żona namawiała męża do zamordowania podróżnych i ograbienia ich. Mąż obiecał wykonać. Tymczasem Pan Jezus znając ich myśli spuścił

² B. Gustawicz, *O ludzie poddukłańskim w ogólności, a Iwoniczanach w szczególności*, „Lud”, t. 6, 1900, s. 252–257.

³ S. Posadzowa, *Dziecię Jezus. Legendy*, Poznań 1948, s. 20–22.

na nich twardy sen a sam z apostołami poszedł dalej. Uszli może 200 m. a tu za nimi pędzi złodziej z kołem. To żona namówiła go żeby dopędził ich i wykonał zbrodnię pod grozą opuszczenia go w razie niewykonania jej polecenia. Pan Jezus każe św. Piotrowi dotknąć jego nóg jednorocznym leszczynowym prętem i złodziej zamienił się w konia. Dziwią się apostołowie i czekają co będzie dalej. A tu Pan Jezus każe św. Piotrowi siadać na niego i jechać. Ociąga się św. Piotr bo koń mały bo to przecież z człowieka, ale jak Pan Jezus kazał to musi. Usiadł św. Piotr a tu mu się nogi włóczą po ziemi, poci się biedaczysko ale jedzie. Przyjechali do lasu a tu jakiś gospodarz lamentuje, że fura z drzewem ugrzęzła mu w częsańwisku i cztery konie nie mogą jej wyciągnąć. Pan Jezus kazał św. Piotrowi zaprząć swego konia i ten momentalnie wyciągnął furę. Gospodarz chciał tego konia kupić ale Pan Jezus wypożyczył mu tylko na 1 rok, pod warunkiem, że będzie go używał do największych ciężarów, karmił tylko słomą i wodą i nie będzie podkurwał i zapłaci za każdy dzień jednego dukata. Po roku odebrał Pan Jezus konia i pieniądze i udał się z apostołami do domu złodzieja. Tam wypuścił konia w kapustę a sam wszedł do chaty. Baba nie poznała ich oczywiście, skarżyła się, że mąż już cały rok już jest poza domem i nie daje żadnego znaku o sobie. Zobaczywszy konia w kapuście schwytała go stłukła i ledwo żywego zamknęła go w stajni. Za radą Pana Jezusa chciała go wypuścić, konia już nie było tylko mąż ledwo trzymający się na nogach tak pobity. Po wyjaśnieniu całej sprawy Pan Jezus rzekł: masz nauczkę nie kradnij cudzego mienia bo ono ciężko zapracowane sam się przekonałeś o tem i nie słuchaj żadnej baby choćby to była twoja żona bo ona cię tylko do złego dowiedzie. Te cięgi, któreś dostał od własnej żony to mało żeś jej słuchał. Tu masz pieniądze przez siebie zarobione. Pan Jezus dał mu 365 dukatów, które otrzymał za konia – i wiedz, że pracą łatwiej dojdiesz do bogactwa niżli kradzieżą⁴.

Czesław Hernas, analizując źródła folklorystyki, zwraca uwagę, że od XVI wieku wyodrębnia się w Kościele nurt reformistyczny, którego celem są między innymi podjęte powszechnie próby misji wiejskich, których nasilenie przypada na drugą połowę wieku XVII i wiek XVIII. Szło o to, aby przybliżyć ludowi prawdy wiary. W efekcie dokonała się wzajemna adaptacja tekstów ludowych i kościelnych, przy czym, aby używany przez misjonarzy język był dla chłopów zrozumiały, zasadą stało się takie jego używanie, aby stosować kod wypowiedzi obowiązujący w kulturze ludowej (co oczywiście jest w zgodzie z typem kultury zorientowanym na wyrażenie). W ten sposób *czołowym przedmiotem kultu stało się nie Trójca święta, ale Pan Jezus i Matka Boska, wyobrażeni jako dobry pan wędrujący po świecie, zwykle z „Pietropawłem”, dla dorywczych interwencji, i jako dobra paniątka ujmująca się za ludem*⁵. Wyobrażenia Jezusa Chrystusa oparte są na regule ciągłych analogii do życia chłopskiego. Nadto obok paraleli losu Jezusa Chrystusa i losu chłopów – nędzarza stosowana jest paralela macierzyństwa Marii i chłopki. W ten przede wszystkim sposób rozwija się *pastorałka*, gdzie w *ewangelicznej opowieści o losie świętej Rodziny tkwią zalążkowe analogie do losów rodziny chłopskiej. Apokryf średniowieczny rozwijał je i w tym właśnie duchu upowszechniał, ale pastorałka ludowa rezygnuje w tym względzie z bogactwa narracji na rzecz wyrazistości jednej paraleli: ubożego macierzyństwa*⁶. Analiza XVI- i XVII-wiecznych kazań wykazuje, iż sporą popularnością cieszyły się tematy ubóstwa Jezusa Chrystusa i ludzi ubogich. Kaznodzieje nauczali, że Jezus Chrystus wskazywał na umiłowanie ubóstwa i ubogich⁷.

Misjonarze, ewangelizując, korzystają z kodu typowego dla wypowiedzi w kulturze ludowej (chodzi o zrozumiałość wypowiedzi). Do zbiorowej pamięci chłopów wchodziły teksty, które mają swoje źródło

⁴ D. Blin-Olbert, *Trzy legendy z Zubeńska*, „Materiały Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku”, nr 33, 1996, s. 79.

⁵ C. Hernas, *W kalinowym lesie. U źródeł folklorystyki polskiej*, t 1, Warszawa 1965, s. 108.

⁶ Tamże, s. 121.

⁷ Zob. J. Związek, *Rzeczywistość historyczna w kazaniach*, Częstochowa 2009, s. 392–419.

w misjach ewangelizacyjnych, tak więc poniekąd kulturowo obce. Ponieważ jest to proces długotrwały, nie mamy tutaj do czynienia z sytuacją eksplozji kulturowej (jaka ujawniła się w chwili wprowadzania chrześcijaństwa w Polsce, we wczesnym średniowieczu). Z tego właśnie powodu w ramach systemu wyobrażeń ludowych anektowane są teksty najbardziej temu systemowi pokrewne i przekładalne na jego język⁸. Przejawia się to w tendencji do standaryzacji i w ujawniających się mechanizmach samoopisu⁹. W naszym konkretnym wypadku mamy powszechną zasadę budowania analogii pomiędzy przekazami ewangelicznymi a życiem chłopca¹⁰, a teksty te w ten sam sposób opisują rzeczywistość ewangeliczną, co i świat chłopca (tym samym uaktywniają się mechanizmy samoopisu).

Zwróćmy także uwagę, że średniowieczna sztuka z pewnymi oporami przewycięża niechęć kultury judejskiej do realistycznych antropomorficznych przedstawień Boga, który początkowo ukrywał się za symbolami. Ponadto, jak zauważył Umberto Eco, analizując sztukę średniowieczną: *Pierwotne chrześcijaństwo ukryło zasady wiary pod postacią symboli; uczyniło to przez ostrożność, aby przedstawiając na przykład Zbawiciela pod postacią ryby, dzięki kryptografii uciec od prześladowań. Takie postępowanie otworzyło możliwości do wyobraźni i dydaktyki, które okazały się idealnie przydatne dla człowieka średniowiecznego. O ile początkowo łatwo było prostaczkom przemienić w obrazy te prawdy, które byli w stanie pojąć, z czasem i sami twórcy doktryny – teologowie i mistrzowie – stopniowo zaczynają tłumaczyć na obrazy pojęcia, których zwykły człowiek nie mógłby zrozumieć, gdyby przedstawić mu je za pomocą sformułowań teologicznych*¹¹. Tendencja ta powoduje jednocześnie, że rozróżnienie pomiędzy symbolizmem a alegoryzmem staje się niejasne. Jezus Chrystus w pierwszych wiekach chrześcijaństwa bywał najczęściej przedstawiany pod postacią baranka, który trzyma krzyż lub chorągiew – symbol zmartwychwstania. Już w średniowieczu jest przedstawiany na wzór średniowiecznego monarchy, jako władca. Jest to typ Chrystusa Pantokratora. Jednak obok Boga – monarchy pojawia się typ Boga – człowieka, Chrystusa – pasterza i uczonego. Przejmuje on atrybuty przedstawiania Jezusa Chrystusa jako baranka, sprowadzając je do wizerunku Chrystusa jako człowieka, co powoduje także, że zanika wizerunek Dobrego Pasterza, pozostaje Chrystus nauczający. Od XII wieku rozwija się kult Chrystusa cierpiącego, co jest w ścisłym związku z wynoszeniem na pierwszy plan całego ludzkiego życia Jezusa Chrystusa. Jego egzystencja na ziemi zyskuje przede wszystkim wymiar ludzki¹². Widzimy więc, że paralelizm przedstawień Jezusa Chrystusa i człowieka ma swoją wielowiekową tradycję i służy zarówno celom egzegetycznym, jak i dydaktycznym.

Budowanie analogii pomiędzy ewangelicznymi dziejami Jezusa Chrystusa a życiem chłopca powoduje równocześnie, że jest On wraz z apostołami i Matką Boską¹³ przeciwstawiany tym osobom, które

⁸ J. Łotman, *Tekst w tekście*, „Literatura na Świecie”, nr 3 (164), 1985, s. 333–334.

⁹ Por. tenże, *Semiotyka filmu*, Warszawa 1983, s. 35.

¹⁰ Poza przytoczonymi wyżej analogiami zob. także: W. Kosiński, *Materyjały do etnografii Górali Beskidowych*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 7, 1883, s. 40–41; O. Kolberg, *Krakowskie*, [w:] *Dzieła wszystkie. Część IV*, t. 8, Wrocław–Poznań 1962, s. 92–93; tenże, *Lubelskie*, [w:] *Dzieła wszystkie. Część II*, t. 17, Wrocław–Poznań 1962, s. 205–206.

¹¹ U. Eco, *Sztuka i piękno w średniowieczu*, Kraków 1994, s. 86.

¹² J. Le Goff, *Kultura średniowiecznej Europy*, Warszawa 1994, 166–168.

¹³ Zob. W. Siarkowski, *Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc. Część druga*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 3, 1879, s. 23; S. Udziela, *Materiały etnograficzne zebrane z miasta Ropczyce i okolic*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 10, 1886, s. 102.

spotyka. Są to: gospodyni¹⁴, baba¹⁵, dziewczka¹⁶, panna¹⁷, biedna wdowa¹⁸, parobek¹⁹, chłop²⁰, młynarz²¹, zbój wraz z jego rodziną²², żydzi²³, Rusin²⁴, złodziej²⁵, rozbójnicy²⁶, człowiek²⁷, czy też po prostu ludzie²⁸. W przeciwstawieniu Jezusa Chrystusa i ludzi uderzające jest to, że osoby, które On spotyka, określane są nazwami ogólnymi (np. chłop, baba, ludzie). Jezus Chrystus zwraca się tym samym nie do jednostki, lecz do zbiorowości wszystkich chrześcijan. To ważne spostrzeżenie może mieć swoje źródło w średnio-wiecznych exemplach, które zachowały podobną strukturę przekazu, gdyż były elementem kazania²⁹, tak więc komunikatem kierowanym do zbiorowości. Poza tym pamiętajmy, że jednostka w kulturze ludowej, tak jak w średniowiecznej, była traktowana podejrzanie. Sama modlitwa zbiorowa miała również daleko większą wagę³⁰. Komunikacja na linii Jezus Chrystus – ludzie jest porozumieniem pomiędzy tym, co jednostkowe, a tym, co grupowe. Zdarzenia jednostkowe nabierają tutaj charakteru szablonu lub wzoru, a tendencja do standaryzacji staje się powszechna.

Analogie pomiędzy życiem Jezusa Chrystusa a ubogiego chłopca są bardzo widoczne w odniesieniu do rozmów toczonych z napotkanymi ludźmi, rozmów, w których Jezus Chrystus mówi gwarą. Wyglądem zaś przypomina wędrownego dziada:

Jednego razu szedł Pan Jezus ze św. Piotrem po świecie; obydwoj wyglądali jak staruszkowie. Właśnie mieli przechodzić rzeczkę, na której dziewczka położyła ławkę i prała bieliznę kijanką. „Puścisz nas”? mówi Pan Jezus – „Niech Bóg prowadzi!” odrzekła dziewczka, kładąc ławkę, aby po niej przeszli, – Pan Jezus przeszedł po ławce; ale świętemu Piotrowi jak zwyczajnie człowiekowi, zachciało się pożartować, i trącił laseczką piorącą dziewczynę. Ona – na widok starego zaczepnika – uderzyła go kijanką w nogę i mocno stłukła. Piotr tem obrażony, prosił Pana Jezusa o karę na zuchwałą dziewczkę. Pan Jezus nic nie odpowiedział, ale uczynił według woli Piotra i dopuścił, że po niej jakim czasie dziewczka ta, będąca

¹⁴ Zob. W. Siarkowski, *Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc Część druga...*, s. 23.

¹⁵ Zob. B. Gustawicz, *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 5, 1881, s. 157.

¹⁶ Zob. O. Kolberg, *Lubelskie [w:] Dzieła wszystkie. Część II*, t. 17..., s. 205–206.

¹⁷ Zob. B. Gustawicz, *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, 1881, s. 145–150.

¹⁸ Zob. W. Kosiński, *Materyjały do etnografii Górali Beskidowych...*, s. 40–41; B. Gustawicz, *O ludzie poddukłańskim w ogólności, a Iwoniczanach w szczególności. Część wtóra*, „Lud”, t. 7, 1901, s. 134.

¹⁹ Zob. O. Kolberg, *Krakowskie, [w:] Dzieła wszystkie. Część IV*, t. 8..., s. 92–93.

²⁰ Zob. W. Siarkowski, *Podania i legendy o zwierzętach, drzewach i roślinach*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 7, 1883, s. 108; S. Udziela, *Lud polski w powiecie Ropczyckim w Galicyi, Cz. III...*, s. 34.

²¹ Zob. B. Gustawicz, *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, 1881, s. 149–150; W. Siarkowski, *Podania i legendy o zwierzętach, drzewach i roślinach...*, s. 107–108.

²² Zob. O. Kolberg, *Krakowskie, [w:] Dzieła wszystkie. Część III*, t. 7, Wrocław–Poznań 1962, s. 17–19.

²³ Zob. B. Gustawicz, *O ludzie poddukłańskim...*, s. 134; O. Kolberg, *Poznańskie, [w:] Dzieła wszystkie. Część I*, t. 9, Wrocław–Poznań 1962, s. 9; B. Gustawicz, *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody. Cz. 2*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 6, 1882, s. 259.

²⁴ Zob. D. Holody, *Mały przyczyniek do wierzeń i podań ludowych o zwierzętach i roślinach*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 6, 1882, s. 319.

²⁵ Zob. D. Blin–Olbert, *Trzy legendy z Zubeńska...*, s. 79; W. Siarkowski, *Podania i legendy o zwierzętach, drzewach i roślinach...*, s. 108.

²⁶ Zob. W. Siarkowski, *Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Pińczowa, Cz. I*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, 1885, t. 9, s. 41.

²⁷ Zob. B. Gustawicz, *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, 1881, ..., s. 143.

²⁸ Zob. B. Gustawicz, *O ludzie poddukłańskim...*, s. 133.

²⁹ Por. A. Guriewicz, *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy*, Warszawa 1997, s. 25.

³⁰ Por. L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa 1986, s. 207.

w służbie u gospodarza, ze służącym parobkiem poszła do złej okazji. Ten parobek z nią się nie ożenił, tylko z inną bogatą, ona zaś z żalem wydawszy na świat synaczka, w połogu umarła. Synaczek zmarł, w sieroctwie swoim chował się u ludzi. Gdy wyrósł na parobka, służył za stokata u jednego pana. Pan ten miał trzynaście krów, które pasał ów parobek na pastwisku. Jednego razu pan przypatrując się krowom, że dobrze wyglądały, pyta się parobka: „Powiedz mi, co chcesz abym ci dał, bo mi bydełko starannie utrzymujesz”. – „Ej, mój Panie”, odpowiedział chłopak, „nic nie żądam teraz; tylko potem, jak te trzynaście krów razem się pobiorą i będą miały jednego dnia trzynaście jednakich cieliczek, wtedy daj mi pan one cieliczki”. Pan się jeno rozśmiał, mówiąc: „Dobrze, kiedy tak; daruję ci naprzód te cieliczki”. Niedługim czasem wszystkie trzynaście krów ocieleły się istotnie o jednej godzinie i miały trzynaście zupełnie jednakich cieliczek. Pan dotrzymał słowa i trzynaście cieliczek parobkowi temu darował. Mając własne bydełko, parobek nie służył już więcej nikomu, tylko, ożeniwszy się dobrze, gospodarzył na małym kawałku ze swoją kobietą. Przy chatupie mieli mały pasternik, na którym pasali trzynaście krów jednakich, i radowali się swoim dobytkiem. Trzeba, że znów z dalekiej podróży idzie święty Piotr z Panem Jezusem. Chłop, którego święty Piotr poznał, że był synem złośliwej dziewczki, siedział z żoną na przykopie. Święty Piotr pyta go się: „Czyje to są te krowy?” – „Najprzód Boskie, a potem moje” odrzekł chłop. Święty Piotr prosi Pana Jezusa, aby zaraza zniszczyła bydełko chłopca. Pan Jezus nic nie mówiąc uczynił zadość jego woli; wszystkie trzynaście krówek w jednej godzinie zmiotła zaraza. Stroskani ludzie długo opamiętać się nie mogli; ale na inny rok urodziło im się nadzwyczaj piękne żyto. Znowu idzie święty Piotr z Panem Jezusem jakoby dwaj dziadkowie. – Święty Piotr widząc u chłopca piękne żyto, prosi Pana Jezusa, żeby spuścił grad dla zniszczenia tego żyta. Pan Jezus zaspokoił życzenie Piotra, i grad wyttuk żyto, że tylko słoma pozostała z niedojrziałem ziarnem na ziemię zwałona. Święty Piotr prosi i chce iść w dalszą drogę; ale Pan Jezus powiada: „Musimy wracać tą drogą, jakąśmy przyszli”. Święty Piotr nie był z woli Pana Jezusa kontent, bo uczuł w sobie głód wielki. Tymczasem chłop z babą, upiekli z wyttuczonego żyta placek w popiele i siedząc w progu, zajadali go ze łzami w oczach. Gdy już byli blisko chatupy tych ludzi, święty Piotr mówi do Pana Jezusa: „Nauczycielu muszę zjeść chociaż kruszynę placka, bo mi pachnie” i stanąwszy przed nimi jako dziadek żebrze jałmużny. Chłop podał placek świętemu Piotrowi, który chciwie jedząc, udławił się nim tak, że omal się na śmierć nie zakrzuszył. Pan Jezus uderzył w kark Piotra, że oddać musiał połknięty kawałek. Dopieroż pojąwszy go w dalszą drogę powiada: „Piotrze, Piotrze, tyle lat upłynęło, a ty śmiesz pomstować jeszcze, jakobyś nie wiedział o tem, że zemsta zabija duszę człowieka”. „Nauczycielu daruj”, zawołał wzruszony Piotr, „jestem ukarany”. Pan Jezus odpuścił winy Piotrowi dla jego zasług, a nieszczęśliwym ludziom wynagrodził poniesione straty, że żyli długo ciesząc się odtąd bez przeszkody uczciwie zapracowanym mieniem³¹.

Byli ludzie, co zawsze naprzeciwko Pana Boga robili. Jeden z takich zbereźników był młynarz, co chciał na despekt zrobić Panu Jezusowi, kiedy z świętym Pietrem chodził przebrany za dziadka po świecie. On młynarz, widząc Boską osobę, zbliżającą się raziczku jednego do młyna, wziął czempredziej do garści kożuch, wyrócił kudły na nim, ogarnął się w to odziwadło, wypadł na świat i jak szalony rzucił się Panu Jezusowi pod nogi, tarzając się po ziemi. Boska osoba wejrzawszy na onego bezbożnika, rzekła: „Do lasa Misiu, do lasa! Będziesz kmyzga (niezgrabijaszem) w kudły odzianym i po ziemi tarzając się będziesz”. Od tego mielnika–niedźwiedzia, pochodzą terażniejsze niedźwiałki i na pamiątkę, że z człowieka pochodzą, to jak przyjdzie jadwent ssą łapy przez cztery tygodnie a nic innego nie jedzą³².

³¹ O. Kolberg, *Krakowskie*, [w:] *Dzieła wszystkie*. Część IV, t. 8..., s. 92–93.

³² W. Siarkowski, *Podania i legendy o zwierzętach, drzewach i roślinach...*, s. 106–119.

*Szedł raz Pan Jezus ze św. Piotrem po ziemi, jako biedni dziadkowie i dostali od pewnej gospodyni podptomyk, /.../*³³.

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 niedyskursywny. 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*³⁴. Wędrowny dziad cieszył się ogromną popularnością, jego przybycie do wsi stanowiło nie lada sensację. Po przybyciu do chałupy, odmówieniu modlitwy i odśpiewaniu pieśni dziad rozpoczynał gawędę o tym, co się dzieje w okolicy i na szerokim świecie. W razie potrzeby był lekarzem, doradcą i wychowawcą. Ze strony władzy świeckiej wędrowni dziadowie byli traktowani jako specjalna i uprzywilejowana grupa ludzi gościńca, ich bowiem nie dotyczyły takie zakazy poruszania się, jakie obowiązywały włóczęgów i żebraków. *We własnym mniemaniu oraz w przekonaniu społeczności wiejskiej był on (wędrowny dziad – przyp. J. E.) osobą duchowną i z tej racji godną poszanowania, pełnił rolę łącznika między kościołem a wsią. W odczuciu ludu należało mu się wsparcie za świadczone usługi, nie uchodził więc dziad wędrowny za żebraka w potocznym tego słowa rozumieniu*³⁵. Postać, pod jaką w lokalnym mikrokosmosie jest obecny Jezus Chrystus, wydaje się być doskonale skorelowana z wiejskimi realiami. Tym samym, po raz kolejny ujawnia się antropocentryczny charakter tych wyobrażeń³⁶.

Regułą spotkań Jezusa Chrystusa z ludźmi jest to, że się nie przedstawia, a niekiedy wręcz przez całe lata czeka aż zostanie rozpoznany. Ludzie wędrowni³⁷ to osoby bez określonego statusu, osoby niepewne. Mogą to być zbójcy, złodzieje, podpalacze podający się za pielgrzymów, wędrowni dziadowie i żebracy. Wydaje się więc, iż wyobrażenia dotyczące ludzi wędrownych tłumaczą ich ambiwalentny charakter, a co za tym idzie – trudność rozpoznania, kto się kryje pod „maską wędrownego dziada”. Sytuacja, kiedy Jezus Chrystus pozwala dostrzec w sobie Syna Bożego, jest także

³³ S. Udziela, *Opowiadania ludowe ze Starego Sącza*, „Wisła”, 1895, t. 9, s. 103.

³⁴ J. St. Bystron, *Kultura ludowa*, Warszawa 1947, s. 104.

³⁵ S. Nyrkowski, *Śladami wędrownych pieśniarzy*, [w:] *Karnawał dziadowski*, Warszawa 1973, s. 20.

³⁶ Wyobrażenia te pozostają w ścisłym związku z wyobrażeniem chrześcijanina jako wędrowca i pielgrzyma w drodze do swej właściwej ojczyzny, którą jest niebo. Chrześcijanin jest *homo viator* w życiu doczesnym. Pamiętajmy także, że Jezus Chrystus (oraz każdy chrześcijanin), rodząc się, „przychodzi” na ten świat, aby po ziemskiej wędrówce dojść do Królestwa Niebieskiego, por. A. Wieczorkiewicz, *Wędrowcy fikcyjnych światów. Pielgrzym, rycerz i włóczęga*, Gdańsk 1996, s. 49. Wyobrażenie to ma swój średniowieczny rodowód. Człowiek – podróżny w nieustającej wędrówce, jaką jest ziemskie życie – „przelotna chwila w jego przeznaczeniu – w którego trakcie zmierza, w zależności od swych postępów, ku życiu lub ku śmierci wiecznej”, to pierwsza i najbardziej znana koncepcja człowieka średniowiecza. Druga oparta jest na postępowaniu mającym charakter pokuty, gdyż właśnie w pokucie dostrzega się środek do zapewnienia sobie zbawienia wiecznego, zob. J. Le Goff, *Człowiek średniowiecza*, [w:] *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, Warszawa–Gdańsk 1996, s. 16–18. M. Zowczak w książce *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław 2000, omawiając ludowe wyobrażenia Jezusa Chrystusa, podejmuje równoległe wątki przenikania się postaci starca i żebrzącego dziada oraz Boga–Ojca i Jezusa Chrystusa, tamże, s. 49–56, 304–323. Autorka akcentuje, iż w wyobrażeniach wędrującego Jezusa Chrystusa dominuje obraz dziadka (nie dziada). Prowadzona analiza odsyła do traktowania tych wyobrażeń jako symbolicznych kontaminacji właściwych dla myślenia ludowego, a także do rozważenia kwestii czaso–przestrzennych. Z punktu widzenia natomiast struktury tych wyobrażeń, w systemie kultury mają one podobny charakter i nawiązują do tzw. kategorii swojego – obcego, zob. J. Łotman, B. Uspienski, „Odszczepienie” i „odszczępienie” jako pozycje społeczno–psychologiczne w kulturze rosyjskiej – na materiale z epoki przedpiotrowskiej („swoje” i „obce” w historii kultury rosyjskiej), [w:] *Semiotyka dziejów Rosji*, Łódź 1993, s. 62–77. Niemniej subtelna różnicę, na jaką wskazuje autorka, warto zapamiętać.

³⁷ Szerzej na ten temat zob. B. Baranowski, *Ludzie gościńca w XVII – XVIII w.*, Łódź 1986.

sytuacją, kiedy ingeruje w rzeczywistość. Jest to czas, kiedy ludzie, których spotyka, dostrzegają za ludzką stroną Jezusa Chrystusa Jego stronę boską. Ta boskość „ujawnia się” w relacjach z ludźmi³⁸. Porządkując te relacje, zauważamy, iż odnoszą się one do czterech wymiarów:

1. opieki;
2. kary;
3. nagrody;
4. cudu.

Opieka Syna Bożego może być rozumiana jako gwarant porządku świata. Jej celem 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 to nieuchronną konfrontację tych dwóch mocy, których ośrodkiem staje się popełniony czyn – grzech. Jak pisze Piotr Kowalski: *Utrata zdolności rozpoznawania dobrego i złego, „pogubienie się”, „zbląkanie” 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 i „przyciółek” który dany człowiekowi żywioł (tego co za granicą ludzkiego świata) zdobył w jego domenę³⁹. Grzech powoduje zapomnienie praw, którymi rządzi się zbiorowość. Może mieć to nieobliczalne konsekwencje, przede wszystkim jednak burzy porządek i powoduje zepchnięcie człowieka w kierunku chaosu, stanu „nienaturalnego”, w którym człowiek może przebywać jedynie okresowo. Przypomnienie „prawdy” implikuje powrót do świata uosabiającego dobro, z tego powodu boska ingerencja wydaje się być konieczna. 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. Zwróćmy uwagę, jakiego rodzaju są to kary.*

Żydzi chcieli spróbować, czy to P. Jezus wie wszystko to, co oni robią. Jak P. Jezus przyszedł do Jeruzalem, wsadzili oni ciotkę swoją z dziećmi pod koryto i pytali sie: Co tam? A P. Jezus odpowiada: Co? Świnia z prosiętami – A żydzi w śmiech, że nie zgad i chcą mu pokazać, co tam je; lecz do koryta, podnoszą, a tu świnia stara z prosiętami. I dlatego to teraz żydzi świń nie jedzą⁴⁰.

Wsadzili żydzi świnię pod koryto i powiadają do Pana Jezusa, „kieś taki prorok, to powiedz co tu jest pod korytem”? „Świnia z prosiętami” pedział P. Jezus. „No jak wis”? godajom żydzi. Oni tu odkrywajom, a tu akurat świnia z prosiętami⁴¹.

Panna jedna, chcąc przestraszyć Jezusa, wlaźła na most. Kiedy Jezus wszedł na niego, ona z pod mostu zawołała: „Kuku, Kuku!” Chrystus rzekł: „Bądź taką.” I od tego czasu kukaćwka lata sama, nie mając pary, a gdy jajko zniesie, przez wstyd nie wysiaduje ich, lecz podrzuca w gniazdo innych ptaków⁴².

³⁸ Por. B. Taranowicz, *Stereotyp Pana Jezusa w polszczyźnie ludowej*, „Polska Sztuka Ludowa”, 1989, nr 4 (207), s. 213–215.

³⁹ P. Kowalski, *Prośba do Pana Boga, rzecz o gestach wotywnych*, Wrocław 1994, s. 171.

⁴⁰ B. Gustawicz, *O ludzie podduklańskim...*, s. 134.

⁴¹ S. Ciszewski, *Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim. Część II*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 11, 1887, s. 39.

⁴² A. Petrow, *Lud ziemi Dobrzyńskiej, jego charakter, mowa, zwyczaj, obrzędy, pieśni, przysłowia, zagadki, itp.*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 2, 1878, s. 130.

Szedł raz Pan Jezus ze św. Piotrem. Zobaczył ich chłop, a nie wiedząc co to za jedni chciał ich nastraszyć, mlaźł więc pod most, wdziawszy na się kozuch przewrócony do góry kudłami. Gdy go św. Piotr ujrzał przeląkł się i powiada do Pana Jezusa : „Panie ja się boję iść, bo coś stoi”. Wtenczas Pan Jezus zawołał na chłopca : „Idź ty do lasu, niedźwiedziu”, a wtej chwili zamienił się chłop w niedźwiedzia⁴³.

Był jeden chłop złodziej, co się to nazywa, a robić mu się nie chciało. Ni w domu, ni w polu nic się przed nim ostać nie mogło, bo zaraz wszystko smykał. Raz uwidział piękną w cudzym ogrodzie kapustę, dawaj (dalejże) za nią; a tu zdaleka w harszcu siedzi zaczajony Pan Jezus i obserwuje, co to chłopisko robić będzie. On chłop wyrywa a wyrywa główki i kładzie do worka. Pan Jezus wtedy wychylił z harszcu najświętszą swą główkę, i jak nie krzyknie: „A do stajni koniu, do stajni”! Tak on chłop wnetki w konia zamienił się i za karę, że mu się wpierw robić nie chciało, musi teraz wraz z innymi końmi ciężko pracować⁴⁴.

Kara, która spotyka niedowiarków, ludzi leniwych, złodziei, a w szerszym sensie popełniających grzech, jest w gruncie rzeczy bardzo podobna. Są oni zamienieni w zwierzęta, tym samym wykluczani ze zbiorowości ludzkiej, skazani na wieczne wygnanie ze świata ludzi. Pamiętajmy, że w średniowieczu kara banicji była prawie równoznaczna z karą śmierci. Życie ludzi średniowiecza, a także chłopów, wyobraźniowo jest możliwe tylko w ramach struktur pokrewieństwa i wspólnoty lokalnej⁴⁵. Tak więc w istocie kara za popełnione grzechy jest bardzo surowa. Grzech powoduje zepchnięcie poza świat, w którym żyje człowiek. W kulturze nastawionej na wyrażenie jest bardzo silne dążenie do zamykania się we własnych granicach i do odgraniczania się od wszystkiego, co jest jej przeciwstawne. Tendencja ta owocuje utożsamianiem sfery niekultury z antykulturą⁴⁶. W myśl tych założeń każde działanie, które jest przeciwstawne regułom tej kultury, powinno być jednocześnie lokowane w sferze niekultury, niejako poza sferą kultury. Osoba, która popełnia grzech, jest tym samym skazana na ulokowanie jej poza strukturami ludzkiej egzystencji, czyli poza strukturami pokrewieństwa i wspólnoty lokalnej.

Punktem kulminacyjnym kary za grzechy jest cud, którego efektem jest powołanie do życia szeregu zwierząt: oprócz wspomnianego niedźwiedzia, świni, kukułki i konia, także wszy⁴⁷, bociana⁴⁸, skowronka⁴⁹, pszczoły⁵⁰, flądry⁵¹, ryby⁵², a spośród roślin między innymi: kaliny⁵³ i grzybów⁵⁴. Powołanie do życia

⁴³ S. Udziela, *Materiały etnograficzne zebrane z miasta Ropczyc i okolic...*, s. 102.

⁴⁴ W. Siarkowski, *Podania i legendy o zwierzętach, drzewach i roślinach...*, s. 108.

⁴⁵ Por. J. Le Goff, *Świat średniowiecznej wyobraźni*, Warszawa 1997, s. 102.

⁴⁶ Zob. J. Łotman, B. Uspienski, *O semiotycznym mechanizmie kultury*, [w:] *Semiotyka kultury*, wybór i opracowanie E. Janus, M. R. Mayenowa, Warszawa 1975, s. 188–190.

⁴⁷ Zob. B. Gustawicz, *O ludzie poddukłańskim...*, s. 133.

⁴⁸ Zob. W. Siarkowski, *Podania i legendy o zwierzętach, drzewach i roślinach...*, s. 111–112.

⁴⁹ Zob. tamże, s. 115.

⁵⁰ Zob. B. Gustawicz, *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, 1881, s. 157.

⁵¹ Zob. J. Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. 2, Wrocław 1963, s. 186.

⁵² Zob. W. Kosiński, *Materyjały do etnografii Górali Beskidowych...*, s. 36–37.

⁵³ Zob. W. Siarkowski, *Podania i legendy o zwierzętach, drzewach i roślinach...*, s. 118.

⁵⁴ Na temat legend o powstaniu grzybów zob. M. Marczyk, *Legendy o powstaniu grzybów, a opowieści kosmogoniczne*, „Literatura Ludowa”, nr 2 (XXIX), 1995, s. 35–42. Interesujące jest to, że legendy o powstaniu grzybów i ryb wykazują strukturalne podobieństwo do słowiańskiego mitu kosmogonicznego.

zwierząt może być także efektem rywalizacji Jezusa Chrystusa z szatanem. Objawia się to cudowną zamianą stworzonych przez złego ducha myszy w kota⁵⁵ lub w nietoperza⁵⁶.

Ze szczególnego rodzaju grzechem i cudem mamy do czynienia podczas bezczeszczenia hostii. O tego rodzaju praktyki posądzani byli żydzi, czyli ludzie, którym w kulturze ludowej przypisany był status obcości⁵⁷. Obcy mają status ambiwalentny, natomiast jako ci, którzy przychodzą ze sfery antykultury, są najbliżsi grzesznym czynom, co jest – jak już zauważyliśmy – dobrze widoczne także w przypadku czynów popełnionych przez młynarza (znane jest silnie akcentowane miejsce młynarza w demonologii ludowej), Rusina, złodzieja (także rozbójników):

*/.../ Kobieta pewna chrześcijanka namówiona i przekupiona przez żydów rabinów, duchem diabelskim podburzona, którzy się przekonać chcieli, czy rzeczywiście w Sakramencie pod postacią chleba utajone jest żywe ciało Chrystusa Pana wykradła /.../ trzy hostie /.../ hostie owe żydom wydała. Ci ukrywszy się w sklepieniu podziemnym kamienicy Świdów, trzy hostie rzucili na stół /.../ i kłuc je nożami poczełi, a krew przenajświętsza trysnęła i obryzgała słupi ściany całego csklepu. Żydówka jedna, przytomna temu kłuciu hostyi, oddawna ślepotą dotknięta, odzyskawszy nagle wzrok, cud ten nagle po mieści rozgłaszać zaczęła. Żydzi widząc, że ta ich niegodziwa robota już do wiadomości wielu przychodzi /.../ rzucali hostie w ogień, w studnię i w kloakę, a one wychodziły zawsze białe i nienaruszone /.../*⁵⁸.

Droga do cudów czynionych przez Jezusa Chrystusa nie prowadzi jedynie poprzez grzech popełniony przez spotkanych ludzi. Bardzo istotnym wątkiem okazuje się być cud, który jest nagrodą za gościnę. Pomnażane jest bydło, zboże lub pieniądze⁵⁹. Jednak – co typowe – cuda mają bardzo praktyczne znaczenie. Jezus Chrystus jawi nam się w wielkim skrócie jako dobry potężny protektor i sprawiedliwy sędzia, który karze zazwyczaj wygnaniem ze społeczności za niegodziwe występki i nagradza w praktyczny sposób za chwalebne czyny. Cud polega w istocie na przeobrażeniu tego, co nieużyteczne bądź szkodliwe, w to, co pomocne lub nieszkodliwe. Można jednak śmiało powiedzieć, że praktyczność czynionych przez Jezusa Chrystusa cudów jest wręcz Jego cechą charakterystyczną.

Problem cudu przedstawia się nieco odmiennie w tych przekazach, w których ład ukazany jest jako dopiero tworzony, innymi słowy – kiedy uzasadnia się system nakazów i zakazów. Są to sytuacje „początku”, które tłumaczą, dlaczego świat ma określoną konstrukcję.

Kiedy Pan Jezus żył na świecie, to kluski (kłosy) u zboża nie były tak małe jak teraz, ale całe żdźbło, 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 i napijma się wody. Dobrze mój synu, odrzekła Matka Boska. Weszli, a tu gospodyni piekła podpłomyk (placek), wtem dziecko opaskudzone i całe

⁵⁵ Zob. B. Gustawicz, *Podania, przesady, gadki...*, s. 149.

⁵⁶ Zob. tamże, s. 150.

⁵⁷ Na temat wyobrażeń żyda zob. A. Cała, *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Warszawa 2005. W wyobrażeniach dotyczących Jezusa Chrystusa żydzi są postrzegani raczej jako grupa religijna, a nie etniczna.

⁵⁸ O. Kolberg, *Poznańskie*, [w:] *Dziela wszystkie*. Część I, t. 9, s. 9.

⁵⁹ Zob. B. Gustawicz, *O ludzie poddukłańskim...*, s. 252–257; S. Udziela, *Lud polski w powiecie Ropczyckim w Galicyi...*, s. 34; W. Kosiński, *Materyjały do etnografii Górali Beskidowych...*, s. 40–41; O. Kolberg, *Krakowskie*, [w:] *Dziela wszystkie*. Część IV, t. 8, s. 92–93.

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 kłosów, jak wpierw było⁶⁰.

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 człowiekowi⁶¹.

W takich sytuacjach Jezus Chrystus jest prawodawcą, świat terazniejszy jest przez Niego uświęcony, bo jest pamiątką zdarzeń, które miały miejsce. W tym sensie Jezus Chrystus jest obecny w pamięci o tych wydarzeniach. Przedstawiany jest w apokryfach ludowych przede wszystkim jako współobecny wśród ludzi. Nawet po zmartwychwstaniu ukazywany jest jako chłop, niekiedy wręcz jako oracz, który idzie za pługiem⁶². Ojciec Jacek Salij zauważa: *Wieśniakowi np. nie starczyła świadomość, że przystępując do orki naśladuje św. Izydora Oracza, wolał czuć się naśladowcą samego Pana Jezusa i w tym celu tworzy mit o złotym płużku, za którym sam Pan Jezus chodzi, a Najświętsza Paniienka śniadanko nosi*⁶³. Bożena Taranowicz, autorka analizy stereotypu Jezusa Chrystusa w polszczyźnie ludowej, nazywa takie wyobrażenie *obrazem Jezusa Wielkiego Kmiecia*⁶⁴. We wspomnianych analizach zgodnie powtarzany jest wątek naśladowania Jezusa Chrystusa przez chłopą. W parze z motywem naśladowania idzie wyobrażenie o nieusuwalnej i ciągłej obecności Jezusa Chrystusa w naszym ziemskim świecie. Warto tutaj także dodać dygresję o kaznodziei ojcu Andrzeju Gołdonowskim, autorze dzieła o św. Izydorzcie i krótkich nauk dla ludności wiejskiej. Zakłada on, iż ludność wiejska jest głęboko wierząca, a Bóg jest dla niej „najwyższym Panem i Gospodarzem” całego świata, który wszystko widzi i jest sędzią sprawiedliwym. Kto natomiast takiej wiary nie posiada i nie przepełnia go bojaźń Boża, jest człowiekiem nierozumnym⁶⁵.

Jezus Chrystus ustanawia porządek tego świata: każe dziecku Ewy chodzić, ono protestuje, od tego czasu matki muszą nosić niemowlęta⁶⁶. Pyta o drogę kobiety, ona mu nie odpowiada, odpowiedzi udziela chłop, przerywając pracę, stąd kobieta jest zawsze zajęta, chłop zaś mimo pracy zawsze ma czas⁶⁷. Idącemu na Golgotę Jezusowi szewc wygraża zydłem, noga się odłamuje, odtąd stołki mają po trzy nogi⁶⁸. Koń, który nie chce przenieść przez rzekę Jezusa Chrystusa i powiada, iż jeszcze się nie najadł, ukarany zostaje wiecznym głodem, a wół, który udziela pomocy, nie musi bezustannie jeść⁶⁹. Skowronek i wróbel

⁶⁰ W. Siarkowski, *Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc Część druga*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, 1879..., s. 23.

⁶¹ Tenże, *Podania i legendy o zwierzętach, drzewach i roślinach...*, s. 118.

⁶² Zob. F. Kotula, *Hej, leluja czyli o wygasających starodawnych pieśniach kolędniczych w Rzeszowskim*, Warszawa 1970, s. 285.

⁶³ J. Salij, *Teologia ludowa Bożego Narodzenia*, „Znak”, nr 11 (221), 1972, s. 1527.

⁶⁴ B. Taranowicz, *Stereotyp Pana Jezusa w polszczyźnie ludowej...*, s. 214.

⁶⁵ J. Związek, *Rzeczywistość historyczna w kazaniach...*, s. 598.

⁶⁶ Zob. J. Świętek, *Z nad Wisłoka, rysy etnograficzne ze wsi Białobrzegi w pow. łańcuckim*, „Lud”, t. 8, 1902, s. 252–253.

⁶⁷ Zob. I. Piątkowska, *Astronomja, kosmogonja i meteorologja ludowa. Przyczyunki*, „Wisła”, t. XIV, 1900, s. 468.

⁶⁸ Zob. S. Cercha, *Przebieczany, wieś w powiecie wielickim*, „Materyjały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne”, t. 4, 1900, s. 193.

⁶⁹ Zob. S. Ciszewski, *Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim. Część II*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 11, 1887, s. 38; W. Siarkowski, *Podania i legendy o zwierzętach, drzewach i roślinach...*, s. 108; B. Gustawicz, *Podania, przesady, gadki...*, s. 135.

szydzą na Golgocie z Jezusa Chrystusa, stąd ich głosy pobrzmiwają szyderstwem⁷⁰. Nakazuje św. Piotrowi zastosować bluszcz w cierpieniach, odtąd roślina ta ma właściwości lecznicze⁷¹. Osika nie chce osłonić św. Rodziny podczas ucieczki do Egiptu, dlatego jej liście drżą nieustannie, a po latach wiesz się na niej Judasz. Schronienia św. Rodziny udziela leszczyna, dzięki czemu nie biją w nią pioruny⁷². Brzoza wita Jezusa Chrystusa ruchem ręki, a topola stoi nieruchomo, stąd gałęzie pierwszej są wiotkie, a drugiej nie⁷³. Daje chłopu cep, wcześniej bowiem ziarno wystraszano z kłosów kozuchami⁷⁴. Krzywonos chce wyciągnąć gwoździe z krzyża i uwolnić Pana Jezusa, przy tej daremnej pracy wykrzywił sobie dziób i to mu zostało na pamiątkę⁷⁵. Pisanki mają swój początek w ofiarowaniu ich przez Matkę Boską Piłatowi, aby ten cofnął wyrok na Jezusa Chrystusa, lub w cudownym zaczerwienieniu się jaj niesionych przez niewiastę, która oświadczyła, iż uwierzy w zmartwychwstanie, gdy jaja zmieniają swoją barwę⁷⁶. Mleczna Droga to gościniec prowadzący do Rzymu. Drogą tą szedł P. Jezus, wstępując do nieba, a aniołowie prowadzili Matkę Boską⁷⁷. Komety mają dodane od Pana Jezusa ogony, którymi za grzechy ludzkie smagają i biją po świecie, przepowiadają plagi, wojny, pomory bydła i nieurodzaje⁷⁸. Na niebie są także gwiazdy zwane Babami, które powstały z kobiet tak zajętych rozmową, że nie miały czasu odpowiedzieć Jezusowi Chrystusowi, gdy zapytał je o drogę⁷⁹.

Świat terażniejszy jest kontynuacją i następstwem tych zdarzeń, które miały miejsce. Przeszłość służy terażniejszości i uzasadnia ją. Również to, że Jezus Chrystus o wszystkim wie, wszystko słyszy i widzi, jest w związku z jego bezustanną obecnością nie tylko w czasie doczesnym, lecz i w strukturach bezczasowych, gdzie nie ma wydarzeń późniejszych i wcześniejszych. Tym samym ziemską czasowość i ulotność jest przeciwstawiana niebiańskiej wieczności⁸⁰, nie przeciwstawiając się ciągłości życia człowieka.

Obecność Jezusa Chrystusa jest ciągła i zarazem konieczna, w sposób najbardziej oczywisty wyrażają to kapliczki lub Boże Męki, które są wyrazem oddania się w opiekę. Strzegły one wejścia do wsi⁸¹, chroniły więc zbiorowość, dom i rodzinę. To miejsca, które w kulturze ludowej wyrażają zarówno bezpieczne i nieusuwalne zadomowienie, jak i bezustanną obecność Jezusa Chrystusa.

W szerszym sensie topos obecności strukturyzuje świat, odzwierciedla światopogląd uczestnika kultury ludowej. Jest narzędziem poznania i myślenia mitycznego o otaczającej rzeczywistości.

⁷⁰ Zob. W. Siarkowski, *Podania i legendy o zwierzętach, drzewach i roślinach...*, s. 115.

⁷¹ Zob. B. Gustawicz, *Podania, przesady, gadki...*, s. 259.

⁷² Zob. W. Siarkowski, *Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 2, 1878, s. 242.

⁷³ Zob. tenże, *Podania i legendy o zwierzętach, drzewach i roślinach...*, s. 117.

⁷⁴ Zob. J. Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa...*, s. 190.

⁷⁵ Zob. B. Gustawicz, *Podania, przesady, gadki...*, s. 142.

⁷⁶ Zob. A. Fischer, *Uzupełnienia Dähnhardta*, „Lud”, t. 15, 1909, s. 337.

⁷⁷ Zob. B. Gustawicz, *O ludzie podduklańskim...*, s. 66.

⁷⁸ Zob. O. Kolberg, *Krakowskie*, [w:] *Dzieła wszystkie. Część III*, t. 7..., s. 33.

⁷⁹ Zob. I. Piątkowska, *Astronomja, kosmogonja i meteorologja ludowa...*, s. 468.

⁸⁰ Por. J. Łotman, *Dwa teksty semiologiczne*, „Teksty”, nr 3 (9), 1974, s. 95.

⁸¹ Por. P. Kowalski, *Gościniec, drogi rozstajne i peregrinatio vitae*, „Literatura Ludowa”, nr 4–5, t. 39, 1995, s. 118.

TOPOS PONOWNEJ JEDNOŚCI

Wyobrażenia Jezusa Chrystusa charakteryzuje ambiwalencja, która jest cechą sacrum. Jezus Chrystus ma naturę boską i ludzką. Jest sędzią sprawiedliwym, a czyni to, karząc i nagradzając. Znajduje się w przestrzeni zarówno swojskiej, jak i obcej, jest zarówno teraz, jak i w wieczności. Wyliczanie to można by zapewne kontynuować. Dwoistość tych wyobrażeń została dostrzeżona nie tylko przez semiotyków i strukturalistów. Joanna i Ryszard Tomicki, analizując ludową wizję świata i człowieka, zauważają, że kosmos w mitach ludowych ma wyraźną trójstopniową budowę; najwyższą częścią jest niebo, które zamieszkuje Bóg, najniższą piekło, gdzie przebywa diabeł, natomiast ziemia jest strefą środkową, gdzie pierwiastki dobra i zła są zmieszane. *Wszystko, co istnieje w środkowej strefie kosmosu, jest niejednorodne. Dwoistość to podstawowy warunek funkcjonowania świata oraz trwania życia*¹. Jezus Chrystus, pojawiając się więc na ziemi, przybywa do miejsca, które charakteryzuje dwoistość. W interpretacjach Tomickich odnajdziemy echo myśli M. Eliadego, który pisze: *Powiedzmy od razu, że religijne doświadczenie niejednorodności przestrzeni to pradoświadczenie, które można przyrównać do „ustanowienia świata”. (...) Gdy sacrum przejawia się za pośrednictwem jakiegokolwiek hierofanii, dochodzi nie tylko do przerwania jednorodności przestrzennej, ale także do objawienia się rzeczywistości absolutnej, która przeciwstawia się nierzeczywistości bezkresnego obszaru, rozpościerającego się wkoło*².

Powróćmy jednak do inspiracji semiotycznych. Władysław Panas, komentując szkice ojca Pawła Florenskiego, zawarte w tomie *Ikonostas*, stwierdza za nim, że pierwotna sytuacja raju jest sytuacją jedności i pełni. *Jedność istoty i zjawiska, wyobrażenia i wyglądu stanowi podstawę sytuacji rajskiej (...)*³. Zróznicowanie świata, uznane dzisiaj powszechnie za podstawę semiotyczności, pojawiło się wraz z grzechem pierworodnym, wraz z upadkiem. Harmonia staje się wówczas dysharmonią, a podział świata objawia się w widoczny sposób jako różnica pomiędzy dobrem a złem. *Mechanizm grzechu jawi się jako analogiczny do mechanizmu znaku. I grzech, i znak opierają się na zasadzie reprezentowania i zastępowania. Autor Ikonostasu mówi, iż grzech to maska i pozór rzeczywistości. To samo da się powiedzieć o znaku*⁴. Daleko już dzisiaj jesteśmy od bezznakowej presemiotyki rajskiej, w której wszystko jest tożsame z sobą, jednofunkcyjne i jednoznaczne. Rajska presemiotyka nie jest jednak bezpowrotną przeszłością, powraca ona bowiem bezustannie właśnie na polu religii. Florenski i komentujący go Panas za najlepszy przykład podają właśnie Jezusa Chrystusa *jako Słowo Wcielone, najdoskonalszy łącznik nieba i ziemi, Boga i człowieka. To także święci, męczennicy, mistycy, czasami artyści, czasami*

¹ J. Tomicka, R. Tomicki, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa 1975, s. 53.

² M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Łódź 1974, s. 49–50.

³ W. Panas, *W kręgu metody semiotycznej*, Lublin 1991, s. 141.

⁴ Tamże, s. 140.

„galernicy wrażliwości”. Są to fakty presemiotyczne zaświadczejące o jedności i pełni, ukazujące drogę do ponownego scalenia⁵.

Wskażmy także na kulturowe źródła wyobrażeń pełni świata. Clive Staples Lewis w *Odrzuconym obrazie*, oprowadzając nas po modelu średniowiecznego świata i jego antycznych źródłach, daje przykład Apulejusza – autora *Metamorfoz albo złotego osła* oraz *O bogu Sokratesa*. Apulejusz przedstawia dwie zasady spotykane później w średniowiecznych wyobrażeniach świata. Pierwsza to nazywana przez Lewisa zasada triady, odnajdywana u Platona, a polegająca na przekonaniu, że nie jest możliwe, aby dwie rzeczy połączyły się bez trzeciej, dlatego koniecznym jest jakiś węzeł, który je łączy. Drugą zasadą jest zasada pełni, która z kolei odwołuje się do przekonania o konieczności zapełnienia przez jakieś istoty pasa powietrza pomiędzy eterem a ziemią. *Wszelchświat musi być całkowicie wyzyskany* – stwierdza komentujący go Lewis⁶. Pełnia Apulejusza to zasada doskonałości świata, żaden region świata nie może pozostać pusty, aby zachowana była jego harmonia. Kulturowy sens pełni niesie ze sobą podwójne znaczenie: jedności i doskonałości.

Topika ponownej jedności objawia się w ramach takich wyobrażeń, które nawiązują do sytuacji rajszej, gdzie panuje pełnia i doskonałość. Pojawienie się Jezusa Chrystusa powoduje, że wokół Niego zanika dualizm, a dwoistość łączy się w nieopozycyjną jedność. Jest to widoczne zaraz po narodzeniu Dzieciątka Jezus.

Pewnego dnia ujrzały ptaszki aniołka. Zstąpił do szopy, czule ją oglądał, a spojrzawszy na pusty, kamienny żłób, pokłonił się z wielką czcią. Ptaszki patrzą, dziwią się. „Mile ptaszki – mówi anioł – w tej szopie ubogiej zamieszka Pan nasz. W tym żłobie spocznie Syn Boży, który z nieba zjeździe na ziemię”. (...) A wtem budzą się, bo w szopie, zwykle ciemnej nawet w jasny dzień, teraz, w nocy jasność wielka, jakby słońce w nią wstąpiło. A w żłobie leży Najświętsze Dzieciątko Jezus w jasności wielkiej⁷.

Podczas ucieczki do Jerozolimy Maryja, Józef, Jezus staneli w lesie, i mieli być przez zbójców zabici; zbój ujrzał trzy księżycy na niebie i puścił ich wolność. Wypadło im później nocować w chacie tegoż zbójcy, który miał żonę i dziecko. Żona zbójcy się turbowwała, bo jej mały synek był okryty trądem, Matka Boska kazała go skąpać i sama świętą rączką polatała w kąpielce, że dziecku trąd zeszedł z ciała. Później przyniesiono innej wody i Pan Jezus się kąpał. Tę kąpielkę Pana Jezusa zachowała żona zbójcy, której syn dorósłszy począł ludzi zabijać, lecz był w pierwszym uczynku złapany i na krzyżu przybity obok Pana Jezusa. Z tej zaś kąpeli w ogródku polanej, wyrosły zioła aromatyczne, i z nich trzy Maryje robiły maście do namaszczenia ciała Jezusowego⁸.

Kiedy Pan Jezus był jeszcze w latach dziecięcych barwił się z jinsami chłopcami. Robili sobie ptasecki malucie z gliny, ale ty, co Pan Jezus zrobił, uleciały na skrzydłach do góry, a drugie chłopców ulecieć nie kciały⁹.

Żołnierze stojący na straży, przygląda się Dzieciątku. Cóż ono robi na tej łacie – mówi zadziwiony. Barwi się z pszczołami? A Dzieciątko wyciąga rączki do kielicha lilii, na którym przysiadła pszczołka. Pszczoła co podniesie skrzydełka, by fruwać w górę, to opada na kielich; tak jest obciążona słodkim sokiem, że skrzydełka nie mogą unieść ciężaru. Dzieciątko zbliża do niej rączką, a pszczoła siada na otwartej dłoni

⁵ Tamże, s. 142.

⁶ C. Staples Lewis, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, Kraków 1995, s. 51.

⁷ S. Posadzowa, *Dzieci Jezus. Legendy*, Poznań 1948, s. 7–9.

⁸ O. Kolberg, *Krakowskie*, [w:] *Dzieła wszystkie. Część III*, t. 7, Wrocław–Poznań 1962, s. 19.

⁹ W. Kosiński, *Materyjały do etnografii Górali Beskidowych*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 7, 1883, s. 41.

dziecka. Nie ucieka. Nie żądli. Dzieciątko, trzymając pszczołkę na dłoni, biegnie ku pobliskiej skale, w której szczelinie rój pszczół się gnieździ i tu ostrożnie puszcza strudzonego owada. Pszczoła sfruwa z dłoni Dzieciątka i kryje się w otworze ula. Chłopczyk powraca na łąkę i szuka ociężonych i strudzonych pszczołek, by je ratować. A żołnierz myśli: Dziwne to dziecko, jakże dobre ma serce! Widać pszczoły, że pszczoły jego dobroć poznały, bo ani się boją, ani mu krzywdy nie czynią¹⁰.

Matka Boska, słysząc ryk lwa w pobliżu, zatrwożona biegnie w głąb puszczy – szuka Jezusa. Ujrzała swego Synka „igrającego” ze lwem. Przerażona stanęła w trwodze wielkiej. Ale, – owieczki skubią trawę – bezpieczne spokojne. Osiołek stoi przy Dzieciątku, a Jezusek z pieszczotą rozgarnia rączkami długą, piękną grzywę lwa, który cichy, spokojny leży u nóg swego Stwórcy Jezusa – Syna Bożego, zapatrzonego w Jego oblicze¹¹.

Nowonarodzone Dzieciątko Jezus ma szczególne zdolności do znoszenia przeciwności. W jego obecności światło wypiera mrok, ciężka choroba niepostrzeżenie zanika, to, co martwe, w cudowny sposób ożywa, pszczoły nie żądla, dzikie zwierzęta żyją w zgodzie. Tam, gdzie nie ma Jezusa Chrystusa, wszystko jest natomiast po staremu. Obserwujemy tutaj także bardzo charakterystyczne dla kultury ludowej przedstawianie kosmosu i całej przyrody na wzór żywego organizmu. Animatyzm przyrody nabiera zresztą wyraźnych cech antropomorficznych, zanika zatem podstawowa różnica pomiędzy światem martwym a żywym oraz zwierzęcym a ludzkim, wyraźnym tego dowodem są rozmowy Jezusa Chrystusa ze zwierzętami, np. ptakami, wołem, koniem itd. Przyroda jednocześnie żywo reaguje zwłaszcza na moralno-etyczne aspekty postępowania człowieka, a ujawnia się to przeważnie w obecności Jezusa Chrystusa¹². Ważne dla nas jest jednak to, że wyobrażenie świata dąży do pełni.

Kultura ludowa stworzyła kilka obrazów Dzieciątka Jezus, Dzieciątka szczególnego nie tylko z uwagi na fakt, że zachowuje się ono zaraz po urodzeniu jak dorosły, ale z uwagi na podejmowane przez Niego czynności. Ewa Nowina-Sroczyńska, analizując takie konstrukcje, zwraca uwagę na pięć obrazów Dzieciątka Jezus:

1. Kreatora, dawcę życia, który np. zmienia drewniane lub gliniane ptaki w ptaki żywe, powołującego do istnienia przyrodę, np. źródła, jagody, drzewa, zwierzęta, bądź też tego, który zmienia dotychczasowe cechy zwierząt i roślin, np. paproć zaczyna mieć słodkie korzenie, a wcześniej miała gorzkie, osika bezustannie się trzęsie za to, że nie udzieliła św. Rodzinie schronienia w czasie ucieczki do Egiptu.
2. Władcy natury. Jest On podobny do najpiękniejszych kwiatów i najwdzięczniejszych ptaków, potrafi rozmawiać ze zwierzętami, chroni kwiaty.
3. Profety, który przewiduje los innych oraz zapowiada własną śmierć.
4. Mędrca, nauczającego i prowadzącego dysputy.

¹⁰ S. Posadzowa, *Dziecię Jezus. Legendy...*, s. 32.

¹¹ Tamże, s. 40.

¹² Zob. R. Tomicki, *Religijność ludowa*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1981, s. 31–32.

5. Uzdrowiciela, za sprawą którego uleczone¹³ zostaje trędowate dziecko zbója, które po latach okaże się tym lepszym łotrem, ukrzyżowanym na Golgocie¹⁴.

Podsumowując obrazy Dzieciątka Jezus w kulturze ludowej, autorka dodaje: *Jezusa, dziecko Boga, wyposażono w nadnaturalne właściwości. Spełniał rolę klasycznego mediatora między strefą transcendentną a światem realnym. Wierzenia ludowe umieszczały Dzieciątka zarówno w niebie, jak i pośród ludzi na ziemi. Spaceruje więc ze swą matką po Drodze Mlecznej aż pod sam tron Boga, ale także widywano go orzącego pola złotym pługiem zaprzężonym w cztery konie. Nie zawsze jednoznacznie przydawano mu wartości kreacyjne, niektóre z przekazów mówią jedynie o wstawianictwie do Boga Ojca, ostatecznej instancji sprawczej*¹⁵.

Jezus Chrystus nie tylko jest pośrednikiem pomiędzy ludźmi a Bogiem, światem ludzkim a zwierzęcym, życiem a śmiercią, chorobą a zdrowiem, terażniejszością a wiecznością, lecz także granice te burzy. Zauważmy bowiem, że jeśli poza rajem znak odwołuje się do znaku bezpośrednio go poprzedzającego, to w sytuacji rajskiej nie ma znaku poprzedzającego, a znakiem następnym jest ten sam znak, mamy tutaj doskonałą jedność. Jezus Chrystus jednocześnie podkreśla dwoistość i zarazem ją znosi. Dodajmy, iż obrazy Dzieciątka Jezus są równocześnie charakterystyczne dla tych wyobrażeń Jezusa Chrystusa, które dotyczą okresu dorosłego. Co więcej, wyobrażenia Jezusa Chrystusa są tak budowane, że w każdej chwili może być przedstawiany jako dziecko, dorosły, ukrzyżowany i zmartwychwstały, co jeszcze bardziej podkreśla jedność wyobrażeń o Nim. Ma to swój trwały związek z omawianymi strukturami czasowymi, które dążą do wieczności. Władysław Panas sugeruje, że podobnym tekstem kultury jest świątynia, a w szczególności prawosławny ikonostas, gdzie sensem jest dążenie do odsłaniania praobrazu, utożsamiania się z nim, połączenia w jednej przestrzeni tego, co dotychczas było rozbite na dwie zdecydowanie różne przestrzenie¹⁶. Przeżycie głębi jest niezwykle trudne do interpretacji, ponieważ jawi się jako wręcz niewyraźne. Wskazywał już na to Ludwik Stomma, który zauważa, że sam sensualizm, postrzegany jako projekcja

¹³ Znane są także inne przekazy mówiące o tym, jak Jezus Chrystus uleczył, np.: *Według pojęcia ludu naszego ziele św. Piotra (bluszczu ziemny – J. E.) ma korzeń krótki, „ugryziony”, bo mu św. Piotr ugryzł. Szedł raz Pan Jezus z św. Piotrem, którego coś z boku zabolalo. – „Panie mnie coś boli”, mówi św. Piotr do Pana Jezusa. „Wyrwij tę roślinę, zjedz kawałek korzenia, to cię przestanie boleć”, rzekł mu na to Pan Jezus. – Św. Piotr posłuchał i natychmiast ból go opuścił. Dlatego to ziele nazwał lud zielem św. Piotra (Łuzna), B. Gustawicz, *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody*. Cz. 2, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 6, 1882, s. 259. Ciekawego materiału na ten temat dostarczają także formuły od zażegnania chorób oraz wierzenia o charakterze magicznym: *Aby zostać dobrym majstrem i mieć wziętość u ludzi potrzeba pójść o północy w takie pole, gdzie się znajdzie boża męka i na niej przeciąć Panu Jezusowi nogi*, W. Siarkowski, *Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Pińczowa*, Cz. I, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 9, 1885, s. 41; *Kiedy kobieta w ciąży będąca boi się poronienia, to idzie do Bożej męki /krzyża/ i zmówiwszy trzy Zdrowaś i trzy Wierzę, pocaluje ją po trzykroć, a wtemczas poród będzie lekki*, O. Kolberg, *Kujawy*, [w:] *Dzieła wszystkie. Część III*, t. 3, Wrocław–Poznań 1962, s. 95;*

Zażegnwanie wścieklizny /Małogoszcz/

Śczęśliwa godzina była, Kiedy Panna Maria syna porodziła. Szło trzech braci rozbójników i rozbójną drogą, nadszedł ich sam pan Jezus: „Kaj wy rozbójnicy idziecie”? „Na Iwonią górę wścieklizny zażegnawać”. Idźcież ulamcie gałązkę cisową i welenki jarzącej, idźcież oświećcie, dopiero kropcie, zażegnajcie a nie swoją mocą, tylko Boską mocą, wszystkich świętych dopomoga. A ja też kropię, a ja też zęgam nie swoją mocą, tylko Boską mocą. Panie Boże dopomóż mi i wszyscy święci. Matko Boska Częstochowska i Piekarska dopomóż mi!

Zażegnwanie zastrzału /wariant z parafii Moskanów/

Szedł Pan Jezus z świętym Pietrem bez wodę,

Uscypił go postrzał w nogę.

Weś – zę ty święty Pietrze piasku i wody,

Zetrzyj postrzałowe jady,

Niech nie mają grzeszni ludzie ty N. N. przeszkody, W. Siarkowski, *Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc. Część druga*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 3, 1879, s. 53.

¹⁴ E. Nowina-Sroczyńska, *Przezroczyście ramiona ojca. Studium etnologiczne o magicznych dzieciach*, Łódź 1997, s. 55–56.

¹⁵ Tamże, s. 56.

¹⁶ W. Panas, *W kręgu metody semiotycznej...*, s. 146–147.

wyobrażeń pochodzących z *orbis exterior* w *orbis interior*, nie tłumaczy przeżycia głębi wyobrażeń religijnych¹⁷. Topika ponownej jedności korzysta z niewyraźności, aby budować wielkość Jezusa Chrystusa. Jest to sposób uświetnienia Jego osoby, powszechnie stosowany w średniowiecznych żywotach świętych¹⁸.

Z uwagi na zacieranie się granic w rajszych wyobrażeniach są one niekiedy kojarzone z ideą powrotu do chaosu, czasowego odradzania się, opartego na regułach świata odwróconego. Odrodzenie się jest czasowym powrotem na ziemię złotego wieku i wiąże się z przełomowymi momentami w życiu człowieka, społeczeństwa i przyrody. Uwagi powyższe nawiązują do teorii karnawału Michaiła Bachtina¹⁹, który zasadniczo wiąże karnawał z kulturą ludową, ze śmiechem i z groteską. Śmiech, podobnie jak czas karnawału, zaciera granice, przede wszystkim granice struktury społecznej. Humor pomieszany z powagą w odniesieniu do władców jest zauważony już przez Curtiusa w literaturze średniowiecznej²⁰, natomiast elementy groteski są silnie obecne w hagiografii²¹. Pomieszczenie elementów poważnych z komicznymi w obszarze sakralnym skłoniło Olgę Frajdenberg do postawienia tezy o wzajemnym związku aspektu parodystycznego i sakralnego w archaicznej, antycznej i średniowiecznej kulturze²². Łączenie elementów poważnych z groteskowymi bez trudu odnajdziemy w ludowych przekazach dotyczących Jezusa Chrystusa, a skupiają się one przede wszystkim na osobie św. Piotra. Przypatrzmy się kolejnym apokryfom ludowym.

*Piotrowi jak zwyczajnie człowiekowi, zachciało się pożartować, i trącił laseczką piorącą dziewczynę. Ona – na widok starego zaczepnika – uderzyła go kijanką w nogę i mocno stłukła*²³.

*Pan Jezus miał iś w daleką drogę, a zarazem z nim i św. Piotr, bo go nie kciał nigdzie uodstąpić. Ponieważ świętemu Pietrowi głód nieraz dał się we znaki, tak żeby głodu nie mrzyć, kupił se św. Piotr kiela plecionek, zeby się pokrzepić w drodze. (...) Św. Piotr na nieczęście zjad syćko, inok mu jedna plecionka zostajata i bał się bardzo, zeby z godu nie umar, bo jesse spory kasek drogi mieli iś. Dotychczas nie gadali do siebie nic; mog św. Piotr łactwo jeś kukiatki, ale kie rzyce przysli, ugieni się i pan Jezus wlaż piersy do wody, a św. Piotr za nim. Z początku pan Jezus nic nie mówił, inok sed, a św. Piotr za nim i jad se kukiatke, a ponieważ woda, kiedy brnyli po ni, wydawała selest, było to świętemu Pietrowi na rękę, bo se jad plecionke, a pan Jezus – jak on se myślał – nimóg uo tym nic wiedzieć; bo jesse św. Piotr nie widział jego cudów i nie wiedział, ze uon myśli ludzkie wie. Pan Jezus zaś wiedział uo syćkim i kiedy uon se tak jad na dobre, p. Jezus zacon się go pytać uo rozne rzeczy. Rozumie się, ze św. Piotr musiał mu uodpowiadać. Za kazdem więc razem, co się go p. Jezus zapytał, uon musiał z wielgiem zalem wyjmorwać z gęby kawatek plecionki i ciskać za siebie do wody, zeby p. Jezus uo tem nie wiedział, ze uon je, i nie pomówił go, ze jes skąpy. Ale p. Jezus wiedział dodrze uo tem, co św. Piotr robi i na tę pamiątkę z tych kawalków kukiatki, które św. Piotr do wody upuscał, stworzył p. Jezus ryby, które się wnet rozmnożyły*²⁴.

¹⁷ S. Ludwik, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa 1986, s. 228.

¹⁸ E. Curtius, *Literatura europejska a łacińskie średniowiecze*, Kraków 1997, s. 168.

¹⁹ Por. M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais'a i kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, Kraków 1975, s. 67.

²⁰ Por. E. Curtius, *Literatura europejska...*, s. 433–436.

²¹ Por. tamże, s. 436–441.

²² Cyt. za A. Guriewicz, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, Warszawa 1987, s. 273.

²³ O. Kolberg, *Krakowskie*, [w:] *Dziela wszystkie. Część IV*, t. 8, Wrocław–Poznań 1962, s. 92.

²⁴ W. Kosiński, *Materyjały do etnografii Górali Beskidowych...*, s. 36–37.

Jak powstały ryby?

Kiedy jesce pan Jezus chodzil po ziemi ze sw. Pietrem, kupil se sw. Piotr kukietek kiela. Pan Jezus mial is w daleka droge, a zarazem s nim i sw. Piotr, bo go nie kcial nigdzie uodstapic. Poniewaz swietemu Pietrowi god nieraz dal sie we znaki, tak zeby godu nie mrzyz, kupil se sw. Piotr kiela plecionek, zeby sie pokrzepic w drodze. Sli bardzo daleka droga, i w koncu wzieni i przysli ku jedynej rzyce. Sw. Piotr na niecencie zjad sycko, inok mu jedna plecionka zostajala i bal sie bardzo, zeby z godu nie umar, bo jesce spory kasek drogi mieli is. Dotychcas nie gadali do siebie nic; mog sw. Piotr lactwo jes kukialki, ale kie rzyce przysli, ugieni sie i pan Jezus wlas piersy do wody, a sw. Piotr za nim. Z pocatku pan Jezus nic nie mowil, inok sed, a sw. Piotr za nim i jad se kukiolke, a poniewaz woda, kiedy brnyli po ni, wydawala selest, bylo to swietemu Pietrowi na ruke, bo se jad plecionke, a pan Jezus – jak on se myslal – nimog uo tym nic wiedziec; bo jesce sw. Piotr nie widzial jego cudow i nie wiedzial, ze uon myśli ludzkie wie. Pan Jezus zas wiedzial uo syckim i kiedy uon se tak jad na dobre, p. Jezus zacon sie go pytac uo rozne rzecy. Rozumie sie, ze sw. Piotr musial mu uodpowiadać. Za kazdem wiec razem, co sie go p. Jezus zapytal, uon musial z wielgiem zalem wyjmowac z gęby kawalek plecionki i ciskać za siebie do wody, zeby p. Jezus uo tem nie wiedzial, ze uon je, i nie pomowil go, ze jes skapy. Ale p. Jezus wiedzial dodrze uo tem, co sw. Piotr robi i na tę pamiatke z tych kawalkow kukiolki, które sw. Piotr do wody upuscal, stworzyl p. Jezus ryby, które sie wnet rozmnozyly²⁵.

I byly gody w Kanie galilejskiej, dzie to P. Jezus z wody zrobial wino i ptacy wszyscy byli, najedli sie i napieli. A sowa napozni przyleciata. Ano dali ji tam poploczyn, pozmiatali ze stotow. Zjadla het, tej do tańca. Isze ptaki juz tańcowaly i pomęczyly sie. Jakiś mocny sęmpisko ucieszal sie, ze świezja do tańca dostanie i wzion sowe. Ale sowisko sie obzarło, tej purr purr! Ptaki sie zarwstydzily; tej na sowe; goń, dziób; ledwie uciekla, boby ja byly zabity. Ale i tak ja kiedy moze zabija, bo od tego czasu ja wszystkie ptaki przesladuja²⁶.

Podczas analizy apokryfów ludowych Anna Woźniak zwraca uwagę, że kontaminacje wątków i posługiwanie się humorem z ambiwalencją, którą on za sobą pociąga, są najpowszechniejszymi formami transformacji treści apokryficznej²⁷. Jednocześnie z uwagi na ambiwalencję zarówno śmiechu, jak i groteski, są one nie do przyjęcia w traktatach teologicznych, gdyż traktaty te nie zmierzają do celów parodystycznych.

Komiczność wielu poczynań św. Piotra była oczywiście dostrzeżona przez etnografów, a tłumaczona miejscem, jakie on zajmuje. Św. Piotr sytuuje się bowiem w strefie przejściowej pomiędzy światem boskim a światem ludzkim²⁸. Ambiwalencja świętego jest podkreślona w tym wypadku przez komiczne sytuacje, w jakie św. Piotr się ciągle wikła. Zastanawiające jest w tym świetle, że Jezus Chrystus w taki sposób nie jest przedstawiany. Oczywiście istnieje wiele żartów, gdy w kontekście występuje osoba Jezusa Chrystusa, jednak sama humorystyczna sytuacja nie odnosi się bezpośrednio do Niego, co możemy zaobserwować w poniższym przykładzie:

Wiecie, że każdy ministrant to buks! Co ci wyprawiają, to sie ani w glowie nie zmiesci. Barwili sie roz starymi odpadkami ze skóry. No, a mieli za zadanie wyczyścić na polysk wszystkie te świętości

²⁵ Tamże, s. 35–37.

²⁶ B. Gustawicz, *O ludzie poddukłańskim w ogólności, a Iwoniczanach w szczególności. Część wtóra*, „Lud”, t. 7, 1901, s. 138.

²⁷ A. E. Woźniak, *Podanie i legenda. Z badań nad rosyjską prozą ludową*, Lublin 1988, s. 127.

²⁸ A. Wiczorek, *Komizm św. Piotra*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 2 (217), 1992, s. 47.

w kościele, bo to było przed odpustem. No i jak tak do siebie tymi krążkami ze skóry strzelali, to weszli farorz do zakrystii. No, mogliście wtedy widzieć tych buksli! Prędko wciepli te zabawki pod ławka, pod komoda, a jeden nie wiedział, co z tym zrobić i wciepł kasek skóry do kielicha. Teroz w odpust, uroczyscie, orkiestra gra, ludzie śpiewają, kadzidła tyle, no, jak to w odpust. No i wszyscy idą do komunii. Zeflik też poszedł. Z kościoła wyszedł jednak markotny, nic nie pedzioł, ino gębą ruszoł przez całą drogę. Ledwo do dom wlażł, powiada. Wiesz ty co Mariko? Ten Pan Jezus to musi być pierońsko stary, no ci padom, był taki twardy, żech go dopiero przed samym domem złyk²⁹.

W średniowieczu jeden z poważniejszych ideologicznych sporów dotyczył odpowiedzi na pytanie, czy Jezus Chrystus się śmiał. Spór był wynikiem dwóch różnych postaw, jakie w średniowieczu zajmowano wobec śmiechu. Po pierwsze, istniała tradycja odziedziczona po ojcach Kościoła greckiego, rozpowszechniona na romańskim Zachodzie, gdzie śmiech był potępiony. Śmiech bowiem wykrzywia rysy twarzy i upodabnia człowieka do zwierzęcia, charakterystyczny jest dla istoty upadłej i grzesznej. Zatem śmiech sam w sobie musiał być grzechem. Po drugie, tradycja pochodząca przede wszystkim od Arystotelesa podkreślała, że śmiech jest cechą właściwą człowiekowi, zwierzę nie potrafi się śmiać, nic zatem złego w samym śmiechu³⁰. Ambiwalentność śmiechu nie pozwalała na jednoznaczną odpowiedź na pytanie, czy Jezus Chrystus się śmiał. Nie ma jednak wątpliwości, że w apokryfach ludowych Jezus Chrystus ma poczucie humoru³¹. Śmiech natomiast zaczyna być łagodniej traktowany od przełomu XII/XIII wieku, lecz dopiero od końca XIV wieku miasta zaczynają pobrzmiwać karnawałowym śmiechem, który – co ciekawe – graniczy z umartwianiem się w okresie postu. Jacques Le Goff to zacieranie się granicy pomiędzy elementami poważnymi i komicznymi nazywa „wojną postu z karnawałem” i komentuje jako symbol sprzeczności kultury społeczeństwa średniowiecznego³². Bachtin z kolei jest skłonny strefę śmiechu traktować jako strefę kontaktu, w której to, co sprzeczne, łączy się³³.

Z uwagi na powyższe można mieć wątpliwość, czy według ludowych wyobrażeń Jezusa Chrystusa przebywanie w rajskiej jedności nawiązuje do idei powrotu do chaosu i czasowego odradzania się, opartego na regułach świata odwróconego. W moim przekonaniu, zdecydowanie nie. Raj bowiem ma ścisłą strukturę, jest doskonale uporządkowany, chaos natomiast charakteryzuje się brakiem jakiegokolwiek struktury i z tego powodu mogą tam występować obok siebie pomieszane elementy. Chaos nie znosi przeciwieństw, lecz jest przeciwieństwem ładu i może być utożsamiany ze sferą antykultury, sferą, w której człowiek może przebywać jedynie okresowo.

Sztuka i literatura jest oknem, przez które odbiorca komunikuje się ze światem sakralnym, gdzie łączy się przestrzeń widzialna z niewidzialną, które odbieramy jako jedność. Łotman wprowadza tutaj za Jurijem Knorozowem kategorię fascynacji³⁴. Fascynacja, zdaniem Władysława Panasa, który komentuje tę myśl, polega na obecności *w tekście szczególnych właściwości wpływających na recepcję. Fascynacja jawi się jako czynnik sprzyjający komunikacji bezpośredniej. Do szeregu fascynującego należy w ikonie*

²⁹ D. Simonides, *Jak stary był Pan Jezus?*, [w:] *Księga humoru ludowego*, red. D. Simonides, Warszawa 1981, s. 203.

³⁰ W świetny sposób dyskusję tę przedstawił na łamach powieści *Imię róży* Umberto Eco. Ukazał ją jako starcie się dwóch odmiennych racji, co ilustrowała rozmowa bibliotekarza Jorgego, potępiającego śmiech, z bratem Wilhelmem z Bascavilli, który zdradzał znajomość poglądów Arystotelesa, por. U. Eco, *Imię róży*, Warszawa 1991, s. 152–156; zob. także, J. Le Goff, *Czy Chrystus się śmiał?*, „Nowa Res Publica”, nr 1 (52), 1993, s. 17–18.

³¹ Por. W. Siarkowski, *Podania i legendy o zwierzętach, drzewach i roślinach*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 7, 1883, s. 107.

³² J. Le Goff, *Czy Chrystus się śmiał...*, s. 18.

³³ M. Bachtin, *Problemy literatury i estetyki*, Warszawa 1982, s. 592.

³⁴ J. Łotman, *Sztuka kanoniczna jako paradoks informacyjny*, „Literatura”, nr 45 (195), 1975, 3.

jej regularność, rytmiczność zasad konstrukcyjnych. Słowem kanoniczność. Stałość zasad i sensów przygłusza informację, a wydobywa rytm. Fascynacyjny rytm stanowi podstawę obrzędu, liturgii i wspólnoty³⁵. Fascynacja polega na wpatrzeniu się i na kontemplacji, w takich właśnie warunkach zanikają wyraźne podziały, a świat dąży do pełni. Jednak należy dodać, że jest to komunikacja nadawcy z samym sobą i dopiero taka wewnętrzna aktywizacja umożliwi komunikowanie się bezpośrednio z rajskim wyobrażeniem³⁶. Podążanie w kierunku pełni jest jednocześnie wyjściem ze świata przepojonego dualizmem.

Ludowe wyobrażenia Jezusa Chrystusa kładą wyraźny nacisk na dążenie poza doczesne struktury, do jedności, którą utraciliśmy, jedności, która zatracza wszelkie ograniczenia. I bynajmniej nie podważa to tożsamości tych wyobrażeń, a nawet je wzmacnia, budując przekonanie, że w każdej sytuacji dążymy do owej ponownej jedności. Zapewne zwrócenie się w kierunku ponownej jedności, i tym samym w kierunku własnego wnętrza, zbliża nas do tajemnicy, którą jesteśmy otoczeni i którą chcemy poznać, którą nosimy w sobie od zawsze.

Rekonstrukcje ludowych wyobrażeń Jezusa Chrystusa ukazane z perspektywy trzech toposów: drogi, obecności i ponownej jedności, stanowią na tyle istotną ich część, że przybliżają obraz całości tych wyobrażeń w kulturze ludowej.

Kolejna część pracy jest poświęcona próbie udzielenia odpowiedzi na pytanie, czy ludowa topika wyobrażeń Jezusa Chrystusa ujawnia się i jest wciąż obecna w dzisiejszych wyobrażeniach dotyczących Jego osoby. Pytanie to było wywołane chęcią przypatrzenia się, czy bezustanne procesy tworzenia znaczenia, z jakimi mamy do czynienia w każdej kulturze – a zdaniem większości badaczy ujawniające się w szczególności w kulturze współczesnej, nastawionej na szybkie przekazywanie i szybkie przetwarzanie informacji – wpływają w istotny sposób na topikę wyobrażeń religijnych. Analizę tego problemu ukazuje na przykładzie *Misterium Męki Pańskiej* w Górcie Klasztornej (województwo wielkopolskie) i *Misterium Kalwaryjskiego* w Praszce (województwo opolskie). Obydwa misteria należą do mających stosunkowo „nową” metrykę. *Misterium* w Górcie Klasztornej zostało zainicjowane w 1984 roku, natomiast w Praszce – w 2006 roku.

³⁵ W. Panas, *W kręgu metody semiotycznej...*, s. 152.

³⁶ Tamże, s. 152.

ŚLADEM PRZYDROŻNYCH KRZYŻY I KAPLICZEK
NA ZIEMI WIELUŃSKIEJ.
ILUSTRACJE



Krzyż przydrożny w Białej, fot. 1988 r.



Krzyż przydrożny w Bieńcu, fot. 2007 r.



Krzyż przydrożny w Bieńcu, fot. 2014 r.



Krzyże na cmentarzu cholerycznym w Bobrownikach, fot. 2009 r.



Krzyż przydrożny w Bobrownikach, fot. 2011 r.



Krzyż przydrożny w Bojanowie, fot. 1989 r.



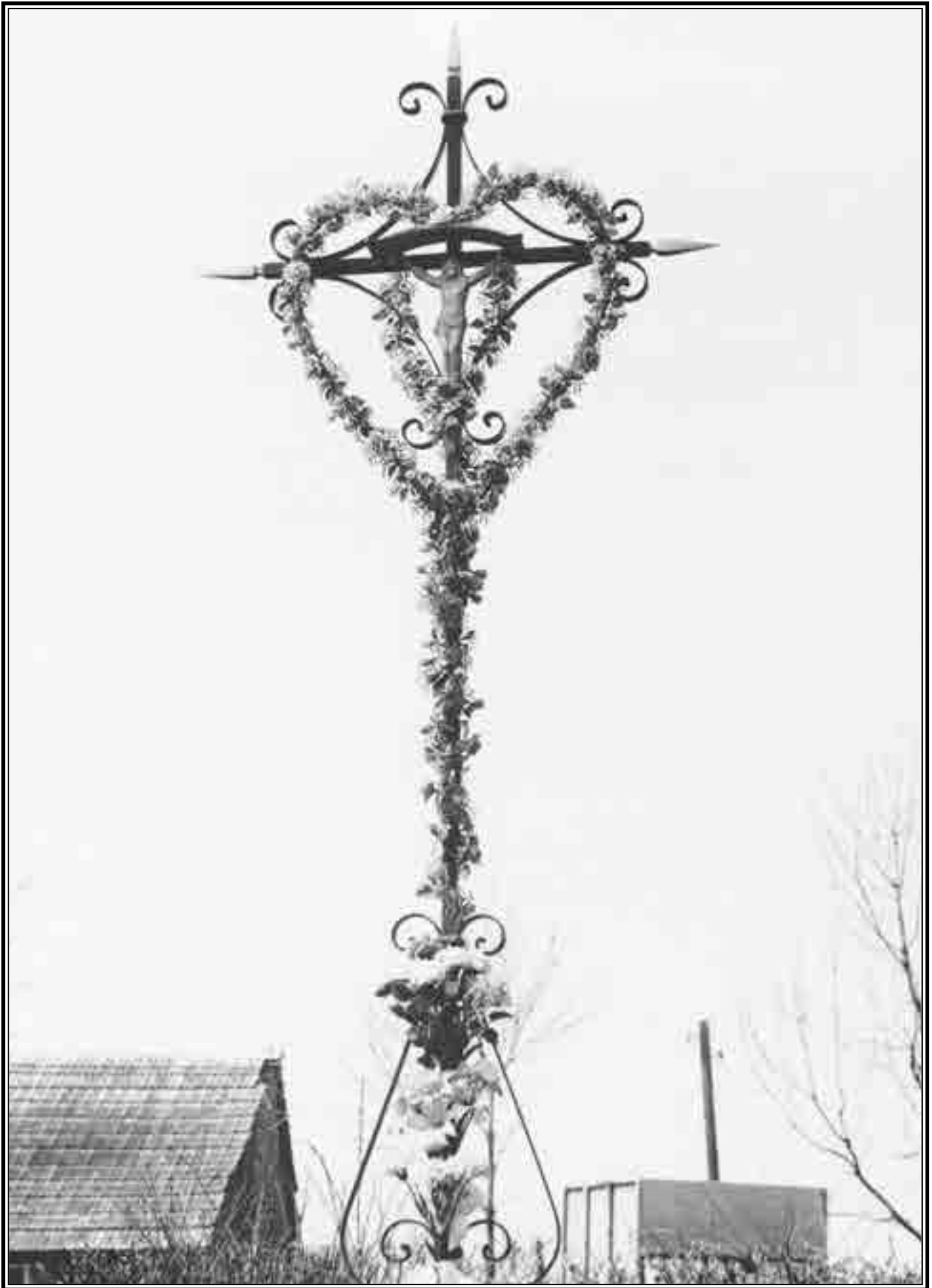
Krzyż przydrożny w Bolikowie, fot. 2002 r.



Kapliczka skrzynkowa w Bukowcach, fot. 2007 r.



Krzyż przydrożny w Bukowcach, fot. 2013 r.



Krzyż przydrożny w Czarnożyłach, fot. 1988 r.



Krzyż przydrożny w Hucie Czarnożyłskiej, fot. 1988 r.



Krzyż nagrobny na cmentarzu w Czarnożyłach, fot. 1988 r.



Krzyż nagrobny na cmentarzu w Czarnożyłach, fot. 1988 r.



Krzyż nagrobny na cmentarzu w Czarnożyłach, fot. 1988 r.



Krzyż nagrobny na cmentarzu w Czastarach, fot. 1990 r.



Krzyż przydrożny w Dąbrowie, fot. 1988 r.



Krzyż przydrożny w Dobrosławiu, fot. 2011 r.



Krzyż przydrożny w Dobrosławiu, fot. 2011 r.



Krzyż przydrożny w Dobroszynie, fot. 1988 r.



Krzyż przydrożny w Dobroszynie, fot. 1988 r.



Krzyż przydrożny w Drobnicach, fot. 1997 r.



Przydrożna kapliczka w Drobnicach, fot. 2009 r.



Krzyż przydrożny w Dymku, fot. 2001 r.



Krzyż przydrożny w Działach, fot. 1988 r.



Krzyż przydrożny w Gaszynie, fot. 1988 r.



Krzyż przydrożny w Górach Świątkowskich, fot. 2011 r.



Krzyż na mogile powstańców styczniowych w Grzybie, fot. 2011 r.



Krzyż przydrożny w Gwizdałkach, fot. 1988 r.



Krzyż przydrożny w Jackowskim, fot. 2002 r.



Krzyż przydrożny w Jajczakach, fot. 2015 r.



Krzyż przydrożny w Jajczakach, fot. 2015 r.



Krzyż w lesie, Jarzębie koło Bobrownik, fot. 2012 r.



Kapliczka skrzynkowa na drzewie w lesie w Kałużach, fot. 2002 r.



Kapliczka murowana w Kamionce Parceli, fot. 2015 r.



Kapliczka murowana w Kamionce, fot. 2015 r.



Krzyż przydrożny w Kamionce, fot. 2015 r.



Krzyż przydrożny w Kamionce, fot. 2015 r.



Krzyż przydrożny w Kątach Czarnożylskich, fot. 2011 r.



Kapliczka skrzynkowa przybita do drzewa w Kępowiznie, fot. 2009 r.



Krzyż na mogile powstańców styczniowych poległych w bitwie pod Kluskami, fot. 2007 r.



Kapliczka skrzynkowa przybita do drzewa w Konopnicy, fot. 2011 r.



Krzyż przydrożny w Krzeczowie, fot. 1997 r.



Krzyż przydrożny w Krzyworcece, fot. 2014 r.



Krzyż przydrożny w Krzyworzece, fot. 2014 r.



Krzyż przydrożny w Kurowie, fot. 1989 r.



Krzyż przydrożny w Kurowie, fot. 2009 r.



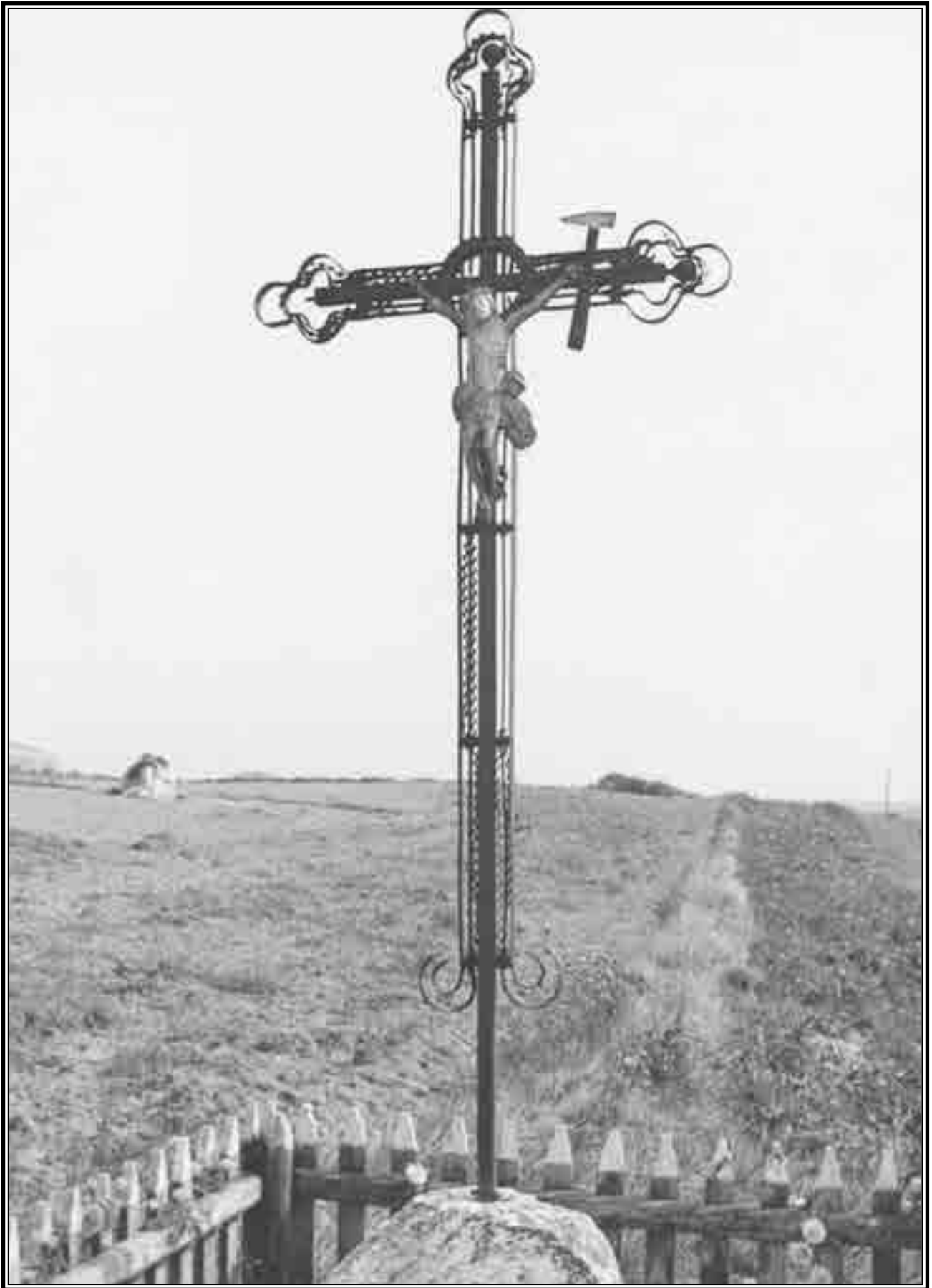
Kapliczka skrzynkowa przybita do drzewa w lesie w Leniszkach, fot. 2009 r.



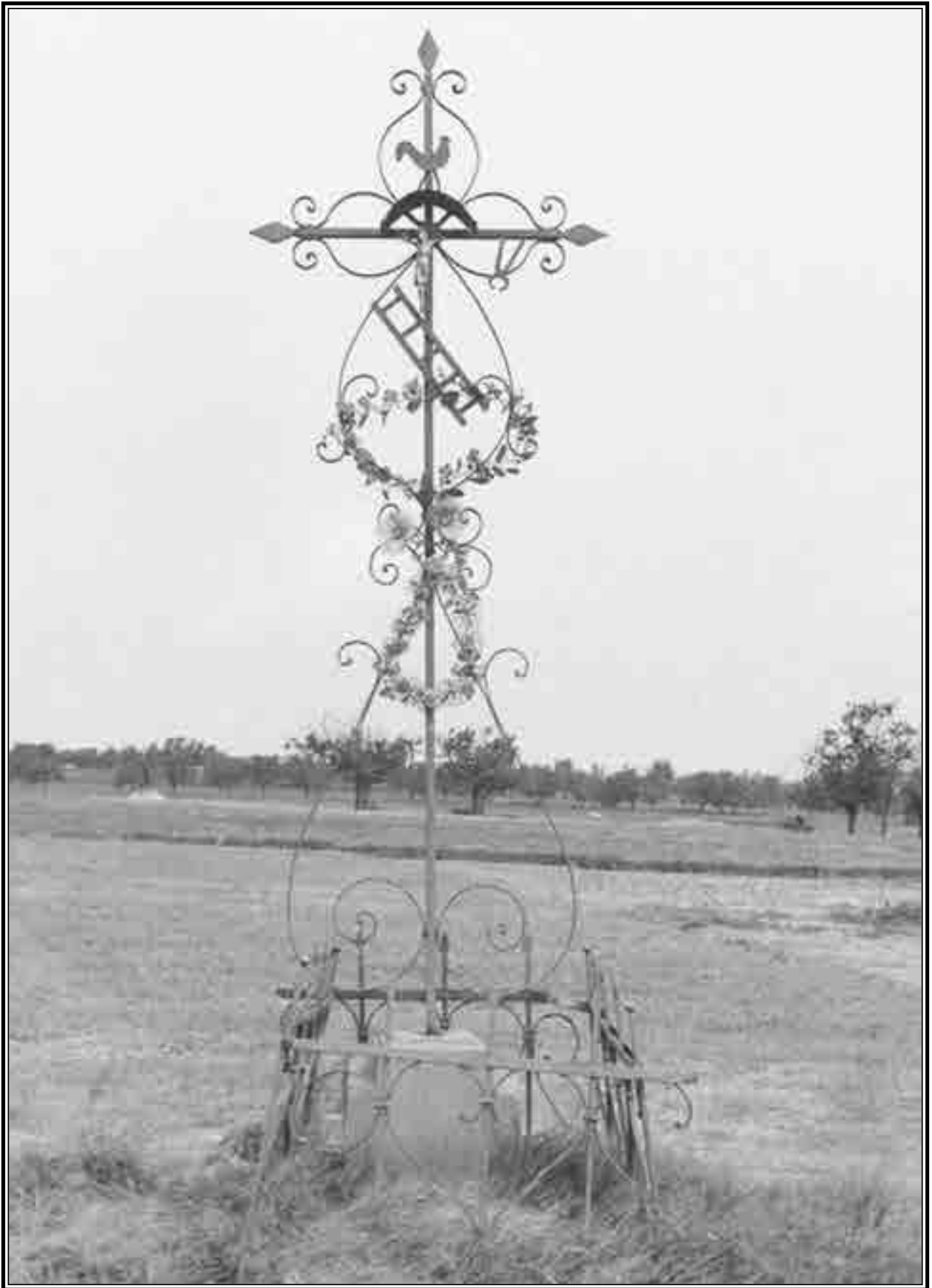
Krzyż przydrożny w Lisowicach, fot. 2011 r.



Kapliczka skrzynkowa przy drodze w Lisowicach, fot. 2011 r.



Krzyż przydrożny w Łaszewie, fot. 1989 r.



Krzyż przydrożny w Łaszewie, fot. 1989 r.



Krzyż przydrożny w Łaszewie, fot. 1989 r.



Krzyż przydrożny w Łaszewie, fot. 2012 r.



Krzyż przydrożny w Łyskorni, fot. 1990 r.



Krzyż na cmentarzu w Łyskorni, fot. 1990 r.



Krzyż przydrożny w Małyszynie, fot. 1988 r.



Krzyż przydrożny w Małyszynie, fot. 1999 r.



Krzyż przydrożny w Masłowicach, fot. 1999 r.



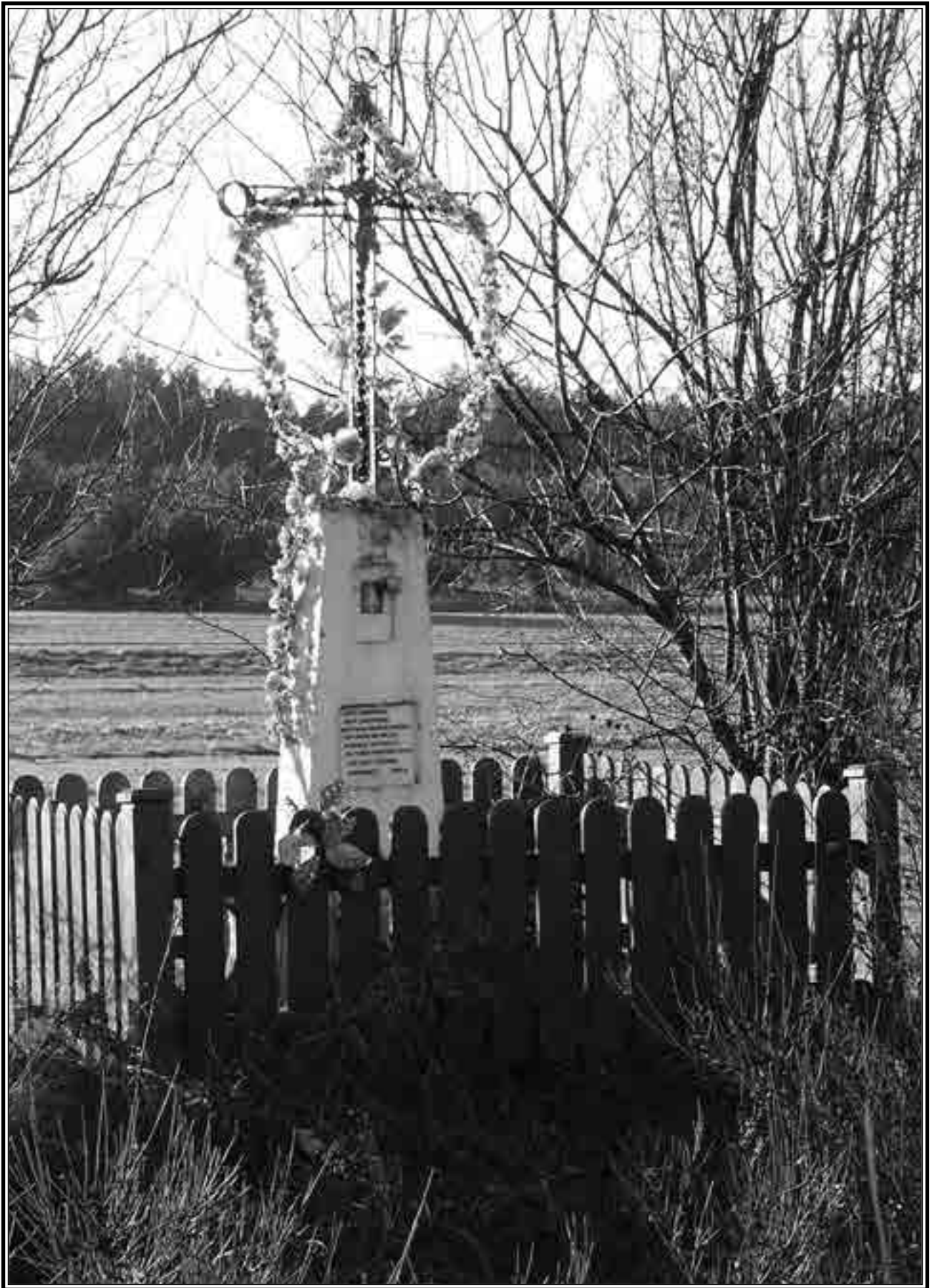
Krzyż nagrobny na cmentarzu w Mierzycach, fot. 1989 r.



Krzyż przydrożny w Mierzycach, fot. 1989 r.



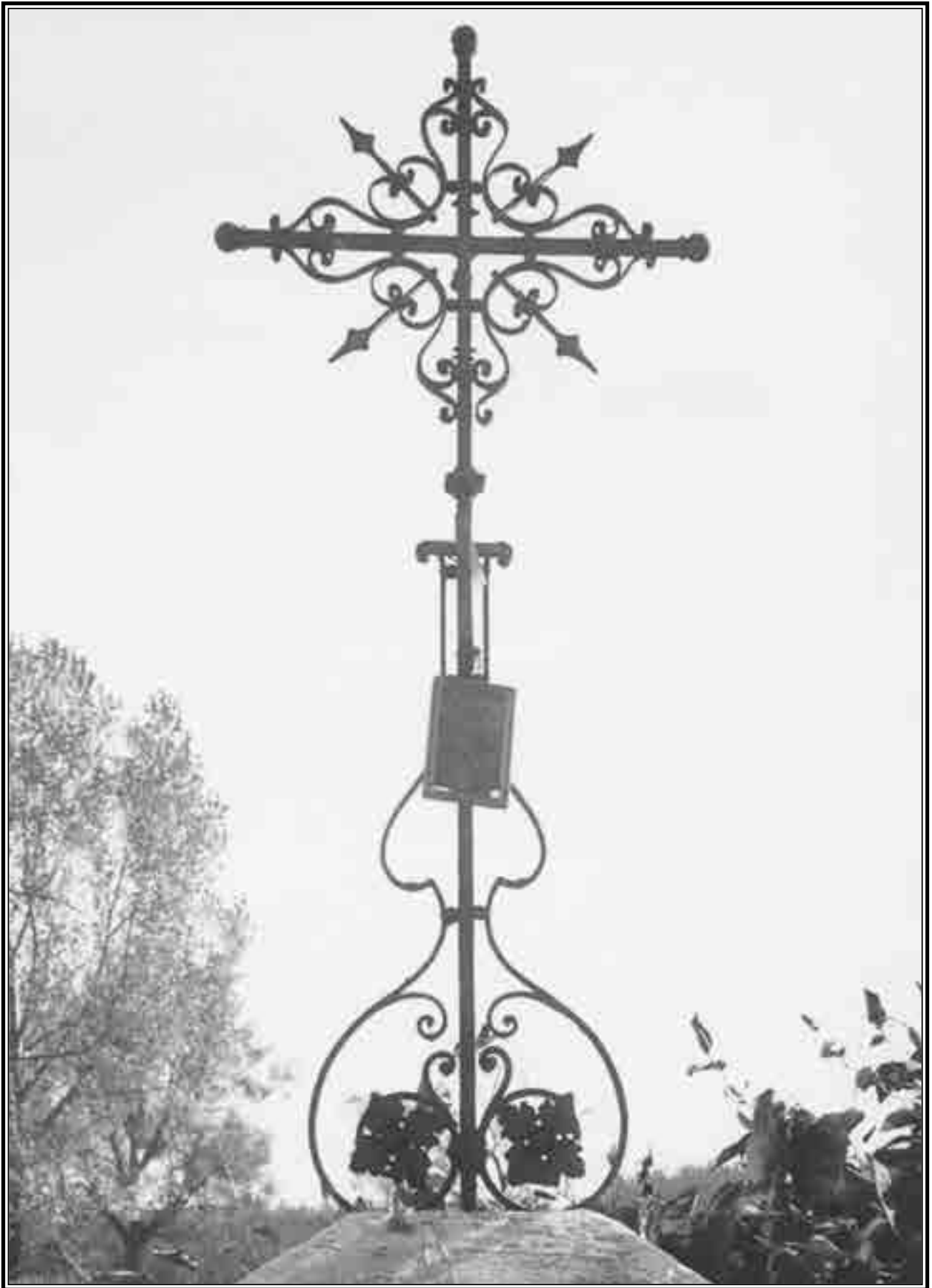
Krzyż przydrożny w Młynisku, fot. 1989 r.



Krzyż przydrożny w Mokrem, fot. 2008 r.



Krzyż przydrożny w Obrowie, fot. 1990 r.



Krzyż przydrożny w Ogroblach, fot. 1988 r.



Krzyż przydrożny w Okalewie, fot. 1988 r.



Kapliczka murowana w Osjakowie, fot. 2008 r.



Krzyż przydrożny w Ożarowie, fot. 1990 r.



Krzyż przydrożny w Pątnowie, fot. 1989 r.



Kapliczka murowana w Platoniu, fot. 2011 r.



Krzyż przydrożny w Przylapach, fot. 2013 r.



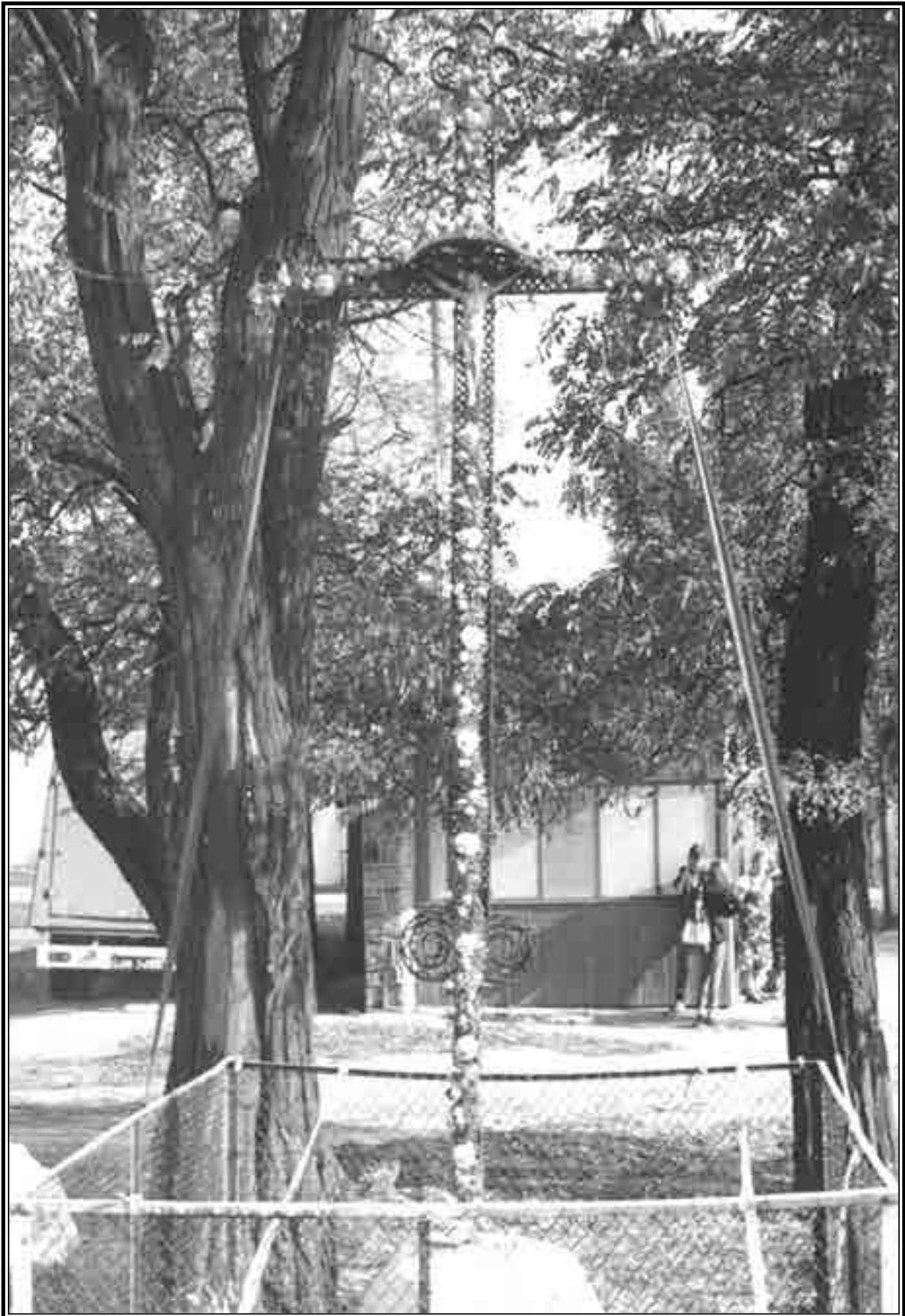
Krzyż przydrożny w Przywozie, fot. 2008 r.



Krzyż przydrożny w Przywozie, fot. 2015 r.



Krzyż przydrożny w Raczyń, fot. 1988 r.



Krzyż przydrożny w Rudzie, fot. 1988 r.



Krzyż przydrożny w Rudzie, fot. 2015 r.



Krzyż przydrożny w Rychłowicach, fot. 2015 r.



Krzyż przydrożny w Sęsowie, fot. 2011 r.



Krzyż przydrożny w Sęsowie, fot. 2011 r.



Krzyż przydrożny w Siemkowicach, fot. 1989 r.



Kapliczka murowana w Sieńcu, fot. 1998 r.



Krzyż przydrożny w Skomlinie, fot. 1989 r.



Kapliczka murowana w Skomlinie, fot. 2008 r.



Krzyż przydrożny w Skrzynnie, fot. 1989 r.



Krzyż przydrożny w Słupsku, fot. 2016 r.



Krzyż na cmentarzu przykościelnym w Sokolnikach, fot. 1972 r.



Krzyż przydrożny w Strugach, fot. 2010 r.



Krzyż przydrożny w Swobdzie, fot. 2011 r.



Krzyż przydrożny w Szczytach, fot. 2011 r.



Krzyż przydrożny w Świątkowicach, fot. 1989 r.



Krzyż przydrożny w Toplinie, fot. 1989 r.



Krzyż przydrożny w Troninach, fot. 2012 r.



Krzyż przydrożny w Turowie, fot. 1999 r.



Krzyż przydrożny w Urbanicach, fot. 1989 r.



Kapliczka przy kościele w Węglewiczach, fot. 2008 r.



Krzyż przydrożny w Widoradzu, fot. 1997 r.



Krzyż przydrożny w Wieluniu, fot. 2015 r.



Krzyż przydrożny w Wierzchlesie, fot. 2009 r.



Krzyż przydrożny we Wróblewie, fot. 1989 r.



Krzyż przydrożny w Załęczu Wielkim, fot. 2010 r.

Z PRZESZŁOŚCI MISTERIÓW I KALWARI

Współcześnie przedstawiane misteria Męki Pańskiej wywodzą się ze średniowiecznych misteriów pasyjnych, rozpowszechnionych w Europie w XII w. i na trwałe wprowadzonych do kultury religijnej dzięki zakonom żebraczym¹. Termin misterium² wykazuje podwójne etymologiczne związki z łacińskim *ministerium* – obrzęd, usługa, funkcja, oraz *mysterium* – tajemnica (wywodzone z greckiego *mysterion* – tajemnica, wtajemniczenie, obrzęd wtajemniczenia). Etymologicznie więc misteria średniowieczne nawiązują do antycznych tajnych obrzędów religijnych – misteriów dionizyjskich i eleuzyjskich, mających elitarny charakter, do których dostęp miała tylko ta osoba, która wtajemniczała (*hierofant*), oraz ta, która była wtajemniczana (*mist*). Już więc na samym początku mogą zaistnieć pewne nieporozumienia związane z łączeniem odległych antycznych obrzędów z ukształtowanym w okresie średniowiecza gatunkiem dramatyczno-teatralnym³. Stosowanie form dramatycznych w Kościele było znane już przed X wiekiem. Były to różnego rodzaju inscenizacje z pieśniami i dialogami, przedstawiane w języku łacińskim. Pochodzenie misteriów pozostawia wiele wątpliwości. Nie całkiem jasne są związki misteriów z dramatem liturgicznym, który współtowarzyszył mszy świętej, wzbogacając ją krótkimi inscenizacjami fragmentów Pisma Świętego. W odróżnieniu od niego, misteria odgrywane były najczęściej z okazji większych świąt, głównie Bożego Narodzenia i Wielkanocy. Najczęściej przedstawiane były w językach narodowych i traktowane przez Kościół jako sposób nauczania zasad wiary⁴, a w swoim repertuarze, w przeciwieństwie do dramatu liturgicznego, miały rozbudowane sceny przedstawiające niemal całe Pismo Święte.

Misteria z pewnością były już znane w Polsce w XIV wieku, zapewne początkowo w dużych miastach (Wrocław, Kraków, Toruń). Przepuszczalnie od XV wieku były odgrywane w miastach po polsku. W drugiej połowie XVI wieku misteria rezurekcyjne grywano także w małych miastach lub nawet po wsiach. Z tego też okresu pochodzi najstarszy zachowany tekst misterium – *Historija o chwalebnyim Zmartwychwstaniu Pańskim* spisana przez zakonika Mikołaja z Wilkowiecka⁵.

¹ D. Olszewski, *Szkice z dziejów kultury religijnej*, Katowice 1986, s. 269.

² Por. – *Misterium* (gr. *mysterion* – tajemnica, łac. *sacramentum*). *Centralna wypowiedź chrześcijańskiego orędzia, która nie jest dostępna dla sił rozumu, lecz może być pojęta jedynie w wierze i modlitwie, i rozmyślanii przepętnionym wiarą, a przede wszystkim w odważnym czynieniu; coś niewymownie drogiego, coś niewyraźalnie pięknego, coś, co jest po prostu darem Boga.* – zob. *Misterium*, [w:] *ABC Chrześcijanina. Mały słownik*, red. S. Zaleski, Warszawa 1997, s. 157.

³ H. I. Osiadła, *Tradycje misteryjne we współczesnym teatrze polskim*, „Literatura Ludowa”, nr 2, t. 22, 1978, s. 5, 11.

⁴ J. Ziomek, *Renesans*, Warszawa 1973, s. 82–83.

⁵ Historycy teatru nadal nie mają pewności, czy wspomniany zabytek jest XVI-wiecznym misterium czy też jest starszy, na co może wskazywać ośmiogłoskowe metrum typowe dla XV-wiecznych zabytków, i został przez Mikołaja z Wilkowiecka ponownie opracowany, por. J. Lewański, *Dramat i teatr średniowiecza i renesansu w Polsce*, Warszawa 1981, s. 146–147. Podobnie czyni Zbigniew Raszewski, który postawił tezę, iż jest to redakcja tematu mającego już swoje odległe tradycje w Polsce, zob. Z. Raszewski, *Krótką historia teatru polskiego*, Warszawa 1977, s. 14; zob. także J. Okoń, *Historija o chwalebnyim Zmartwychwstaniu Pańskim na tle misterium rezurekcyjnego*, [w:] *Dramat i teatr religijny w Polsce*, red. I. Sławińska, W. Kaczmarek, Lublin 1991, s. 57–71.

Oprócz misterium rezurekcyjnego znane były w Polsce misteria na Gody, oparte na śpiewach pochodzących prawdopodobnie z XV wieku, adorujących Dzieciątka Jezus, nawiązujących do jasełkowego wyobrażenia stajenki. Z tych misterii rozwinęły się popularne „Herody”⁶. Co interesujące, w średniowieczu nie używano terminu misterium jako nazwy gatunkowej. Weszła ona u nas w użycie dopiero w XIX w.⁷. Aktorami średniowiecznych misterii byli najczęściej sami zakonnicy, uczniowie szkół parafialnych bądź katedralnych. Najpopularniejszymi misteriami miały być widowiska związane z narodzinami Jezusa Chrystusa, adoracją Trzech Króli, ucieczką Świętej Rodziny i pasje. Zachowały się również fragmenty misterium o Adamie i Ewie, zwane rajskimi widowiskami, misteria przedstawiające fabułę starotestamentową – *Ofiarowanie Izaaka* i *Komedyja o nieplodności Anny z Joachimem*, *Misterium o św. Dorocie*⁸. Scenariusze misterium pasyjnego, niejednokrotnie bardzo rozbudowane, często z zachowaniem trójdzielności sceny, czyli podziału na niebo, ziemię i piekło, najczęściej przedstawiały cykl zdarzeń pomiędzy wjazdem Jezusa Chrystusa do Jerozolimy a złożeniem do grobu lub zmartwychwstaniem⁹.

Koncepcja wszystkich misterii ma u podstaw kilka jednolitych wskazań organizowanej i przedstawianej rzeczywistości. Przede wszystkim powszechnie jest wyobrażenie ciągłości przedstawianych wydarzeń. Łańcuch kolejnych działań i przeciwdziałań ma bardzo konkretny charakter i nie ma nad sobą drugiego ciągu znaczeń umownych, co jest typowe dla dramatu liturgicznego. Wyraża się to w tym, iż np. trzy Marie nie śpiewają nokturnu z łacińskiego brewiarza, tak jak w dramacie liturgicznym, lecz naradzają się nad chwalebny czyn, zasypiają, budzą się, targują z aptekarzem. Przedstawiciele Sanhedrynu knują pojmanie Jezusa Chrystusa, Piłat obawia się o swój urząd – *działania są faktyczne, a nie symboliczne. Konkretność, przynależność do ziemskiego krajobrazu podkreślana jest wieloma szczegółami, a także nadaniem cech swojskich*¹⁰. Z poprzedniej części pracy wiemy, iż w ten sposób ujawniają się reguły przedstawiania świata w kulturze nastawionej na wyrażanie i – jak się już okazało – jest to reguła typowa dla ludowych wyobrażeń Jezusa Chrystusa. Powracając do cytowanego powyżej Juliana Lewańskiego, należy podkreślić, że dodaje on ponadto, iż bohaterowie dramatów *są jakby odrysowani, nie poświęca się im wiele troski (...) osoby dramatu mają swoje jakości osobnicze, te które są im podyktowane przez nadrzędny tekst ewangeliczny lub legendowy; ale jest to zaledwie jedna cecha, czasem dwie. Zachowanie się postaci także bywa utrzymane w tym samym tonie – na przykład jeden z pasterzy jest rozsądny, bardziej wykształcony, doświadczony, więc uspokaja, łagodzi kłótnie, radzi informuje. Żołnierze u grobu są chępliwi, leniwi, tchórzliwi. Maria jest zawsze zatroskana, czuła. Nie znać też starania o to, aby dramaturg chciał przedstawić jakieś procesy, zmiany postaw psychicznych, zmiany świadomości swoich bohaterów – a ta kwestia tak zajmowała już w połowie XVI wieku autorów innych gatunków teatralnych*¹¹. Z tego powodu niezgodne z regułą kultury nastawionej na wyrażanie byłoby indywidualizowanie postaci. Misterium posiada bardzo wyraźny kompilacyjny charakter, jednak – co niezwykle ważne – osią wszystkich wypowiedzi i sytuacji dramatycznych jest bądź to osoba Jezusa Chrystusa, bądź też Jego czyny. Przedstawianie świata poprzez określoną sekwencję wydarzeń powoduje, że dramat wyczerpuje się w przedstawianiu obrazu świata (jest sam dla siebie), świat nie jest wykreowany,

⁶ J. Adamowski, J. Bartmiński, „Herody” lubelskie – między misterium a kolędą życzącą, [w:] *Kolędowanie na Lubelszczyźnie*, red. J. Bartmiński, Cz. Hernas, Wrocław 1986, s. 240–241.

⁷ J. Lewański, *Dramat i teatr średniowiecza i renesansu...*, s. 207.

⁸ Zob. J. St. Bystron, *Etnografia Polski*, Poznań 1947, s. 98–102.

⁹ Por. J. Lewański, *Dramat i teatr średniowiecza i renesansu...*, s. 147–152.

¹⁰ Tamże, s. 158–159.

¹¹ Tamże, s. 159.

lecz powtórzony. Powtarzanie wydarzeń jest realizowane za pomocą przedstawiania ich w ramach tzw. „miejsc-mansjonów”. Na scenie znajdują się wydzielone miejsca, gdzie rozgrywają się kolejne sceny dramatu. Miejsca owe są z góry wyznaczone, co jest podkreślone przez dekorację i przez zaznaczenie wyraźnych granic. Z jakiego rodzaju „miejscami-mansjonami” możemy się w misterium spotkać, przypominają sceny znane z malarstwa takie, jak Wieczernik, pałac Kajfasza i Annasza, czy też pałac Piłata. Często w misteriach osobnymi „miejscami-mansjonami” są piekło i raj. Powoduje to bardzo charakterystyczną trójdzielność sceny. Jednak taka organizacja przestrzeni scenicznej bywa niejednokrotnie porzucana w misteriach. Znane misterium *Historia o chwalebny Zmartwychwstaniu Pańskim* ma 15 takich „miejsc”, inne misteria bywały skromniejsze. Scenografia, dobór rekwizytów mają natomiast służyć realistycznemu sposobowi inscenizacji¹². Zazwyczaj przejścia aktorów z jednej scenografii do następnej są też podkreślane przez partie śpiewane (np. chóry, które znajdują się poza sceną).

Misteria służyły przede wszystkim celom dydaktycznym, nauczaniu zasad wiary, stąd też zarzucano symbolizację obecną w dramacie liturgicznym¹³. Treści teologiczne w misteriach rezurekcyjnych nie były bogate. Zdaniem Juliana Lewańskiego, *są to w większym stopniu widowiska pobożne niż religijne. Gromadzą widzów dla uczestniczenia w pewnych obrzędach związanych z religią, a nie w aktach religijnych*¹⁴.

Popularność misterium zaczęła jednak zanikać. *Stopniowo – jak pisze J. St. Bystron – misteria zaczęły upadać, warstwy wyższe odnosiły się do nich z lekceważeniem, uważając za zabawę dla prostactwa, reformacja wypowiedziała im wojnę i zdołała je ośmieszyć, kler także stopniowo tracił zainteresowanie do tych, dość prymitywnych, widowisk. Jeszcze tu i ówdzie, zwłaszcza przy klasztorach, odgrywano te przedstawienia, ale upadały one coraz niżej, zarówno co do poziomu artystycznego, jak też i co do składu społecznego widowni. Wreszcie duchowieństwo zaprzestało organizowania tych widowisk, które zaczęto wtedy samodzielnie urządzać dla wewnętrznych potrzeb wiejskiej czy małomiejskiej klienteli. Łatwo pojąć, że widowiska te stały się krótkie, że wyrzucono szereg scen mniej zrozumiałych czy też trudniejszych do wystawienia, że pominięto role kobiece; z dawnych misteriów pozostały tylko szczątki, najbardziej przemaszujące do niewybrednego audytorium. Tekst przekazywany najczęściej pamięcią, ulegał ciągłym zmianom, tworzyły się odmiany regionalne, poszczególne kompanie improwizujących aktorów dość swobodnie przekształcały widowisko. Najpopularniejsze było zawsze widowisko Herodów*¹⁵. Swoje ponowne odrodzenie misteria przeżywają od końca XIX wieku. Pozostaje to w związku z rosnącym zainteresowaniem Ziemią Świętą. Na przełomie wieków znacznie bowiem ożywił się wśród Polaków ruch pątniczy do Grobu Pańskiego w Jerozolimie. Nasilają się pielgrzymki zbiorowe. Pielgrzymują przedstawiciele wszystkich stanów, z wszystkich dzielnic dawnej Rzeczypospolitej¹⁶. Misteria prezentowane w Polsce mają w większości zdecydowanie nowszą powojenną metrykę, np. misteria w Czerwińsku od 1949 r., w Łądzie – od 1967 r. Trudną do określenia, ponadsześćdziesięcioletnią, historię mają misteria w Zawoi Przysłopiu, a trzydziestokilkuletnią w sanktuarium w Kałkowie Godowie. Jednak zdecydowana większość misteriów zaczęła być odgrywana w Polsce dopiero od lat 90. lub po 2000 roku. Można tutaj

¹² Tamże, s. 160–168.

¹³ Por. J. Ziomek, *Renesans...*, s. 83.

¹⁴ J. Lewański, *Dramat i teatr średniowiecza i renesansu...*, s. 181.

¹⁵ J. St. Bystron, *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone*, wybrał i opracował L. Stomma, Warszawa 1980, s. 392.

¹⁶ D. Olszewski, *Motywy pasyjne w religijności polskiej XIX i XX wieku*, [w:] *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, red. H. Wojtyński, J. Kopeć, Lublin 1981, s. 85.

wspomnieć np. o misteriach w Kalwarii Paclawskiej, w Poznaniu, w Babicy, w Kaliszu, w Kalwarii Wejherowskiej¹⁷ lub w Kalwarii Praszowskiej.

Pośród współcześnie przedstawianych misterii¹⁸ w Polsce najbardziej znane i gromadzące największą ilość uczestników są misteria typu procesyjnego¹⁹, odgrywane m. in. w Kalwarii Zebrzydowskiej, Kalwarii Paclawskiej i Górcie Klasztornej. Misteria procesyjne odgrywane są pod otwartym niebem, a dominującą konstrukcją takiego przedstawienia jest przemierzanie kalwarii²⁰ – przestrzeni nawiązującej do wzgórza pod Jerozolimą, gdzie ukrzyżowano Jezusa Chrystusa.

Pierwsze kalwarie zaczęto wznosić w Europie jeszcze w okresie przedromańskim i romańskim. Odtwarzanie budowli jerozolimskich w Europie swoje apogeum osiągnęło ok. XII wieku przy realizacji trzech obiektów: Kaplicy Grobu Świętego w Eichstätt, baptysterium w Pizie i Jerozolimie Bolońskiej. Kult kopii miejsc świętych zanika jednak już w końcu XII wieku, co pozostaje w związku z upadkiem Jerozolimy w 1187 roku, a zwłaszcza Akkony w 1291 roku, kiedy to zakazano wręcz pielgrzymowania do miejsc świętych w Palestynie²¹. Kult ten odradza się w XIV wieku w nowej formie.

Od XII wieku stopniowo zanika oddawanie czci dla królewskiego majestatu Jezusa Chrystusa na korzyść kontemplacji jego człowieczeństwa, cierpienia i ofiary. Pobożność ludzi średniowiecza przybliżyła Syna Bożego do śmiertelników. Zdaniem Lecha Kalinowskiego, strach przed Bogiem (*terror Dei*) – źródło religijnego kultu – ustępuje miejsca miłości. Człowieczeństwo Jezusa Chrystusa staje się głównym wątkiem ikonograficznym z dwoma odrębnymi wizerunkami: narodzin w stajence w Betlejem oraz śmierci na krzyżu²². Narodzenie Jezusa Chrystusa w Betlejem jest przedstawiane jako narodzenie ziemskie. Wyobrażenie ziemskiego narodzenia Jezusa Chrystusa zostało przyjęte w sztuce pod wpływem chrystologicznej koncepcji Bernarda z Clairvaux, a spopularyzowane przez *Złotą legendę* Jakuba de Voragine, a później pod wpływem pism św. Franciszka z Asyżu. Poza tym, że narodzenie Jezusa Chrystusa zaczęto przedstawiać jako ziemskie, odtwarzano je w skromnej i ubogiej scenerii²³, co pozostaje w ścisłym związku z toposem obecności Jezusa Chrystusa. Nurt pasyjny jest rozwijany przede wszystkim pod wpływem św. Franciszka z Asyżu i św. Bonawentury. Naśladowanie Jezusa Chrystusa zakłada stałe postępowanie za ukrzyżowanym Jezusem Chrystusem. Rozważanie męki (*meditatio*) zmierza do

¹⁷ Temat rozwoju misterii w Polsce przedstawia Kamila Baraniecka-Olszewska, *Ukrzyżowani. Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce*, Toruń 2013, s. 9–24.

¹⁸ Najbardziej znane przedstawienia misteryjne odgrywane są w Oberammergau, w Bawarii, w Niemczech. W 1633 roku w Oberammergau panowała epidemia czarnej zarazy. W podziękowaniu za ocalenie mieszkańcy postanowili od następnego 1634 roku odgrywać raz na dziesięć lat misteria. Z okazji 350-lecia istnienia misterium w 1984 roku odbyło się specjalne przedstawienie misteryjne. W roku 1970 roku do Oberammergau zaproszono przedstawicieli organizacji żydowskich, aby zrewidować grę aktorską pod kątem eliminacji elementów antysemitycznych. Informacje na ten temat są zamieszczone na stronach internetowych, https://en.wikipedia.org/wiki/Oberammergau_Passion_Play; por. także *Oberammergau*, [w:] *The 1996 Grolier Multimedia Encyclopedia*, s. 1; zob. także, hasło *Passion play, Passion cycle, Medieval drama*, por. także, *Miracle play* i *Oberammergau Germany*, [w:] *Compton's Interactive Encyclopedia 1996*, s. 1–3. Ze sprawdzaniem elementów antysemitycznych w misterium zetknąłem się również w Górcie Klasztornej. Był to jeden z elementów wizytacji ks. arcybiskupa Henryka Muszyńskiego w dniu 16 marca 1997 roku.

¹⁹ W przeciwieństwie do misterium typu procesyjnego, znane są w Polsce misteria Męki Pańskiej przedstawiane w zamkniętej przestrzeni kościołów lub sal, np. z Woźniakowa, Czerwińska lub Łodzi. Ten typ misterii nie jest bezpośrednim przedmiotem moich dociekań.

²⁰ Por. – późnołacińskie calvaria ‘wzgórze pod Jerozolimą, na którym ukrzyżowano Chrystusa’, z łacińskiego ‘czaszka’ (od *colvus* – ‘łysy’) tł. z gr. *kranion* – ‘czaszka’, tł. z aramejskiego *gulgołta*, – W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1968, s. 360.

²¹ Z. Bania, *Święte miary jerozolimskie. Grób Pański, Anastasis, Kalwaria*, Warszawa 1997, s. 35–37.

²² L. Kalinowski, *Geneza piety średniowiecznej*, „Prace Komisji Historii Sztuki”, nr 10, 1952, s. 242.

²³ B. Dąb-Kalinowska, *Ziemia, Piekło, Raj*, Warszawa 1994, s. 53.

wewnętrzny poruszenia człowieka (motyw współcierpienia, *compassio*) po to, aby następnie nakłonić go do naśladowania Jezusa Chrystusa (*imitatio*)²⁴. Wypracowany typ duchowości pasyjnej przyczynia się do powstania symbolicznych golgot, które spełniają zadanie nowej, zastępczej i zarazem prawdziwej Jerozolimy. Miejsca tego typu zaczęto powszechnie budować niemal w całej Europie w czasie kontrreformacji. Pierwotnym wzorcem wydaje się być założona w połowie XV wieku kalwaria koło Kordoby w Hiszpanii. W Polsce podobne budowle powstają od początków XVII wieku, zakładane z fundacji wojewodów lub biskupów. Kalwaria Zebrzydowska jest pierwszą budowlą tego typu w Polsce²⁵, jest też miejscem posiadającym odległe, XVII-wieczne tradycje misteryjne.

W kalwariach szybko rozwija się ruch pątniczy, który jest osadzony bardzo silnie w nurcie medytacji Męki Pańskiej. Dzieje się tak za sprawą głównie zakonu Franciszkanów. Przenoszenie miar jerozolimskich na grunt kalwarii europejskich idzie w parze z nabożeństwami drogi krzyżowej. Jednym ze źródeł nabożeństwa drogi krzyżowej było rozważanie upadków bądź odpoczynków Jezusa Chrystusa w drodze na Golgotę. Ich liczba wahała się od 3 do 32, lecz najczęściej występowało 7 stacji²⁶. Samo nabożeństwo drogi krzyżowej rozpowszechnili od XV wieku Bernardyni, oni też zaczęli w kościołach zakładać stacje drogi krzyżowej²⁷. Rozwijają się równolegle trzy typy tego nabożeństwa. Pierwsze z nich ograniczone było do terytorium miasta, w którym znajdowało się kilka kościołów. Drugie polega na wytyczeniu dokładnej jerozolimskiej odległości mierzonej krokami w terenie, zazwyczaj przykościelnym. Oczywiście odległości te różniły się, nieraz nawet znacznie, z uwagi na fakt braku jednej wytyczonej drogi na Golgotę w samej Jerozolimie²⁸. Pątnicy, którzy przybywali do Europy, odmierzali określone odcinki drogi krzyżowej, gdzie zakładano stacje – miejsca odpoczynku bądź upadku Jezusa Chrystusa. Liczba stacji zmieniała się w ciągu wieków. Po raz pierwszy liczba 14 stacji ustaliła się w Kolonii w 1584 roku²⁹. Trzeci typ nabożeństwa drogi krzyżowej jest bardzo podobny do drugiego, bowiem odbywa się ono w terenie przypominającym autentyczną Jerozolimę. W tym też przypadku decydujące znaczenie ma topografia terenu, a nie dokładne odtworzenie odległości, np. w Romans we wschodniej Francji nad Izerą, Schäwbisch-Gmund w Bawarii lub Ahrweiler w Nadrenii³⁰. W kalwariach najczęściej spotykamy się z dwoma ostatnimi typami nabożeństwa.

We współcześnie odgrywanych misteriach w Polsce nie zawsze dostrzega się historyczny związek z odległymi tradycjami misteryjnymi w Polsce i w Europie (z wyjątkiem misteriów w Kalwarii Zebrzydowskiej)³¹. Trudno się zgodzić z tak zasadniczym stwierdzeniem z uwagi na co najmniej dwie kwestie. Po pierwsze, misteria w Kalwarii Zebrzydowskiej stanowią i stanowiły w przeszłości wzór do naśladowania dla innych polskich misteriów. Jest to zresztą zrozumiałe. Pomimo chęci szukania własnych kontekstów dla odgrywanych w różnych miejscach misteriów, ich teksty odwołują się przede wszystkim do Ewangelii. Należy jednak zastrzec, że oprócz tego podstawowego źródła bywają też i inne. W rzeczy samej każde z miejsc misteryjnych tworzy własną historię misterium,

²⁴ J. Kopeć, *Nurt pasyjny w średniowiecznej religijności polskiej*, [w:] *Męka Chrystusa wczoraj i dziś...*, s. 47.

²⁵ I. Kubiak, K. Kubiak, *Misterium Męki Pańskiej w Kalwarii Zebrzydowskiej*, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 3–4 (162–163), 1978, s. 143.

²⁶ T. Dziubecki, *Ikonaografia Męki Chrystusa w nowożytnym malarstwie kościelnym w Polsce*, Warszawa 1996, s. 70.

²⁷ Zob. W. Zaleski SDB, *Rok kościelny*, Warszawa 1989, s. 212.

²⁸ Z. Bania, *Święte miary jerozolimskie...*, s. 43.

²⁹ W. Zaleski SDB, *Rok kościelny...*, s. 213.

³⁰ Z. Bania, *Święte miary jerozolimskie...*, s. 45.

³¹ Por. K. Baraniecka-Olszewska, *Ukrzyżowani...*, s. 23.

niepowtarzalną biografię, lecz i każde z tym miejsc misteryjnych wskazuje na związki z innymi miejscami misteryjnymi. Dlaczego zatem unikać i nie dostrzegać tych związków? O samym naśladowaniu miejsc czy obrazów, które niejako były już kopiami (kopie kopii), będę pisał w późniejszej części pracy. Po drugie, misteria odwołują się do wypracowanej w poprzednich stuleciach duchowości, która jako spuścizna jest nadal obecna. Nie jest to kwestia jedynie funkcji tych misterii, lecz zdecydowanie bardziej problem „symbolicznej lektury świata”, pewnego zasobu wyobrażeń, który jako odbiorcy możemy dostrzec lub raczej odczytać. Co prawda, współcześni odbiorcy wolą możliwość wybiórczego podejścia i nieskorzystania ze spuścizny kulturowej lub jej zagubienia i nieodczytania.

Antropologiczny zwrot w badaniach nad misteriami, pomimo tego, iż ma swoje źródła w badaniach filologicznych, z czasem odchodzi zwłaszcza od badań nad historią teatru i historią duchowości, kładąc nacisk na inne aspekty. Klasycznym spojrzeniem pozostaje dzisiaj idea życia codziennego jako teatru Ervinga Goffmana, a zwłaszcza aspekt społecznego tworzenia znaczeń i ich odczytywania³². Z kolei twórcy teatru współczesnego, poszukując sposobów jego odnowienia, rozumianego jako próba poruszenia widzów i ich uczestnictwa w samym dramacie, odwołują się do misteryjności³³ i jest to w istocie zabieg, który ma pomóc w obcowaniu z dramatem i sztuką. Niezwykle atrakcyjny dla filologów i etnologów okazał się wprowadzony przez Victora Turnera termin *communitas*, który nie ma polskiego odpowiednika, gdyż niezręcznie mógłby zostać przetłumaczony na *wspólnotowość*. Koncepcję doświadczenia jedności odnosi Turner przede wszystkim do rytuałów i pielgrzymek oraz do postawy bycia razem wobec sacrum i przebywania w specyficznym stanie liminalności³⁴. Doświadczenie sacrum w badaniach antropologicznych to także klasyczny termin *wrażliwości miraculanej*, czyli umiejętności dostrzegania sacrum, a zwłaszcza jego manifestacji w naszej doczesnej egzystencji³⁵. Problem doświadczenia antropologicznego niesie ze sobą także konieczność spojrzenia na samego badacza jako na uczestnika badanych procesów, a co za tym idzie – zwrócenie uwagi, iż badacz konstruuje efekt badań, przyjęty punkt widzenia tworzy samo zdarzenie i sposób jego odczytania³⁶. Ten ostatni punkt widzenia jest źródłem spojrzenia w myśl koncepcji *performance*, gdzie ważny jest nie tyle sam aspekt komunikacyjny czy treść przekazu, lecz efekt uczestnictwa. Każde bowiem uczestnictwo wzbo-gaca i zmienia odbiorcę, lecz przede wszystkim daje wewnętrzny punkt widzenia. Na rodzimym gruncie analizę przez teorię *performance* przedstawiła Kamila Baraniecka-Olszewska³⁷.

Przyjęty przeze mnie punkt widzenia nie traktuje żadnej z powyższych koncepcji jako z gruntu właściwej lub nie, lecz jedynie wskazuje na możliwą optykę odczytań. Antropologiczny zwrot w badaniach zwraca jednak uwagę, iż nastąpiło odejście od badań systemowych.

³² Zob. E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Warszawa 2011.

³³ Zob. T. Karwacki, *Przestrzenie codzienności. Obrzęd i teatr*, [w:] *Teatr wielki, mniejszy i codzienny*, red. P. Kowalski, Opole 2002, s. 47–55; zob. także, P. Kowalski, *Popkultura i humaniści. Daleki od kompletności remanent spraw, poglądów i mistyfikacji*, Kraków 2004, s. 282–305.

³⁴ Zob. V. Turner, *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, Warszawa 2010; tenże, *Teatr w codzienności, codzienność w teatrze*, „Dialog”, 1988, nr 9, s. 97–115; V. Turner, E. L.B. Turner, *Obraz i pielgrzymka w kulturze chrześcijańskiej*, Kraków 2009.

³⁵ Zob. A. Hemka, J. Olędzki, *Wrażliwość miracularna*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 1, 1990, s. 8–14.

³⁶ Należy zwrócić uwagę, iż badacz rozpatruje relację, w której uczestniczy, na kilku poziomach, tzn. jako przedmiot badań oraz relacjonuje, jak to z kolei oddziałuje na niego samego i zwrotnie. Stąd przyjęto w antropologii termin zwrotność lub refleksyjność.

³⁷ K. Baraniecka-Olszewska, *Ukrzyżowani...*, s. 33–36.

MISTERIA MĘKI PAŃSKIEJ W GÓRCIE KLASZTORNEJ I W PRASZCE

Górka Klasztorna jest położona ok. 1 km na zachód od miasta Łobżenica w województwie wielkopolskim (ok. 50 km na wschód od Piły i ok. 66 km na zachód od Bydgoszczy). Według legendy, jest najstarszym ośrodkiem kultu maryjnego w Polsce i najstarszym maryjnym sanktuarium. W 1079 roku ukazała się tutaj ubogiemu pasterzowi w gaju na dębie Matka Boska z Dzieciątkiem na ręku¹. Wrzuciła do studni swój pierścień, co uczyniło wodę cudowną. Kroniki bernardyńskie² podają, że działo się to na drugi dzień świąt Zesłania Ducha Świętego. Pasterz, któremu ukazała się Matka Boska, z bojaźni upadł na ziemię, a następnie czym prędzej poszedł do pobliskiej wsi Rataje, oznajmiając cud. Osoby, które przyszły, zobaczyły klęczące bydło i jaśniejącą postać Matki Boskiej. Ci natomiast, którzy byli chorzy i kalecy, powracali do domu w zdrowiu. Pierwszy dębowy kościół na miejscu objawienia miał zostać wybudowany w 1111 roku, a obraz przedstawiający Matkę Bożą Górecką miał być namalowany przed tym rokiem i do czasu wybudowania kościoła wisieć na dębie. Natomiast studzienka, nad którą objawiła się Matka Boska, znalazła się w kościele obok ołtarza³.

Z uwagi na lakoniczność historycznych źródeł i przede wszystkim brak informacji o fakcie kultu maryjnego w XIV-wiecznym dokumencie lokacyjnym Łobżenicy historycy kwestionują tak wczesną datę objawienia, a kult maryjny wiążą z późnośredniowiecznym kultem Matki Bożej Pocieszenia⁴. Od 1923 roku aż po dzień dzisiejszy opiekę nad sanktuarium sprawują ojcowie Misjonarze Świętej Rodziny⁵.

¹ Por. A. Kunczyńska-Iracka, *Misterium Męki Pańskiej w Górcie Klasztornej*, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 2, 1989, s. 93; R. Skiba, *Misterium pasyjne w Górcie Klasztornej*, „Kronika Wielkopolski”, nr 3, 1995, s. 65; P. J. Krupa, M. Ostoja-Lniski, *Górka Klasztorna*, Pelplin 1997, s. 4–7. Wiarygodność wspomnianej legendy jest podważana przez niektórych historyków, zob. A. Mietz, J. Pakulski, *Łobżenica portret miasta i okolicy*, Łobżenica–Toruń 1993, s. 19; zob. także, F. Kryszak, *Sanktuaria maryjne w Archidiecezji Gnieźnieńskiej*, „Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej”, R. 15, nr 5, 1960, s. 246.

² XVII-wieczne kroniki bernardyńskie (*Archivum Conventus Gorcensis, Annales Seraphici, Conventus Gorcensis prope oppidum Lobzenica dictum*) są najstarszymi dokumentami opisującymi cud w Górcie Klasztornej. Starsze archiwa zostały zrabowane przez wojska szwedzkie w czasie potopu, por. Z. Kruza, *Górka Klasztorna*, 1983 bez miejsca wydania, s. 8; A. Mietz, J. Pakulski, *Łobżenica...*, s. 74–99.

³ P. J. Krupa, M. Ostoja-Lniski, *Górka Klasztorna...*, s. 4–6.

⁴ F. Kryszak, *Sanktuaria maryjne...*, s. 246; A. Mietz, J. Pakulski, *Łobżenica...*, s. 19–20.

⁵ Zgromadzenie Misjonarzy Świętej Rodziny (Congregatio Missionariorum a Sacra Familia – MSF) – zgromadzenie zakonne, kleryckie i laickie, habitowe, założone 28 września 1895 roku przez Francuza ks. Jana Chrzyciela Berthiera (1840–1908), zatwierdzone dekretem pochwalnym Stolicy Apostolskiej 16 czerwca 1911 roku. Ks. Jan Chrzyciel Berthier był kapłanem w Zgromadzeniu Księży Saletynów. Pobudzony łzami płaczącej Matki Boskiej, która objawiła się w 1846 roku na Górcie Saletyńskiej, stał się jej wiernym sługą. Celem zgromadzenia jest realizacja apostołatu misyjnego, zwłaszcza wśród ubogiej młodzieży (charyzmatem zgromadzenia jest apostołat wśród tych, „których z oddali wezwie Pan, Bóg nasz”), apostołatu powołań, w tym także powołań spóźnionych, apostołatu rodzin. Misja tworzenia domów zakonnych w Polsce została powierzona ks. Antoniemu Kuczerze. 26 lutego 1921 roku nastąpiło uroczyste wprowadzenie misjonarzy do opuszczonego przez augustianów kościoła i klasztoru w Wieluniu. 15 września 1936 roku Rada Generalna Zgromadzenia ustanowiła prowincję polską z siedzibą w Górcie Klasztornej. Od 1957 roku Zarząd Generalny Zgromadzenia

W 1971 roku Górka Klasztorna stała się siedzibą parafii, do której należą cztery okoliczne wioski: Wiktorówko, Rataje, Piesna i Walentynowo. W przeciwieństwie do bogatej historii sanktuarium, góreckie *Misterium Męki Pańskiej* posiada tradycje stosunkowo świeżej daty. Zainicjowane zostało przez ks. Jana Czekalę MSF. Misterium po raz pierwszy miało zostać przedstawione w 1983 roku, lecz – jak wspomina sam twórca misterium – *Nie zdążyliśmy. Największą trudnością było przekonanie ludzi, którzy mieli brać udział w tym misterium do tego, że mogą się wcielić w postacie ewangelijne. Dzisiaj myślę, że momentem przełomowym była moja deklaracja wcielenia się w postać Chrystusa*⁶. Ksiądz Jan Czekala MSF zaprezentował w 1983 roku spektakl *Góreckie Boże Narodzenie*, który składał się z dwóch części: objawienia w Górcie Klasztornej Matki Boskiej i jej zaślubin z Krajną oraz przedstawienia narodzin Jezusa Chrystusa, w których ks. J. Czekala MSF zagrał rolę zagubionego współczesnego człowieka. W góreckiej kronice⁷ Misjonarzy Świętej Rodziny zachował się wpis wspominający tamto wydarzenie:

24. 12.

Wigilia. Zapowiada się bezśnieżnie na święta. Wieczorem pada deszcz, jest ślisko. Do Górcy przybywa jednak mnóstwo wiernych. O godz. 23.00 jest pełen kościół, zajęte korytarze i rozpoczyna się Misterium pt. : „Góreckie Boże Narodzenie”. Przedstawienie składające się z 2 części (góreckiej i betlejemskiej), przygotował ks. J. Czekala. On też wystąpił w roli współczesnego zagubionego człowieka, który przez M. B. Górecką zrozumiał Narodzenie Jezusa w Betlejemie i odnalazł sens swojego życia. W części I przedstawiono obecność Matki Bożej na tym miejscu – jej objawienie się, zaślubiny z tą ziemią i ubolewanie nad, będącym bez miejsca dla Bożego Syna, światem. Część II obejmowała wydarzenia w Betlejem.

(...) 26. 12.

(...) O godz. 17.00 po raz drugi „Góreckie Boże Narodzenie”⁸.

Kronika górecka poświadcza, iż przedstawienie to odbyło się także po raz trzeci 8 stycznia 1984 roku⁹. W Nowy Rok (1984) w stodole jednego z gospodarzy odbyła się kolejna inscenizacja, której tematem było narodzenie Jezusa Chrystusa. Przedstawienie przygotowane zostało przy pomocy braci Chmielewskich¹⁰ (plastyków i animatorów miejscowej kultury).

Gdy zapadł zmierzch (ok. godz 17-tej) w stodole p. Narlocha w Walentynowie odbyła się muzyczno-świąteczna inscenizacja o Bożym Narodzeniu. „Sztukę” przygotowali p. Chmielewscy – plastycy z Torunia. Stodoła pomimo deszczu i chłodu, wypełniła się po brzegi. Pośpieszyli do

ma swoją siedzibę w Rzymie. Obecnie misjonarze prowadzą w Polsce 10 domów zakonnych, siedzibą zgromadzenia jest Poznań, zob. T. Dusza, *Dodatek: 50 lat działalności polskiej prowincji Misjonarzy Św. Rodziny (1921–1971)* [w:] Ks. Jan Berthier, *Założyciel Misjonarzy Świętej Rodziny (1840–1908)*, oprac. H. J. Barnhoorn, Katowice 1973, s. 371–391; B. Łoziński, *Leksykon zakonów w Polsce. Informator o życiu konsekrowanym*, Warszawa 1998, s. 86–87.

⁶ J. Czekala, *Dlaczego to zrobiłeś. Rozmowa z ks. Janem Czekalą – twórcą góreckiego Misterium Męki Pańskiej*, oprac. Wł. Targaniczan-Marczyński, „Misterium Męki Pańskiej 1996 – Górka Klasztorna. Dodatek Tygodnika Piłskiego”, 7 kwiecień, nr 14 (846), 1996, s. 2.

⁷ Wspomniana kronika to: *Kronika Górecka Misjonarzy Św. Rodziny 1972–1993*, XXIX, G–46, nr inw. 7882. Kronika znajduje się w archiwum Misjonarzy Świętej Rodziny w Górcie Klasztornej i zawiera nieregularne wpisy wydarzeń mających miejsce w zgromadzeniu misjonarzy i parafii. W dalszej części pracy przyjmuję zapis KG MSF.

⁸ KG MSF, 1983, s. 153–154.

⁹ KG MSF, 1984, s. 156.

¹⁰ Por. E. Korulska, *O tym jak powstało Misterium*, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 2, 1989, s. 102; R. Skiba, *Misterium...*, s. 68.

niej, jak pasterze judejscy, nasi parafianie i mieszkańcy okolicy. Udało się p. Chmielewskim trafić do chłopskich serc. Powiedzieli uczestnicy, że czują się jak w Betlejem¹¹.

Idea wystawienia misterium dojrzywała stopniowo. Po udanych próbach przedstawienia *Góreckiego Bożego Narodzenia* ks. J. Czekala MSF, wraz z panią Danutą Peplińską z parafii z Górki Klasztornej, napisał scenariusz misterium oparty na Ewangelii i książce Romana Brandstaettera *Jezus z Nazaretu*. Ponieważ parafia jest niewielka i liczy niespełna 700 osób, dużym problemem było skompletowanie sześćdziesięciosobowego zespołu aktorów. Adam Bujak tak relacjonuje słowa ks. Czekala MSF o próbach skompletowania zespołu aktorów: *Po napisaniu scenariusza zwróciłem się do wiernych o pomoc. Wsiadłem do samochodu i pojechałem do wcześniej upatrzonych osób, i mimo ich początkowej niechęci – chwyciło. Judasz zgłosił się sam. Zaczęły się próby. Przyszli aktorzy mieli wielką tremę, ale potem szybko ona przeminęła, wszyscy byli bardzo przejęci; jeden z faryzeuszów jest rzeźnikiem, nawet przy zabijaniu świni powtarza rolę, kilka ról obsadzają całe rodziny¹². Wątpliwości parafian, czy wypada grać postaci świętych, rozwiał ks. Czekala MSF, który zagrał rolę Jezusa Chrystusa. Ośmieliło to pozostałych aktorów¹³. W 1984 roku udało się z sukcesem przedstawić pierwsze góreckie *Misterium Męki Pańskiej*. Misterium było wystawione trzykrotnie: w Wielki Czwartek, Wielki Piątek i Wielką Sobotę.*

19–21. 04. Święte Triduum. W sanktuarium góreckim rozpoczyna się tradycja wystawiania Męki Pańskiej. Postanowiliśmy bowiem w tym roku przedstawić (w formie misterium) Chrystusowe Odkupienie świata. Zamierzenia, dzięki zaangażowaniu się parafian, zrealizowano. Ukazano wiernym krwawą Ofiarę Jezusa po raz pierwszy w Dzień ustanowienia Ofiary eucharystycznej, następnie w W. Piątek i w wigilię Zmartwychwstania. Przedstawienie codziennie odbywało się o godz. 16.00 i obejmował: wieczernik, modlitwę w Ogrójcu, przesłuchania u Annasza i Kajfasza, sąd u Piłata oraz Drogę Krzyżową wiodącą przez Gaj do cmentarza grzebalnego gdzie obok znajdowała się Golgota. Misterium kończyło się pogrzebowym orszakiem, który prowadził lud z Kalwarii przez podwórze klasztorne do świątyni na ceremonie wielkotygodniowe¹⁴.

Misterium od chwili jego powstania było bardzo wyraźnie związane z męczeństwem Polaków brojących Górki Klasztornej i pomordowanych w czasie II wojny światowej¹⁵. Wydaje się także, że duże znaczenie miało tutaj patriotyczne zaangażowanie się ks. Jana Czekala MSF, bowiem wspomnienie wprowadzonego 13 grudnia 1981 roku stanu wojennego było wtedy bardzo żywe.

Stroje na potrzeby sztuki były wykonane we własnym zakresie lub przez panią Danutę Kowalską, która ma swój warsztat krawiecki w pobliskim Złotowie¹⁶. Inspiracją dla sporządzenia strojów były

¹¹ KG MSF, 1984, s. 155.

¹² A. Bujak, *Misteria*, Warszawa 1989, s. 75.

¹³ Por. R. Skiba, *Misterium...*, s. 68–69.

¹⁴ KG MSF, 1984, s. 160–161.

¹⁵ Z. Przeworska, *Misterium*, „Misterium Męki Pańskiej 1996 – Górka Klasztorna. Dodatek Tygodnika Piłskiego”, 7 kwiecień, nr 14 (846), 1996, s. 13; P. J. Krupa, M. Ostojka-Lniski, *Górka Klasztorna*, Pelplin 1998, s. 73.

¹⁶ Stroje z roku na rok są te same, pieczołowicie przechowywane przez aktorów. Pani Danuta Kowalska odtwarza również rolę Matki Boskiej w misterium, zob. G. Dudziński, *Misterium Męki Pańskiej*, „Super Express”, 5 kwietnia 1996, s. 16–17. Znamienne jest także i to, że w trakcie badań spotkaliśmy się z opiniami, iż niedługo odegra postać Matki Boskiej ktoś inny, gdyż powinna być to osoba młodsza. Ponadto pani Danuta Kowalska zamierza wyjść za mąż, a nie przystoi, aby zamężna kobieta mogła przedstawiać Matkę Boską. Ujawnia się tutaj ciekawa relacja pomiędzy zmianą statusu społecznego a możliwością pełnienia określonych ról, które można rozpatrywać w kontekście obrzędów przejścia i medialnego charakteru osoby, która nie dopełniła wszystkich społecznych inicjacji. Pozostaje to także w związku

obrazki z Biblii dla dzieci i z innych książek. Podobnie było z rekwizytami, niektóre z nich (hełmy, tarcze) pochodziły z teatralnej wypożyczalni. Konie dla jeźdźców natomiast są wypożyczane ze stadniny w pobliskim Dobrzyniewie¹⁷. W przeciągu kilkunastu lat od daty powstania misterium ulegało ono niewielkim zmianom. W 1986 roku rolę Jezusa Chrystusa odgrywał zawodowy aktor, Bogusław Kierc z Wrocławia. W 1989 roku w postać Jezusa Chrystusa ponownie wcieliła się osoba świecka, pan Tadeusz Olszanowski¹⁸. Panuje jednak dosyć zgodne przekonanie, iż aktor nie zagra dobrze tej roli, gdyż będzie tam więcej gry aktorskiej niż autentycznego cierpienia¹⁹. Z tego powodu postać Jezusa Chrystusa jest przedstawiana przez księdza. Także w 1986 roku wprowadzono zamianę poprzecznej belki dźwiganej przez Jezusa Chrystusa na Golgotę na cały krzyż. Zrezygnowano w tym wypadku z autentyzmu historycznego na rzecz większego bezpieczeństwa, bowiem osoba niosąca cały krzyż łatwiej może sobie zaplanować upadek pod krzyżem. Jest on też stabilniejszy i przez to bezpieczniejszy²⁰. Jednak już w kolejnych latach wprowadzono na powrót w drodze krzyżowej poprzeczną belkę. W 1994 roku scenariusz został zmieniony przez ks. Ireneusza Szulca MSF, wzbogacony (między innymi o scenę z Herodem) o realia historyczne epoki czasów biblijnych. Kolejnym jego źródłem była książka Marii Valtorty – *Męka Jezusa Chrystusa oglądana w XX wieku*²¹. Aktorami misterium są w zdecydowanej większości mieszkańcy parafii Górka Klasztorna, aktorzy są niezmienni od lat. Często są to także role, które pozostają w rodzinie. Jedynym wyjątkiem jest rola Jezusa Chrystusa, która jest odgrywana przez misjonarzy. Popularność misterium wzrasta z roku na rok. Wszyscy misjonarze zgodnie twierdzą, iż przyczynił się do tego fotografik Adam Bujak, który fotografował misterium w 1985 roku, co spowodowało znaczne zainteresowanie mediów, również etnografów. Od końca lat dziewięćdziesiątych Misjonarze Świętej Rodziny podjęli starania, aby *Misterium Męki Pańskiej* w Górcie Klasztornej miało swoją reprezentację w europejskim stowarzyszeniu Europassion z siedzibą w Ligny, w Belgii. Stali się oni aktywnymi członkami stowarzyszenia, czego wyrazem była organizacja w 2006 roku w Górcie Klasztornej Kongresu Europassion.

Praszcza jest miastem położonym w województwie opolskim. W 1988 roku powstała tutaj druga parafia, obejmująca wschodnią część tego miasta, tzw. na „Makowym Wzgórzu”, gdzie 13 września 2004 roku erygowano i poświęcono kalwarię. W Praszcze mamy do czynienia z odtworzeniem kalwarii wg miar jerozolimskich, tzw. kroków jerozolimskich, jeden krok to ok. 64 cm²².

Powstanie kalwarii było związane z wcześniejszym wydarzeniem, które miało miejsce w dniu 19 sierpnia 2002 roku. Wtedy św. Jan Paweł II dokonał w Kalwarii Zebrzydowskiej poświęcenia wiernej

z powszechnym wyobrażeniem, iż zamążpójście kojarzy się z aktem seksualnym, który jest przeciwieństwem czystości, cechy, która jest przypisana Marii, na ten temat por. Ewa Nowina-Sroczyńska, *Przezroczyste ramiona ojca. Studium etnologiczne o magicznych dzieciach*, Łódź 1997.

¹⁷ P.J. Krupa, *Czy Panu Jezusowi też jest zimno?*, „Gość Niedzielny”, nr 11 (831), 16 marca 1997, s. 23.

¹⁸ Na ślad drugiej osoby świeckiej (Tadeusza Olszanowskiego), która wcieliła się w postać Jezusa Chrystusa, natrafiłem, przeglądając *Kronikę Górecką. 18–19. 03. Nasi parafianie, jak co roku, po raz 7 wystawili Misterium Męki Pańskiej wg książki Romana Brandstaettera Jezus z Nazaretu. W roli Pana Jezusa wystąpił Pan Tadeusz Olszanowski* (KG MSF 1989: 352). Przez długi czas nie udało nam się ustalić, kim jest wspomniana osoba. W trakcie badań wielokrotnie powtarzały się pogłoski o drugim aktorze biorącym udział w misterium, informatorzy nie mieli jednak pewności, czy drugim aktorem był wspomniany Tadeusz Olszanowski czy też Roman Bosy, emerytowany tancerz z Bydgoszczy, który przedstawiał św. Jakuba (por. G. Dudziński, *Misterium...*, s. 17).

¹⁹ Na ten temat por. także E. Wilk, *Pasja w Górcie Klasztornej*, „Polityka”, nr 14, 6 kwietnia 1996, s. 100–104.

²⁰ E. Korulska, *O tym jak powstało Misterium...*, s. 103–104.

²¹ Z. Przeworska, *Misterium...*, s. 14; R. Skiba, *Misterium...*, s. 73.

²² Zob. www.kalwaria-praszcza.pl, wejście z dn. 12.08.2016., na ten temat zob. także, Z. Bania, *Święte miary jerozolimskie. Grób Pański, Anastasis, Kalwaria*, Warszawa 1997, s. 45.

kopii obrazu Matki Bożej Kalwaryjskiej dla kościoła Najświętszej Maryi Panny Kalwaryjskiej w Praszce, mówiąc przy tym: „Niech Matka Boża Kalwaryjska króluje także w Praszce. Módlcie się tam za mnie”²³.

Misterium Kalwaryjskie w Praszce²⁴ zainicjowane zostało po raz pierwszy w 2006 roku w Niedzielę Palmową. Autorem i reżyserem misterium oraz osobą koordynującą misteria jest ks. prałat Stanisław Gasiński, proboszcz i kustosz Sanktuarium Praszczowskiego. Od samego początku aktorzy misterium byli rekrutowani z Kalwaryjskiego Bractwa Męki Pańskiej w Praszce, powołanego dekretem Arcybiskupa Metropolity Częstochowskiego Stanisława Nowaka i zatwierdzonego w dniu 30 stycznia 2006 roku. Bractwo jest stowarzyszeniem wiernych zarówno świeckich, jak i duchownych, powołanych przy sanktuarium w Praszce. Jego celem jest pogłębianie czci krzyża i kultywowanie nabożeństw kalwaryjskich, a także opieka nad Kalwarią Praszczowską²⁵.

W wydawanym przez Parafię Najświętszej Rodziny w Praszce „Makowe Wzgórze” biuletynie „Familia Christiana” tak informowano o tym wydarzeniu:

*Właśnie po raz pierwszy w Niedzielę Palmową 9 kwietnia br. o godz. 10.30 pragniemy jako parafia, na terenie której z Bożej Opatrzności powstała i rozwija się „jedyna Kalwaria tej rangi w archidiecezji częstochowskiej”, zorganizować **Kalwaryjskie Misterium Niedzieli Palmowej**. Misteria Kalwaryjskie istnieją tak długo jak Kalwaryjskie Dróżki Pana Jezusa w Kalwarii Zebrzydowskiej – pierwszej Polskiej Jerozolimy, czyli blisko 400 lat. Ufamy, że z Bożą pomocą i opieką Matki Najświętszej uda nam się przeschępić na miejscowy praszczowski grunt ten jakże wymowny aspekt duchowości kalwaryjskiej. Misterium to rozpocznie się przy Bramie Ośmiu Błogosławieństw prowadzącej na Kalwarię od obrzędu błogosławieństwa i poświęcenia przyniesionych przez wiernych palm. Następnie odbędzie się scena wjazdu Jezusa do Jerozolimy w Alei Sługi Bożego Stefana Kardynała Wyszyńskiego. Na scenie przy kościele Świętej Rodziny nastąpi końcowa część Misterium, ewangeliczna scena tzw. oczyszczenia Świątyni i spotkanie z Marią Magdaleną. Uwieńczeniem owego misterium będzie sprawowana uroczysta Suma Niedzieli Męki Pańskiej zwanej Palmową²⁶.*

Już w następnym roku (2007) misterium było wystawiane dwukrotnie: powtórzone zostało *Misterium Niedzieli Palmowej*, odgrywane w 2006 roku, oraz po raz pierwszy odegrano *Misterium Wieczery Pańskiej – Wielkiego Czwartku*²⁷. W roku 2008 misterium zyskało obecny kształt. Odegrano wtedy trzy różne misteria: *Misterium Niedzieli Palmowej*, misterium Wielkiego Czwartku oraz trzecie – misterium Wielkiego Piątku²⁸ z procesją i ukrzyżowaniem Jezusa Chrystusa na Golgocie. Szczególną uwagę zwracano od samego początku na odgrywanie w strojach z epoki.

²³ http://kalwaria-praszka.pl/?co=f_historia.php&art=3&podmenu=Historia, z dn. 12.08.2016.

²⁴ W poniższej części korzystam z fragmentów mojego artykułu: J. Eichstaedt, *Wyobrażenie Matki Boskiej w Misterium Męki Pańskiej w Praszce*, [w:] *Wizerunki Matki Bożej na ziemi wieluńskiej*, red. T. Spychała, Wieluń 2012, s. 79–94.

²⁵ Zob. S. Gasiński, *Kalwaria Praszczowska – dzieło wyrosłe z pasyjnej duchowości Arcybiskupa Stanisława Nowaka, Metropolity Częstochowskiego*, [w:] *Mojemu Kościołowi wszystko. Książka jubileuszowa ku czci ks. Arcybiskupa Stanisława Nowaka Metropolity Częstochowskiego z okazji 25. rocznicy sakry biskupiej i posługi pasterskiej w Kościele częstochowskim*, red. St. Jasionka, Częstochowa 2009, s. 168.

²⁶ *Niedziela Palmowa Męki Pańskiej 9 IV 2006 roku*, „Familia Christiana”, Praszka, nr 55, marzec–maj 2006, s. 9.

²⁷ *Ważniejsze daty z życia Sanktuarium Kalwaryjskiego w Praszce w mijającym roku 2007*, „Familia Christiana”, Praszka, nr 58, grudzień–styczeń 2007/2008, s. 2–3, tamże wpis: *1 kwiecień br. Kalwaryjskie Bractwo Męki Pańskiej i młodzież przygotowała Misterium Niedzieli Palmowej, przez które rozpoczynamy rokrocznie na Kalwarii w Praszce przeżywanie Wielkiego Tygodnia. 4 kwietnia br. Kalwaryjskie Bractwo Męki Pańskiej i młodzież przygotowała Misterium Wieczery Pańskiej – Wielkiego Czwartku*.

²⁸ *Misteria Kalwaryjskie w Praszce*, „Familia Christiana”, Praszka, nr 59, marzec–wrzesień 2008, s. 5.

MISTERIA A TOPOS DROGI

„Przedstawienie” misterium¹ w formie procesyjnej powoduje, że jest ono wpisane w przemierzenie pewnej drogi, konkretnej przestrzeni wokół klasztoru. Przypatrzmy się, w jaki sposób opisywana jest ta przestrzeń i jej przemierzanie przez uczestników *Misterium Męki Pańskiej* w Górcie Klasztornej.

Najbardziej człowiekowi w pamięci utkwii ta Droga. Jak idzie, tutaj wychodzi się z bramy w lewą stronę, a nieraz lewą stroną szli, w inną stronę, polem, ale to samo wszystko było. To tyle godzin to przeważnie zimno, to ludzie marzną, ale nikt nie idzie do domu, do autobusu, to wszyscy tam siedzą. (...) Tam zawsze wieje, a było tam, że śnieg padał, a on rozebrany na krzyżu wisi, się poświęcał, bo wiedział, że będzie chory. Raz Czekała był chory na zapalenie płuc, ale się nie bał. (...) Człowiekowi daje do zastanowienia, to poświęcenie, sama droga krzyżowa Chrystusa, to poświęcenie, wzruszenie. I tyle osób tam przyjeżdża, by to przeżyć i wrócili zobaczyć².

Najbardziej z misterium utkwiała mi droga krzyżowa, dialogi to często czytałem Pismo Święte czy inne jakieś książki, czy filmy, czy sztuki jakieś. Dialogi są dosyć długie i nie zawsze mnie to interesowało jako chłopaka, a tutaj droga krzyżowa zawsze i ta cała obsada, cała sytuacja, że był Szymon z Cyreny, tutaj kobiety płaczące, wszystko jakoś było zawarte tutaj w tej drodze krzyżowej. I też to, co wcześniej powiedziałem, że naprawdę nie oszczędzali Jezusa, kiedy Go chłostali tymi biczami, to też robi wrażenie³.

Droga krzyżowa i Golgota jest chyba najbardziej realistyczna i najbardziej dramatyczna. Ukrzyżowanie Chrystusa, jego śmierć robi ogromne wrażenie. Cała sytuacja jest szczególna, nie wiem, czy można tak powiedzieć, ale to taki bliski kontakt z Bogiem, myślę nawet bliższy niż w kościele na mszy⁴.

¹ W poniższej części pracy korzystam z badań terenowych przeprowadzonych w Górcie Klasztornej. Przeprowadzone były w terminie 15–22. 03. 1997. z grupą 17 studentów II i III roku etnologii UE. W 1997 roku trwające blisko trzy godziny misterium było przedstawiane pięciokrotnie: 15, 16, 22, 23 marca oraz 6 kwietnia, tj. w sobotę i w niedzielę na tydzień i dwa tygodnie przed Wielkanocą oraz w Przewodnią Niedzielę. Misteria były dedykowane Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II z racji 50. rocznicy Jego święceń kapłańskich. Część wywiadów przeprowadzona była „na gorąco”, zaraz po zakończeniu misterium, część z aktorami misterium, pozostałe – z mieszkańcami parafii Górka Klasztorna, czyli wsi: Piesny, Wiktorówko, Rataje, Walentynowo, a także z mieszkańcami pobliskiego miasteczka Łobżenica. Ostatnia część wywiadów została przeprowadzona z Misjonarzami Świętej Rodziny z Górki Klasztornej. Badania te nie byłyby możliwe, gdyby nie życzliwe przyjęcie, z jakim spotkał się ze strony Misjonarzy Świętej Rodziny oraz mieszkańców gminy Łobżenica. Wszystkim osobom, które poświęciły nam swój czas, serdecznie dziękujemy.

W poniższej części pracy odwołuję się do fragmentów moich artykułów: J. Eichstaedt, *Być w Górcie Klasztornej i pamiętać Kalwarię*, „Lud”, t. 82, 1998, s. 47–59; J. Eichstaedt, *Mówić o misterium, mówić o sobie*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”, t. 3, red. I. Bukowska-Floreńska, Katowice 1999, s. 211–225.

² AZE 7140: 5. Archiwum Zakładu Etnografii Uniwersytetu Łódzkiego, dalej AZE (numer wywiadu i strona).

³ AZE 7125: 9.

⁴ AZE 7123: 7.

W sobotę (15.03.97. przyp. J. E.) miało być trzy tysiące ludzi. Bardzo dużo teraz przyjeżdża, początki były słabe, teraz jest ulepszone i jest więcej osób. Na początku było prawie tak samo, to było bardziej w obrębie kościoła, a teraz to jest rozszerzone bardziej. To było na terenie przy kościele i później też szli przez gaj, ale to było bardziej skrócone, teraz jest rozszerzone. Sceny były, tylko była prawie przy studzience, a teraz jest dalej Golgota, te trzy krzyże. Tam jeden zniknął, środkowy, ktoś go ściął, później znów postawili. Nie wiadomo, kto ukradł, kto to zrobił.

Już w pierwszym momencie możemy zaobserwować „niekonkretność” opisywanej przez informatorów przestrzeni, w której rozgrywają się sceny męki Jezusa Chrystusa. Równie dobrze opisy *Misterium Męki Pańskiej* w Górcie Klasztornej mogłyby się odnosić do każdego innego misterium. Przestrzeń, w której odgrywane jest misterium, i droga, jaką pokonują widzowie wraz z aktorami, są opisywane za pomocą scen, tzw. mansjonów, w ramach których rozgrywają się wydarzenia. Sceny, które są najczęściej przywoływane, to droga krzyżowa i ukrzyżowanie, lecz są to jednocześnie najbardziej znane przedstawienia pasyjne, z jakimi spotykamy się w sztuce religijnej.

Sygnalizowana na wstępie „niekonkretność” opisów przestrzeni misterium odsyła do doznań i emocji, które ujawniają się w trakcie przebytej drogi. Pomimo trwałych elementów misterium, jakie są obecne w topografii Górci Klasztornej, w wypowiedziach ujawnia się zdecydowana przewaga aspektu nieprzestrzennego. Porównajmy kolejne wypowiedzi.

Kiedy uczestniczę w misteriach, dociera do mnie wielkie cierpienie Chrystusa, jego poświęcenie dla ludzi i przede wszystkim jego wielka miłość. Bo chyba trzeba mieć bardzo dużo miłości, aby umrzeć w taki straszny sposób. Dzięki misterium zbliżam się do tamtych czasów, tamtej epoki, jestem świadkiem kształtowania się naszej religii. To tak trudno opisać słowami. To przeżycie bardziej duchowe, wewnętrzne. Kiedy widzę sąd nad Chrystusem, upokorzenie, biczowanie, to, jak żołnierze naprawdę zadają mu ból, kiedy podczas drogi upada, to odczuwam zarówno bunt, jak i głębokie zrozumienie całego życia⁶.

Uwagę skupiam przede wszystkim na postaci Chrystusa. On tu jest najważniejszy. Wszystkie sceny poprzedzające Mękę Pańską pozwalały się lepiej wczuć w atmosferę tamtych czasów, przybliżyły je. Zarysowały tę otoczkę historyczną. Mnie chyba najbardziej utkwiła w pamięci scena Ostatniej Wieczery i sam pomysł dzielenia się z ludźmi chlebem. Najbardziej powinnam przeżyć drogę krzyżową, ale praktycznie nic nie widziałam i biegłam przez krzaki, żeby zdążyć na ukrzyżowanie. Moim zdaniem musi to być inaczej rozwiązane, bo nie spełnia swojej roli. Dla ludzi jest to najważniejszy moment misterium, oprócz ukrzyżowania. Chcą w tej drodze brać udział, jakoś ją przeżyć, ale nie ma tu takiej możliwości. Na pewno trzeba coś z tym zrobić i zastanowić się nad jakimś innym rozwiązaniem⁷.

Etnologiczne analizy potwierdzają, że przestrzeń jest kategorią, która jest niejako ukryta, bowiem – jak pisze Krystyna Piątkowska – pomimo tego, iż ludzie posługują się kategoriami przestrzennymi i w niej funkcjonują, przestrzeń została im po prostu dana, dlatego *odwrotnie niż w przypadku religijności nie ma wobec niej żadnych „zobowiązań”⁸*. Powróćmy do relacji informatorów i zauważmy, że wraz ze zdecydowanym podnoszeniem aspektu nieprzestrzennego idzie w parze nakierowanie wypowiedzi na autentyczność Jezusa Chrystusa i drogi krzyżowej. Powiązanie nieprzestrzenności z autentyzmem

⁵ AZE 7084: 1–3.

⁶ AZE 7123: 1–2.

⁷ AZE 7131: 14–15.

⁸ K. Piątkowska, *Kultura a ikonosfera*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 33, 1994, s. 113.

sugeruje, iż przestrzeń jest postrzegana podobnie jak męka Jezusa Chrystusa, nie jako konstruowana i sztuczna, ale pełna autentyczności i spontaniczności. Prawdziwość wydarzeń jest dalszym rozwinięciem kategorii nieprzeprzeźności. W wypowiedzi semantycznie ważne staje się nakierowanie na aspekty nieprzeprzeźne. Cechę tę mogliśmy już zaobserwować podczas analizy apokryfów ludowych, ujawniała się ona jednak ze zdwojoną siłą w czasie misterium.

To jest jedyne w Polsce misterium, które jest takie realizowane jak u nas. Jest ten realizm drogi krzyżowej, są to upadki, np. w Kalwarii Zebrzydowskiej jest tak: gdy upada Jezus, to się jemu rozkłada dywanik. A u nas ta rzeczywistość jest taka, jeżeli tego Jezusa prowadzą drogą krzyżową, jeżeli Go rzucają, to jest to autentyczne rzucenie. Było kilka razy tak, że Jezus miał złamane żebra. To są autentyczne momenty⁹.

Najbardziej przejmujące jest, jak Pana Jezusa przy tym słupie tak biczowali, to takie było przeżycie i później co Go na krzyż brali. W ogóle to wszystkie sceny są takie, jak się człowiek w to wczuje, to odbiera to tak, jak gdyby to faktycznie było¹⁰.

Ludzie przyjeżdżają z Kalwarii Zebrzydowskiej i mówią, że tu jednak jest pięknie, że się bardziej przeżywa, tam to jest cała droga kamienna, a tu gaj i zresztą całe to otoczenie Górki można obejrzeć¹¹.

„Przedstawienie” kalwarii w Górcie Klasztornej nie ma zdecydowanie charakteru „fizycznego” odtworzenia wzgórze pod Jerozolimą, pomimo konkretności przedstawień scen w ramach samego misterium. Dla pątników przestrzeń jest ukryta, a ujawnia się jedynie autentyczność przedstawianych wydarzeń i realizm Jezusa Chrystusa, bezustannie wzmacniany przez dbałość o szczegóły dekoracji poszczególnych scen i strojów. Ta dbałość o odtwarzanie autentyczności scen idzie w parze z założeniami misterium, w którym dominuje konkretność¹². Realizm wydarzeń i wyobrażeń Jezusa Chrystusa jest niezachwiany.

Podobny aspekt autentyczności miejsca jest podkreślany podczas *Misterium Kalwaryjskiego* w Praszce.

Szczególnym tematem w historii misteriów było zbawcze dzieło Chrystusa, Jego męka, śmierć i zmartwychwstanie. Do tego rodzaju misterium należy zaliczyć misteria kalwaryjskie. Kalwaria – to nie tylko próba przeniesienia miejsc uświęconych obecnością Jezusa. Istotnym celem każdej Kalwarii i tej ciągle powstającej w Praszce a więc nowej duchowości kalwaryjskiej, jest swoiste przybliżenie pamięci o wydarzeniach zbawczych i wciągnięcie wiernych do pełniejszego, osobistego w nich udziału, do jeszcze bardziej autentycznego przeżywania męki Chrystusa¹³.

Co ciekawe, podobnie rzecz ma się z pogodą w czasie misterium. Ona także służy podkreśleniu aspektu autentyczności, czegoś nieudawanego, aby nie powiedzieć – realnego, a bywa ona dosyć powszechnie opisywana jako brzydka, mroźna lub deszczowa.

⁹ AZE 7096: 23–24.

¹⁰ AZE 7111: 6–7.

¹¹ AZE 7136: 11.

¹² por. J. Lewański, *Dramat i teatr średniowiecza i renesansu w Polsce*, Warszawa 1981, s. 158.

¹³ *Misteria Kalwaryjskie w Praszce*, „Familia Christiana”, Praszka, marzec–wrzesień 2008, nr 59, s. 4.

*To musiało być nie tak zimno, ale pochmurnie było. Bo jak słońce świeci, to wesoło, a tam było smutno, bo krzyżowano Chrystusa. Pochmurno, ale nie tak zimno jak teraz*¹⁴.

*Pogoda jak pogoda zawsze jest brzydka, albo deszcz, albo śnieg z deszczem, albo jest mroźno, na ten czas jest taka pogoda dostosowana do Męki Pańskiej, że to jest taki punkt do myślenia, że to się jeszcze bardziej przeżywa. Jeszcze nie było tak, żeby było pięknie, ciepłutko, zawsze coś tam się wydarzy. Ta pogoda jest taka jak faktycznie była na Męce Jezusa. To jest właśnie to przeżycie najważniejsze jak jest taka pogoda, bo człowiek współczuje, że oni się tak męczą, że oni przez to jakąś łaskę u Boga mają*¹⁵.

*Biczowanie i scena pod krzyżem, to są sceny najważniejsze, bo najbardziej drastyczne. Zdarza się, że wtedy płaczą, przede wszystkim jak jest brzydka pogoda, to człowiek jeszcze bardziej przeżywa. Pogoda ma swoje znaczenie, bo jakby była ładna pogoda, to by nie było misterium, tylko zwykłe przedstawienie*¹⁶.

Pochmurna pogoda staje się znakiem, może bowiem podkreślać autentyczność wydarzenia męki Jezusa Chrystusa. Wzrostowi umowności na planie tła odpowiada przeciwstawienie niewielkiej umowności na głównym planie (miejsc mansjonów). Przedstawianie Jezusa Chrystusa w misterium jest niezwykle realistyczne. Organizatorzy misterium dbają, aby na plecach Jezusa Chrystusa pojawiła się po biczowaniu czerwona farba przypominająca krew, uderzenia oprawców są silne i często kończą się dla osoby odtwarzającej postać Jezusa Chrystusa stłuczeniami lub nawet złamaniami. Upadki pod krzyżem odbywają się w błocie bądź śniegu¹⁷. Zdaniem Borysa Uspińskiego, *można to zrozumieć tak, że stosunkowo niewielka znakowość w sposób naturalny kojarzy się z większym realizmem*¹⁸. Idąc semiotycznym tropem, należy podkreślić, że większy realizm Jezusa Chrystusa jest wzmocniony przez umowność na planie tła, z tego powodu opisywana przestrzeń może jawić się w wypowiedziach jako niekonkretna i o dużym stopniu umowności. Podobny mechanizm ujawnia się w rozwiązaniach plastycznych misterium. Dodajmy jednocześnie, że w sztuce przedstawienia biblijne (zwłaszcza dotyczące ostatniej wieczerzy) ukazywane *all'antica* zostały zapomniane we wczesnym średniowieczu wraz z upadkiem kultury antycznej, a powróciły w renesansie, rozbudzone ideami humanizmu¹⁹. Dla naszej analizy istotne jest jednak to, że formą dla wyrażenia tych wyobrażeń jest przebyta przez Jezusa Chrystusa droga.

Sceny zawarte w misteriach, np. Jezus przed Kajfaszem, Jezus i Piłat, droga krzyżowa, ukrzyżowanie, zdjęcie z krzyża, są scenami znanymi ze sztuki sakralnej o wczesnochrześcijańskim lub średniowiecznym rodowodzie²⁰. Sztandarowymi przykładami mogą być także sceny biczowania z przedstawieniem Jezusa Chrystusa na podobieństwo wizerunku *ecce homo*, chusty św. Weroniki

¹⁴ AZE 7089: 20.

¹⁵ AZE 7136: 13.

¹⁶ AZE 7138: 5.

¹⁷ Aby uniknąć przeziębienia i powikłań, misjonarz odtwarzający postać Jezusa Chrystusa zażywa leki i naciera ciało maściami nagrzewającymi, zob. E. Wilk, *Pasja w Górze Klasztornej*, „Polityka”, 6 kwietnia 1996, nr 14, s. 104; Z. Przeworska, *Misterium*, „Misterium Męki Pańskiej 1996 – Górka Klasztorna. Dodatek Tygodnika Piłskiego”, 7 kwiecień, nr 14 (846), s. 14.

Por. także wypowiedź jednego z informatorów: *Prawdopodobnie, jak w radiu słyszałam Maryja, że oni później tego aktora, który gra pana Jezusa, oni biorą do wody zimnej i letniej i różne smarowanie, prawdopodobnie. Tak w radiu Maryja mówili, że biorą potem aktora do zimnej i raz do ciepłej wody, że on nie odchoruje w ogóle, aktor*, AZE 7103: 6.

¹⁸ B. Uspiński, *Strukturalna wspólnota różnych rodzajów sztuki*, [w:] *Semiotyka kultury*, wybór i opracowanie E. Janus, M. R. Mayenowa, Warszawa 1975, s. 239.

¹⁹ T. Dziubecki, *Ikonoografia Męki Chrystusa w nowożytnym malarstwie kościelnym w Polsce*, Warszawa 1996, s. 29.

²⁰ Por. tamże, s. 74–77.

z drogi krzyżowej lub piety w scenie zdjęcia Jezusa Chrystusa z krzyża. Analizując przedstawianie w misteriach Jezusa Chrystusa, w zgodzie z typami ikonograficznymi, Baraniecka-Olszewska zwraca uwagę na jeszcze inny aspekt, a mianowicie na konieczność łatwego i natychmiastowego rozpoznania Jezusa Chrystusa przez obserwatorów. Główna postać misterium z uwagi na tradycję ikonograficzną oraz wyważony i godny sposób wypowiedzi nie daje aktorom odtwarzającym tę postać dużej możliwości gry aktorskiej, przez co staje się ona najbardziej sformalizowana. Mimo wszystko postać Jezusa Chrystusa niebywale silnie oddziałuje na postrzegających go ludzi²¹.

W parze z realizmem przedstawienia męki Jezusa Chrystusa idzie znany nam także średniowieczny motyw *compassio*, współodczuwania cierpienia z Jezusem Chrystusem.

*Jezus też cierpiał i my powinniśmy w zasadzie ten ból w jakimś stopniu odczuwać*²².

*Jak Go do tego krzyża przybijają, to aż łzy się do oczu cisną*²³.

Zachętę do współodczuwania boleści Jezusa Chrystusa łatwo także dostrzec w opisach misterium w Praszce.

*Istota kalwaryjskiego „wtajemniczenia” kryje się w dążności do osobistego spotkania z Jezusem cierpiącym, który na kalwaryjskich dróżkach czeka i zaprasza do słuchania Jego słów, do oglądania oczyma ciała i duszy Jego czynów, do przyłączenia się do Jego uczniów oraz towarzyszenie Mu od Wieczernika aż do Grobu i Zmartwychwstania. Ta pielgrzymka z Jezusem i uczestnikami Jego męki to szczególnie istotny element misteriów kalwaryjskich o których mowa*²⁴.

Motyw *compassio* współgra także z towarzyszeniem Jezusowi Chrystusowi w drodze i naśladowaniem Go, rozważanym – jak wiemy – przez teologię jako różnica pomiędzy: *sequor* a *imitor*, a także z wyobrażeniem chrześcijanina jako *homo viator*, pielgrzymka, który podróżuje za Jezusem Chrystusem i z Nim. Przybycie pątników na misterium jest doskonale wpisane w przebycie w czasie misterium drogę krzyżową. Pątnicy odbywają więc niejako podwójną drogę, pielgrzymkę do sanktuarium (Górka Klasztorna lub Praszka), gdzie uczestnictwo w misterium jest wpisane w przemierzanie pewnej drogi, która kończy się ukrzyżowaniem Jezusa Chrystusa na Golgocie, tak więc na górze, która aktywizuje porządek na osi wertykalnej²⁵.

Nie dziwi nas zatem fakt, że potępiane jest takie zachowanie, które utrudnia współodczuwanie cierpienia. Takim zjawiskiem jest śmiech. Również i Jezusowi Chrystusowi „nie wypada się uśmiechać”.

*A niektórzy to się nawet wyśmiewają i to jest nieładnie, bo to jest poważna sprawa. (...) Ich to śmiechy jak Pan Jezus bosy i nagi idzie, to stoją i się cieszą*²⁶.

Denerwuje mnie śmiech u ludzi. Bo np. teraz, jak graliśmy w sobotę, to wchodziliśmy na Golgotę z Maryją, to za nami młodzież po prostu zaczęła się śmiać, nie wiem dlaczego. Nie wiem, może jakąś

²¹ K. Baraniecka-Olszewska, *Ukrzyżowani. Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce*, Toruń 2013, s. 206, 212.

²² AZE 7121: 21.

²³ AZE 7097: 7.

²⁴ *Misteria Kalwaryjskie w Praszce*, „Familia Christiana”, Praszka, marzec–wrzesień 2008, nr 59, s. 4.

²⁵ Por. P. Kowalski, *Leksykon Znaki Świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa 1998, s. 141.

²⁶ AZE 7127: 3.

gafę ktoś tam popełnił, nie wiem, zaczęli się śmiać. Albo tak jak żołnierz po prostu prawie upadł, to też był śmiech, w ogóle tak ogólnie²⁷.

Jezusowi nie wypada się uśmiechać, bo to taka rola²⁸.

Chrystus podczas misterium powinien milczeć, powinien być smutny. Mieć taką twarz smutną i milczeć, dużo nie mówić, tak właśnie jest na misterium. Jakby krzyczał to by było trochę inaczej, cały jego los byłby inaczej odegrany, Piłat by Go uciszył i byłaby inna historia. A tak on jest cicho i tam trochę tylko mówił, parę zdań, i tylko naprawdę cały czas milczy, i w ogóle tym się nie przejmuje, on wie, że musi umrzeć. Jakby zaczął się śmiać to byłoby zlekceważenie Piłata, Kajfasza i tej Rady²⁹.

Aktywizacja wewnętrzna i emocje silnie towarzyszą odbiorcom w czasie misterium. Efekt ten nie musi być rozpatrywany w kategoriach semiotycznych, lecz – jak przekonuje Baraniecka-Olszewska – winien być odczytany jako wyraz performatywności, która rysuje się tutaj jako osobiste, rozgrywające się we wnętrzu doświadczenie³⁰, zupełnie odrębne od komunikatu samego misterium, który wcale nie musi być przez odbiorców pilnie śledzony. Uczestników łączy intensyfikacja życia religijnego, to, co określają jako „przeżycie”. Dla każdego jest ono nieco inne, choć na ogół zamknięte w ramach kulturowych scenariuszy.

Jedni nawet na mnie bluźnią (odtwórca Nachuma, strażnika Wysokiej Rady – przyp. J. E.), kiedy idziemy drogą krzyżową. Takie starsze osoby to bluźnią, mówią żeby Go nie bić. Miałem nawet takie zdarzenie: kiedy byłem w Łobżenicy, to dwie starsze Panie poznały mnie i mówiły „To ten, który tam Jezusa bił”, ale one to inaczej przeżywały. Było mi trochę głupio, ale cóż, taką mam rolę i trudno³¹.

Jak przyjeżdżam na misterium, to potrafię się przestawić i w zasadzie, no nie podchodzę, że ten jest Antek, a tamten Marek itd., tylko odbieram to jako autentyczną rzecz³².

Od tego czasu jak zaczęliśmy odgrywać to misterium, to człowiek jakby zauważył tę potrzebę, rozumiał bardziej tą Mękę Pańską. No bo dotychczas tak było, Mękę Pańską z Ewangelii się znało i treść, i wiadomości troszeczkę. Ale teraz jak to jest tak fizycznie pokazane na żywo, no to jest to i dla mnie, i dla ludzi bardziej rozumiałe. No bo sam, prawda, odczuwam, że to jest takie prawdziwe, dociera do naszych głów³³.

W misterium najważniejsze jest przeżycie, ta łączność między tymi, którzy je przedstawiają, a między tymi, którzy je odbierają. (...) musi być ta łączność. Powinna być. To nie może być teatr, to nie może być gra jak gdy usiadziemy przed telewizorem, czy nawet w teatrze, kiedy można usiąść wygodnie i różnie się zachować. To musi być przeżycie. To ma swoje największe znaczenie, gdy przyjeżdżają tu pielgrzymi i to zapada w serca, w umysły. Reakcje są różne, różne są przeżycia. Po niektórych to może przejść powierzchownie, inni przeżyją to bardzo głęboko, ale ta reakcja musi

²⁷ AZE 7121: 22.

²⁸ AZE 7124: 13.

²⁹ AZE 7134: 20.

³⁰ K. Baraniecka-Olszewska, *Ukrzyżowani...*, s. 245–246.

³¹ AZE 7113: 5.

³² AZE A 7088: 8.

³³ AZE 7072: 1–2.

być. (...) Gdy nie było jeszcze misterium, gdy byłem dzieckiem, to święta Wielkanocne, to były dla mnie malowane jajko i dobre jedzenie. Teraz jestem dorosła, to już jest inaczej, ale dla niektórych dorosłych osób to nadal tylko malowane jajko i świąteczne ciasto, nic więcej. A tutaj jest charakter religijny tych świąt i to bardzo mocny. Dlatego myślę, że misterium pomaga i mnie, i tej parafii, i tym, którzy tu przyjeżdżają. Tutaj najważniejszy ma być Chrystus³⁴.

Co roku go krzyżują, no ale czy historia się powtarza, no a wziąć naszą religię to ukrzyżowanie można wziąć, że to jest tak jak to by było co roku, ale fakt był raz, ale to ukrzyżowanie obchodzimy, wszyscy to przeżywamy jak by to się odbywało na nowo, co roku, ale to jest tylko powtarzanie tej historii. W rzeczywistości nasza wiara mówi tak, że mamy przeżywać jakby co roku był krzyżowany³⁵.

Ludzie różnie to odbierają, ale większość odbiera to w taki sam sposób, po prostu tak jak to chcą przeżyć ludzie wierzący głębiej w Mękę Pana Jezusa, w te dni, które były³⁶.

Często owo „przeżycie” ma charakter wyjątkowego doświadczenia religijnego, choć nie sposób łączyć tego z doświadczeniem *miracularem* czy z tzw. głębokim doświadczeniem religijnym w znaczeniu, jakie nadaje mu się w literaturze etnograficznej. Może być to udziałem nawet osób niewierzących³⁷ lub takich, które nie mają stosownej wiedzy, aby czytać zawarte w misterium kody. Ostatnia uwaga tłumaczy, dlaczego semiotyczne inspiracje nie są właściwe w interpretacji opartej na performatywności.

Aspekt graniczności i wspólnotowości jest najczęściej tłumaczony w antropologii poprzez odwołanie do pojęcia liminalności i *communitas*, wypracowanego przez Victora Turnera. Pojęcie liminalności Turner zaczerpnął z koncepcji *rites de passage* Arnolda van Gennepa, tj. środkowej fazy obrzędów przejścia, które zakładają przejście z jednego statusu społecznego do drugiego. Przejście takie implikuje, iż jednostka w pewnym momencie znajdzie się pomiędzy jednym a drugim statusem społecznym (*betwixt and between*), co ma charakter czasowy i co Turnera interesowało najbardziej. Szczególny graniczny, czy progowy, stan jednostek może być wyrażany słowami (np. formułami), gestami (np. rytuałami) czy przedmiotami (np. strojem). Poza tym aspektem symbolicznym ważny jest również aspekt społeczny, wyjątkowej i czasowej więzi pomiędzy osobami biorącymi udział w obrzędach. Aby określić ten rodzaj więzi, Turner użył łacińskiego terminu *communitas*, który podkreśla aspekt wspólnotowości i jednocześnie wyjścia z dotychczasowej struktury społecznej. Codzienne działania grup ludzkich zdominowane są przez uczestnictwo w strukturze, jednak to, co święte i niecodzienne, charakteryzuje się liminalnością i bezinteresowną *communitas* (stan powszechnego połączenia i zbratania). Uczestnictwo w misterium ewokuje to, co święte i liminalne, ewokuje także wyjątkową więź uczestników, określaną jako *communitas*, która wyzwala otwartość, uniwersalizm, poczucie mocy³⁸. Turner zwraca jednak uwagę, iż pielgrzymki, a także współczesne misteria, są raczej zbliżone do quasi-liminalnej (liminoidalnej) kategorii, mają charakter poćwiartowanej liminalności, zmiennej, ekscentrycznej i raczej służą zaspokajaniu potrzeby odmienności (rozrywki). Nie zakładają natomiast odrodzenia jednostki, co jest typowe dla społeczeństw przemysłowych³⁹.

³⁴ AZE 7112: 7–10.

³⁵ AZE 7129: 3–4.

³⁶ AZE 7128: 10.

³⁷ Por. K. Baraniecka-Olszewska, *Ukrzyżowani...*, s. 246–250.

³⁸ V. Turner, *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, Warszawa 2010, s. 143–145.; V. Turner, E. L.B. Turner, *Obraz i pielgrzymka w kulturze chrześcijańskiej*, Kraków 2009, s. 219–222.

³⁹ Tamże, s. 223–224.

Rozważanie zdarzeń z przebytej drogi w porządku ciągu następstw odsyła nas nie tylko do rozpatrywania przestrzeni i więzi społecznej, lecz i do rozpatrywania aspektów czasowych. Czas historyczny linearny, który wnosi chrześcijaństwo, powoduje, że zdarzenia, które dotyczą Jezusa Chrystusa, mogą być rozpatrywane jako rekonstrukcje przeszłości. Przyjrzyjmy się kolejnym fragmentom przeprowadzonych wywiadów.

No więc wtedy, gdy idzie Pan Jezus z tym krzyżem na Golgotę i ci żołnierze są tak bezwzględni, nie oni tak biją tego Chrystusa, że to jest takie wzruszające. Jeszcze tam przy tym słupie Chrystus jak jest ta korona cierniowa mu nakładają i przy tym słupie takim go tam wiążą. I tak wszystko ładnie. Właściwie to też przesłuchania z tym Pilatem, to też jest takie⁴⁰.

Jak to przebiegało? Tak jak dzisiaj będzie. O drugiej msza, o czternastej. Później to ta, ta droga. Wczoraj było bardzo, no dzisiaj też może zimno, ten mróz. A wczoraj wam mówię, najpierw wam powiem koniec. Jak pan Jezusek był powieszony. Pan Jezus powieszony, znaczy ten aktor. Był nagi, tak jak tego, no rozebrali go nagiego i tylko, znaczy te spodenki. Tak jak na obrazku, tak jak prawdziwy. W tym czasie zaczął grad, czy deszcz z gradem taki padać, aż pan Jezus, jeszcze raz powiem, był nagusieńki. Tu boso, tylko miał takie skośne spodenki, a tu boso. Jak to się zaczęło? A więc, najpierw wieczerza, chleb. O, dzisiaj będzie chleb, będzie tamał. Bierzcie chleb, bo to prawdopodobnie zdrowy. Ja kawatek też mam, jeszcze dzisiaj może dostanę. Bo on dzieli tym chlebem. Najpierw wieczerza. To jeszcze przed stacją. Tylko jeszcze wcześniej, przed tą wieczerzą, to było takie, ja tego nie widziałam tylko słyszałam. Tego wam nie mogę powiedzieć, tylko słyszałam. Bo to bardzo ludzi było, okropnie. Później ta wieczerza przy stole była, no chleb, tam byli owoce, na tym stole, chleb taki okrągły był. Owoce były, banany, pomarańcze, jabłka. Ci jedli, pan Jezus wcale nie jadł tych owoców, tylko ci apostołowie jedli⁴¹.

Rekonstruowanie przez naszych informatorów przeszłości przybierało najczęściej postać opisywania wyodrębnionych scen. Zdeponowane w pamięci fragmenty rzeczywistości nie powracały jako dynamiczna akcja, lecz przeciwnie – pod postacią statycznych stop-klatek, niczym na fotografii. Oczywiście nasi informatorzy dostrzegali, iż czas biegnie, lecz opisywana przez nich przeszłość przybierała formę fotografii. Marek Zaleski, pisząc o rekonstruowaniu przeszłości w formie fotografii, zwracał uwagę, iż tego rodzaju forma pamięci, tak samo jak fotografia, sugeruje, że można ją reprodukować w nieskończoność⁴². Fotografia ma w sobie zarazem wskrzesicielską i dowodową moc tego, co było⁴³. Jednocześnie Tadeusz Chrzanowski przypomina, iż w ikonografii Nowego Testamentu działanie zatrzymywało się przy każdym z osobna wydarzeniu tak, jakby nie miało prologu ani epilogu, nie miało ciągłości czasoprzestrzennej nawet wówczas, gdy obrazowano w poszczególnych scenach życie Jezusa Chrystusa, a przede wszystkim dzieje Jego męczeństwa. Droga krzyżowa miała cechy narracyjne, czasem niezwykle rozbudowane, jak w przypadku polskiego cyklu miniatur *Rozmyślenia dominikańskie*. Tymczasem, pomimo ciągłości chronologicznej, poszczególne sceny cyklu pasyjnego mają charakter wyodrębniony: każda jest tematem refleksji wydzielonej, każda stanowi element zamknięty w tym specyficznym czasie świętym, bo obecnym za życia Jezusa Chrystusa⁴⁴. Tadeusz Chrzanowski, analizując kategorie czasu

⁴⁰ AZE 7081: 2–3.

⁴¹ AZE 7103: 1.

⁴² M. Zaleski, *Formy pamięci. O przedstawianiu przeszłości w polskiej literaturze współczesnej*, Warszawa 1996, s. 42–44.

⁴³ Por. S. Sontag, *O fotografii*, Warszawa 1989, s. 150.

⁴⁴ T. Chrzanowski, *Trzy kształty czasu w religijnej sztuce średniowiecza*, [w:] *Biblia a kultura Europy*, t. 2, red. M. Kamińska, E. Małek, Łódź 1992, s. 18; por. tenże, *Kryzys sztuki religijnej – historia czy teraźniejszość*, [w:] *Kryzysy w sztuce*,

w religijnej sztuce średniowiecza, sugeruje wzajemne przeplatanie się trzech kształtów czasu. Byłby to czas zaprzeszy dokonany, nazwany przez Chrzanowskiego czasem Starego Zakonu, który oddziałuje na nas poprzez prefigurację, poprzez zapowiedź wydarzeń z Nowego Testamentu. W kolejności są to: czas Ewangelii, Dziejów Apostolskich, Apokalipsy, komentarzy i apokryfów nowotestamentowych. To czas boski, obserwowany jako pewne *continuum*, które wydarzyło się kiedyś, wydarza się każdego dnia i będzie wydarzać aż po kres świata. Czas ten jest poddany pewnemu odrealnieniu, jest czasem głębokim, świętym. Jest on rozciągnięty aż do granic bezczasu, tak więc jest on również czasem wiecznego teraz. Nazywany jest przez Chrzanowskiego czasem perpetualnym. Ostatni wreszcie typ to czas doczesny, czas ziemski, czas wielkich lub małych wydarzeń historycznych, często mających swoje miejsce w sztuce⁴⁵. Nieujawnianie i brak wzajemnych odniesień tych różnych kształtów czasu w sztuce jest, zdaniem Chrzanowskiego, oznaką desakralizacji w obrębie sztuki nowożytnej. Jest to pewnego rodzaju kryzys niemożliwości powrotu do źródeł⁴⁶.

Wydaje się, że rekonstruowanie przez informatorów scen misterium w formie fotografii nie tyle odpowiada odczuwaniu czasu świętego, gdy czas niejako zatrzymuje się, tak więc uniemożliwia akcję, lecz służy budowaniu przekonania, iż ja, widz, tam byłem. Za Susan Sontag powtórzylibyśmy, iż fotografia faksymiluje rzeczywistość. Wiara w dowodową moc fotografii jest dzisiaj nadwątlona, ponadto wyobrażenia traci swoje uporządkowanie i zbliża się do barwnego kolażu. W wyobrażeniach Jezusa Chrystusa w misteriach topika drogi jest obecna i zdecydowanie podkreślany jest jej aspekt nieprze-strzenny. Możemy jednak odnieść wrażenie, iż droga, którą opisują pątnicy, jest podróżą we wszystkich kierunkach na raz. Istotny jest może nie tyle sam cel podróży, lecz sposób podróżowania, który jest przedstawiany jako taki, który koniecznie winien mieć status autentycznego przeżycia.

Warszawa 1988, s. 179–197.

⁴⁵ T. Chrzanowski, *Trzy kształty czasu...*, s. 15.

⁴⁶ Tamże, s. 25; por. także T. Chrzanowski, *Kryzys sztuki religijnej...*, s. 179–197.

TOPIKA OBECNOŚCI W MISTERIACH

Założyciel *Misterium Męki Pańskiej* w Górcie Klasztornej i pierwszy odtwórca roli Jezusa Chrystusa, ks. Jan Czekala MSF, postawił sobie za cel „przedstawienie” misterium, natomiast powód i cel tego wydarzenia tak uzasadnia: *Gdy w 1982 roku przybyłem do Górci Klasztornej, do miejsca najpierwszego zjawienia się Maryi w Polsce, zastałem tu miejsce „Milczenia historii”. (...) Po to właśnie zjawiała się Maryja w 1079 roku w tym miejscu, aby powiedzieć o miłości Jezusa. Miłość to ofiara. Ofiara Jezusa, to Jego cierpienie, męka i śmierć. Postanowiłem więc owo tajemnicę miłości Jezusa „przedstawić” ludziom współczesnym¹. Założenia „przedstawienia” misterium miały więc charakter ewangelizacyjny². Zobaczmy jednak, jak o misterium i własnej roli wypowiada się odtwórca roli Jezusa Chrystusa, ks. Marek Michalski MSF.*

Dla mnie to misterium jest formą rekolekcji, żeby poznać prawdę. To jest coś, czego nie da się opowiedzieć, co Jezus czuł tak naprawdę. Dla księdza trudno jest tak być na krzyżu i patrzeć potem na ludzi³.

Dla mnie misterium to forma rekolekcji, przedstawienia Ewangelii. Taka forma pomaga ludziom w wierze. Takie misterium ich jednoczy. Oni nie kończą tylko na tym misterium, gdyż oni później idą do domu i ich łączą wspólne sprawy związane z parafią, z misterium. Tym ludziom chodzi nie tyle o samo pokazanie się poprzez udział w takim misterium innym ludziom, ile o chęć wspólnej modlitwy. To ich jakoś mobilizuje, nie ma tam wśród nich zazdrości, pychy z tego, że są na zdjęciach z misterium na Górcie Klasztornej⁴.

Ks. Marek Michalski MSF wielokrotnie podkreślał ewangelizacyjny charakter swojego uczestnictwa w misterium, w podobnym zresztą tonie wypowiadał się kierownik organizacyjny i artystyczny, ks. Janusz Jezusek MSF.

Charakter tego misterium powinien być ewangelizacyjny, po to to jest. To jest Ewangelia przedstawiana w ten sposób i nic poza tym. To nie jest teatr, to nie jest musical, to jest kawałek Ewangelii wyrwany żywcem i przedstawiony, wyrwany z ram dwóch tysięcy lat temu i na dzisiejszy dzień mamy przeżyć na nowo, popatrzeć jak biczują, jak idzie z krzyżem, jak Go krzyżują. Tym bardziej, że sam okres,

¹ J. Czekala, *Dlaczego to zrobiliś. Rozmowa z ks. Janem Czekalą – twórcą góreckiego Misterium Męki Pańskiej*, oprac. Wł. Targaniczan-Marczyński, „Misterium Męki Pańskiej 1996 – Górcza Klasztorna. Dodatek Tygodnika Piłskiego”, 7 kwiecień, nr 14 (846), 1996, s. 2.

² Por. T. Bańkowski, *Popularny teatr religijny dzisiaj*, [w:] *Dramat i teatr sakralny*, I. Sławińska, W. Kaczmarek, W. Sulisz, M. B. Stykowa (red.), Lublin 1988, s. 263–283.

³ AZE 7155: 1.

⁴ AZE 7156: 19.

w którym to się odbywa, to jest zima powiedzmy, że miała być to wiosna, miało być ciepłej, ale jeszcze się tak nie zdarzyło, no i jest to autentyczne przeżycie tych ludzi⁵.

Także ewangelizacyjne założenia ma *Misterium Kalwaryjskie* w Praszce.

Przedstawienie wydarzeń Męki, Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa wpisuje się już w kilkuletnią tradycję na Kalwarii w Praszce. Misteria te adresowane są dla każdego, kto pragnie głębiej przeżyć najważniejsze tajemnice wiary. Przygotowując owe Misteria podejmujemy pytania: o tajemnicę zła, o dramat grzechu i potęgę łaski, o tajemnicę życia, o sens bólu, cierpienia i umierania, a także zmartwychwstania. Chcemy jednak przede wszystkim zastanowić się na tym: Kim dla każdego z nas jest Jezus Chrystus? misteria Kalwaryjskie mające charakter ewangelizacyjny pozwalają odbiorcy przenieść się do czasów i miejsc, z którymi związane są najważniejsze wydarzenia historii zbawienia⁶.

Tak więc misterium kalwaryjskie jest aktem autentycznej, urzędowej, misji Kościoła opartej na czterystuletniej tradycji i pozostaje nadal jej wierne. Współczesna forma misterium kalwaryjskiego została zaaprobowana i pobłogosławiona przez autorytety kościelne – kardynała Stefana Sapiechę i jego następców na czele ze Sługą Bożym Ojcem św. Janem Pawłem II. W archidiecezji częstochowskiej to przedsięwzięcie zaczerpnięte z Kalwarii Zebrzydowskiej jest pobłogosławione przez J. E. Ks. Arcybiskupa dr Stanisława Nowaka metropolitę częstochowskiej, tak szczególnie naznaczonego przez Opatrzność duchowości kalwaryjską⁷.

W zachodniej refleksji na temat powstania obrazu w Kościele pojawiło się rozróżnienie na obrazy kultystyczne i wychowawczo-pouczające⁸. Misteria są lokowane w sferze nurtu wychowawczo-pouczającego i z tego powodu traktowane są jako sposób nauczania zasad wiary⁹. Kojarzenie misteriów z nurtem wychowawczo-pouczającym skłania do zdecydowania do interpretowania alegoryzmu misteriów, działań o charakterze konkretnym, bez drugiego (symbolicznego) ciągu znaczeń umownych¹⁰. Kolejnym powodem interpretacyjnego zamieszania jest niejasne rozróżnienie symbolizmu i alegoryzacji. W średniowieczu było ono jeszcze mało czytelne¹¹, a dzisiejsze, wręcz opozycyjne, zestawienie symbolu i alegorii, rozumiane jako różnica pomiędzy stroną poetycką i dydaktyczną, zawdzięczamy dopiero wyobraźni romantycznej¹². Interesujące jest tutaj to, że interpretacja alegoryczna wyrasta z przekonania, iż w opowieści obrazowej zawarty jest sens, który da się przełożyć na słowo, tym samym w wyobraźni religijnej obraz odwołuje się do słowa¹³, podobnie jak słowo odwołuje się do obrazowania. Tłumaczenie prawd wiary w średniowieczu odbywa się poprzez odwołania do obrazowania, lecz wyobraźnia obrazowa podparta jest średniowieczną teorią dydaktyczną, która dąży do nauczania Pisma¹⁴. Na ten aspekt zwraca także uwagę

⁵ AZE 7110: 5–6.

⁶ *Serdecznie zapraszamy do obejrzenia i przeżycia Misteriów Kalwaryjskich w Praszce*, „Familia Christiana”, Praszka, nr 63, marzec–wrzesień 2010, s. 6.

⁷ *Misteria Kalwaryjskie w Praszce*, „Familia Christiana”, Praszka, nr 59, marzec–wrzesień 2008, s. 4–5.

⁸ W. Nyssen, *Dominacja obrazu w chrześcijaństwie*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, nr 2 (56), 1990, s. 8.

⁹ Por. J. Ziomek, *Renesans*, Warszawa 1973, s. 83.

¹⁰ Taki właśnie trop interpretacyjny jest obecny np. w pracy J. Lewańskiego *Dramat i teatr średniowiecza i renesansu w Polsce*, Warszawa 1981, s. 158–159.

¹¹ Zob. U. Eco, *Sztuka i piękno w średniowieczu*, Kraków 1994, s. 88–92.

¹² Zob. P. de Man, *Retoryka czasowości*, „Literatura na świecie”, nr 10–11 (339–340), 1999, s. 191–216.

¹³ Na ten temat por. J. A. Kłoczowski, *Język, którym mówi człowiek religijny...*, „Znak”, nr 12 (487), 1995, s. 5–17.

¹⁴ U. Eco, *Sztuka i piękno w średniowieczu...*, s. 86–88; por. także F. A. Yates, *Sztuka pamięci*, Warszawa 1977, s. 92.

Baraniecka-Olszewska, opowiadając się jednak nie tyle za ewangelizacyjną rolą misteriów, lecz traktując je jako odpowiedź na potrzeby ludzi. Misterium ma nie tyle nauczać, co przygotować do Wielkanocy, służyć pogłębianiu religijności¹⁵.

Przypatrzmy się, jak sami odtwórcy ról misteryjnych w Górcie Klasztornej wspominają początki i cel misterium.

Na początku, zanim zagraliśmy, ksiądz przedstawił nam tamte czasy, wydarzenia, wszystkie drobiazgi. To jest misterium wg. św. Łukasza, tak całe Pismo nam przedstawił, historię całą. (...) Przyznam się, że nie czytałem całej Ewangelii, fragmenty, to ukrzyżowanie, drogę krzyżową¹⁶.

Misterium jest to na pewno forma przekazania ludziom sensu cierpienia, czy samej Męki Jezusa, no bo ludzie bardzo rzadko czytają Pismo Świąte¹⁷.

Nam zawsze ksiądz Czekała mówił, żebyśmy nie grali. To nie mają być aktorzy, tylko normalni ludzie. Masz się wczuć w rolę Kajfasza lub innego, masz to pokazać i nam też było się trudno znaleźć. Łapał człowieka te wszystkie ruchy przez te wszystkie lata¹⁸.

Odtwarzanie w misterium męki Jezusa Chrystusa oparte jest na znanej nam już regule wzajemnych adaptacji. Chodzi o to, aby poznawanie Ewangelii poprzez „przedstawianie” misterium było zrozumiałe. Porównajmy kolejną wypowiedź.

Na tym cała rzecz polega, cały urok w tym jest, że to grają rolnicy, że to nie ma być wykonane jak w teatrze, w telewizji, tylko tak po naszymu. Takie nasze góreckie granie. Nawet ten ksiądz (odpowiedzialny za oprawę artystyczną misterium – przyp. J. E.) nie wymaga, bo ubiegły to wymagał, że mają mówić, tak a nie inaczej, szantażował ich. A oni mówili, że pierwszego roku nauczyli się tak i będą tak mówić, po naszymu. A ten nie wymaga nawet, mówcie tak jak się nauczyliście i tak jest dobrze¹⁹.

Okazuje się, że sposób artykulacji jest tekstem w lokalnej kulturze i zostaje zachowany. Podobnym tekstem kultury jest ruch sceniczny i zachowanie aktorów. Jest to podyktowane wymogiem nie tyle poznania historii męki Jezusa Chrystusa, co realizmu przedstawiania tej postaci. Dla nas jednak istotniejsze jest to, że w przypadku opisów przeszłości jako kategorię opisu tej przeszłości informatorzy mogą przywoływać zarówno historię, jak i tradycję²⁰.

Zwróćmy także uwagę na wypowiedź ks. Janusza Jezuska MSF, odpowiedzialnego za kierownictwo artystyczne misterium:

Mamy kilka kłopotów. To, co chciałbym zmienić, to jedną czy dwie dekoracje, które są. W tym roku dwie już zmieniliśmy, trzy właściwie: u Pilata, u Heroda i Wieczernik. W tym roku

¹⁵ K. Baraniecka-Olszewska, *Ukrzyżowani. Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce*, Toruń 2013, s. 171–172.

¹⁶ AZE 7113: 6.

¹⁷ AZE 7125: 1.

¹⁸ AZE 7072: 14.

¹⁹ AZE 7094: 22.

²⁰ Por. C. Robotycki, *Historia i tradycja – dwie kategorie opisu przeszłości*, „Zeszyty Naukowe UJ. Prace Etnograficzne”, z. 29, 1992, s. 1920.

chciałbym zmienić dekorację Sanhedrynu, ponieważ trochę nie pasuje, może być, ale chciałbym nadać temu bardziej autentyczny wymiar²¹.

Pewne rzeczy widzę, co trzeba zrobić, natomiast nie jest człowiek w stanie wszystkiego zrobić. Nie ma już nad czym dyskutować, okres dyskusji przychodzi przed każdą imprezą. Raczej ten system, bo to jest już system, który z pokolenia na pokolenie przechodzi. O nie jest to pierwszy raz. Po pierwszym razie będziemy dyskutować, udało nam się, czy się nie udało, co można zmienić? Natomiast tu już niewiele trzeba zmienić. To już jest tradycja, to tak jak byśmy chcieli tradycję zaniedbać, po prostu ludzie nie pozwolą²².

Zmiany, jakie uznaje się za dopuszczalne, są w najściślejszej zgodzie z założeniami kultury nakierowanej na wyrażanie. Są to zmiany w kierunku uzyskania większego realizmu dekoracji, natomiast sam tekst źródłowy, czyli pierwsze przedstawiane misterium, jest kanoniczny i nie podlega zmianom. Tekst ten jest nakierowany na powtarzanie²³. W myśl tych założeń wyobrażenia Jezusa Chrystusa również powinny charakteryzować się tendencjami realistycznymi, a także zwracać uwagę na „moment początku” misterium, czyli właśnie tekst źródłowy. Porównajmy więc wypowiedzi dotyczące bezpośrednio wyobrażeń Jezusa Chrystusa.

Jak powinien wyglądać Jezus? Długie włosy, tak jak tu grają, bo tu grają Jezusa Misjonarze Świętej Rodziny. Właśnie jakoś tak. Moim zdaniem był całkiem podobny prawdziwy Jezus²⁴.

Tak ma być, tak wyglądał Pan Jezus, tak chodził, ksiądz zakłada perukę i brodę²⁵.

Myszę, że w tej chwili każdy, który grał Jezusa, zagra dobrze, ale najlepiej grał ksiądz Czekala²⁶.

Raz Jezusa grał aktor, ale to tylko raz, on był z Wrocławia, ale najlepiej odgrywał ksiądz Czekala – czysty aktor i czysty Pan Jezus²⁷.

Wyobrażenia Jezusa Chrystusa – jak już wcześniej było zauważone – odwołują się do znanych typów ikonograficznych. W Górze Klasztornej ujawnił się jednak i inny wątek powiązania wyobrażenia Jezusa Chrystusa z wizerunkiem nadawanym postaci Zbawiciela przez ks. Jana Czekalę MSF – pierwszego odtwórcę tej roli. Świadczy to o kanonicznym charakterze pierwszego odgrywanego misterium w Górze Klasztornej. Taki sposób budowania wypowiedzi o Jezusie Chrystusie nie wpisuje się w znaną nam już topikę obecności. Tym razem paralele pomiędzy ubogim losem chłopca a losem Jezusa Chrystusa zostały zaniechane.

Ujawniające się w wywiadach nakładanie się wyobrażeń Jezusa Chrystusa na wizję pierwszego odtwórcy tej postaci w misterium jest zastanawiające również i z innego powodu. W trakcie badań

²¹ AZE 7110: 8–9.

²² AZE 7110: 11–12.

²³ Por. J. Łotman, *Sztuka kanoniczna jako paradoks informacyjny*, „Literatura”, nr 45 (195), 1975, s. 3.

²⁴ AZE 7113: 8.

²⁵ AZE 7089: 20.

²⁶ AZE 7136: 10.

²⁷ AZE 7135: 9.

wielokrotnie powtarzały się deklaracje, iż odgrywać tę rolę powinien ksiądz ze zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny. Porównajmy kolejne relacje.

Ksiądz lepiej odegra rolę Jezusa. Każdy mówi, że trzeba umieć odegrać taką rolę, bo to jest główny aktor. Lepiej ksiądz. Czekala to odgrywał²⁸.

Jezusa powinien jednak zawsze grać ksiądz, tyle lat grał ksiądz. Czekala, był taki mały, i te pierwsze lata to pamiętam Pana Jezusa²⁹.

To powinien być duchowny, do księdza to bardziej pasuje odgrywać Pana Jezusa. (...) Jakby się tak człowiek przyzwyczaił, to może by było dobrze. Tylko, że księża to są czymś smarowani, że im to zimno nie szkodzi. A taki inny człowiek to nie wiadomo. Ksiądz to tego przygotowuje się wcześniej, bo to nie jest tak od razu rozebrać się na takie zimno, byłby chory. Dostaje zastrzyki, tabletki, żeby tylko wytrzymać³⁰.

– Jak powinno się grać rolę Jezusa?

– Tak jak ksiądz Marek (ks. Marek Michalski MSF – przyp. J. E.) on pasuje do tej roli³¹.

Należy postawić sobie pytanie, czy rolę Jezusa Chrystusa powinien odgrywać ksiądz, ponieważ pierwszy raz odtwarzał tę postać właśnie duchowny, czy też może z innego powodu. W przeszłości głośnym echem odbiła się rola Jezusa Chrystusa odgrywana w 1986 roku przez zawodowego aktora, Bogusława Kierca z Wrocławia³². Fakt ten jest zastanawiający, przyjrzyjmy się więc opiniom informatorów na ten temat.

Przyjechał aktor z Wrocławia, myśmy chyba że dwa razy grali i nie podobało się ludziom. Jakoś tak nie wiem, czy grał za aktorsko. Robił niektóre rzeczy inaczej jak księża, chodził boso po śniegu i to było jeszcze bardziej wzruszające. Nie wiem, czy niektórzy ludzie widzieli jakieś takie aktorstwo, czy to się rozniosło, że to jakiś aktor, to się mówiło, że nie umiał się jakoś tak wczuć w tę rolę. (...) U nas jest taka tradycja i trzeba tę rolę podtrzymywać, żeby to był ksiądz. Nie wiem, dlaczego, może dlatego, że jak na początku mówiłem aktor był, to po tych opiniach, że może to ksiądz lepiej, czy to się nie godzi³³.

Na początku, to znaczy jak był Czekala, to uważam, że on, on to...on najbardziej przeżywał. Później to był aktor z Wrocławia, to on to po aktorsku, tak że można było wyczuć, że choć może on lepszy głos z siebie wydziela, to...ale to nie było to. (...) Może jako aktor był dobry, ale Jezus, jako Jezus,... w jakiś sposób jako Jezus, znaczy dla obcych, to, co przeżywał, jak widzimy z zewnątrz to nie było to. (...) On chciał zrobić z nas aktorów, ale mu nic nie wyszło, normalnie nic. On to pamiętam, że mówi: „No grajcie po swojemu, nieważne, może ktoś zapomnieć roli, to nieważne, to się dopowie”. Tam nic nie można zapomnieć, wszystko jest ważne. (...) A on właśnie nas uczył, że tam zapomni się słowa i tam..., a tu nie można nic zapomnieć. Bo ogólnie, to może dla zwykłego śmiertelnika, to nie

²⁸ AZE 7093: 17.

²⁹ AZE 7133: 6.

³⁰ AZE 7127: 9.

³¹ AZE 7138: 9.

³² Na ten temat jest także szereg wzmianek w reportażach prasowych dotyczących góreckiego misterium; por. m. in. E. Wilk, *Pasja w Górze Klasztornej*, „Polityka”, 6 kwietnia 1996, nr 14, s. 104; A. Kamela, *W deszczu na Golgotę*, „Express Wieczorny”, 9 kwietnia 1998, nr 84, s. 12; J. Kazubowski, *Góreckie Misteria*, „Źródło”, 1 marca 1998, s.12.

³³ AZE 7072: 25–27.

*zauważy. Ale kto gra, kto pamięta, kto zna ogólnie to wszystko, to czuje, że tam czegoś brak, czegoś, że najmniejszego słówka tam brak*³⁴.

Zdaje się, że było to w któryś rok, w okresie stanu wojennego, przyjechało dwóch aktorów z Wrocławia. Jeden miał zagrać Pana Jezusa i aż po dwóch, trzech próbach jakoś nie czując tego powiązania z całą tą grupą, aż zrezygnował i stwierdził, że uczuciowo nie może się włączyć w całe to przeżywanie misterium. Stwierdził nie to, że nie może technicznie, fachowo dać rady, ale jest ta uczuciowa strona, od tej grupy oddalony i zrezygnował.

– Jakie cechy powinien mieć aktor grający Chrystusa?

*– Fakt, że ten człowiek związany jest z Kościołem w grupie, podnosi godność tego człowieka, jakieś większe zaufanie, większy szacunek w grupie i myślę, że tak powinno być. Gdyby to zagrał nasz kolega, zwykły, nie zakonnik, czy ksiądz, to byśmy go bardziej traktowali tak po koleżeńsku, a jednak myślę, że aspekt tego szacunku musi być w tym zachowany i myślę, że bardzo dobrze, że Pana Jezusa zawsze odgrywa kapłan. Tak jak w życiu, kapłan zawsze prowadzi ludzi, pewną grupę, społeczeństwo, tak samo w naszej grupie misterialnej kapłan prowadzi to jako Pan Jezus*³⁵.

Gra aktora z Wrocławia nie zyskała uznania głównie z tego powodu, że posługiwał się on odmiennymi kodami środków gry aktorskiej, które były niezrozumiałe dla pozostałych odtwórców ról misterium. Okazuje się, że lokalna kultura wykazuje niezwykłą sztywność kodów i uznaje tylko swoją własną retorykę.

Na tym tle zupełnie odmiennie rysuje się odtwarzanie postaci Jezusa Chrystusa w misterium w Praszce. Wszystkie postacie, włącznie z Jezusem Chrystusem, są bowiem odgrywane przez świeckich z Kalwaryjskiego Bractwa Męki Pańskiej w Praszce.

Przy badaniu wyobrażeń Jezusa Chrystusa udało się zanotować pojedyncze Jego wyobrażenia przypominające obraz wędrownego dziada, z czym wcześniej zetknęliśmy się w ludowych przekazach.

*Pan Jezus miał trzydzieści kilka lat, jednak najlepiej odgrywał ksiądz Czekala, mamy jego najbardziej w pamięci, a potem różni bywali i z mniejszym lub większym podobieństwem do wizerunku, który każdy katolik ma w pamięci. Pan Jezus często malowany jest również jako stary człowiek, z brodą, a on miał w końcu tylko trzydzieści kilka lat*³⁶.

*No ksiądz Czekala był tak obrobiony, że tak powiem istny Jezus. Nie no praktycznie takie jest moje wyobrażenie, jak z tych filmów, z ikon, z obrazów. Ale trzydziestoletni człowiek prawda? A więc niestary. Chociaż na pewno jak pierwszy raz oglądałem Jezusa z misterium, to sobie musiałem, że tak powiem, uświadomić, że gdzieś tam w podświadomości to sobie w ogóle nie wyobrażałem, albo jednak wyobrażałem sobie jako takiego nie silnego, zdrowego, tylko jako takiego pustelnika, który chodził z węzełkiem. Ale wystarczyło mi to jedno zobaczenie, żeby sobie uświadomić, że przecież to nie jest, że się w ogóle nie zastanowiłem. Bo gdybym się zastanowił, to tak bym se nie wyobrażał. Skojarzyłem sobie, że Bóg jest przedstawiony jako dziadek, czy pustelnicy, czy zakonnicy, może to*³⁷.

Przypomnienie³⁸ sobie obrazu Jezusa Chrystusa jako trzydziestokilkuletniego mężczyzny podobnego do księdza Jana Czekala MSF, pierwszego odtwórcy roli Jezusa Chrystusa w góreckim misterium, jest

³⁴ AZE 7102: 5–6.

³⁵ AZE 7128: 11–13.

³⁶ AZE 7115: 23.

³⁷ AZE 7098: 15–16.

³⁸ W poniższych akapitach korzystam z mojego artykułu, J. Eichstaedt, *Słowo i obrazowanie. Przykład góreckiego Misterium Męki Pańskiej*, [w:] *Nie-złota legenda. Kanoniczność i apokryficzność w kulturze*, red. J. Eichstaedt, K. Piątkowski, Ożarów 2003, s. 61–75.

zastanawiające³⁹. W naszym przypadku owo przypomnienie sobie wyglądu Jezusa jest nie tyle utrwalaniem, co porzuceniem obrazu Jezusa Chrystusa jako wędrownego dziadka-żebraka na rzecz obrazu doświadczanego zmysłami⁴⁰. Zamiana wyobrazeniowych obrazów nasuwa istotniejsze spostrzeżenie. Obrazowanie na gruncie religijności zaczyna zastępować słowo, które powoli jest wycofywane z obszaru języka religijnego, wydaje się, że sam obraz staje się wystarczający (i to nie tylko do celów dydaktycznych). Raz zobaczona osoba odtwarzająca postać Jezusa Chrystusa zmienia wyobrażenia o Jego wyglądzie. Co zaskakujące, dzieje się tak pomimo wielowiekowej obecności wyobrażenia Jezusa Chrystusa na podobieństwo dziadka-żebraka. Obraz odślania duża większą siłę oddziaływania niż słowo. Warto tutaj wskazać na dwa mechanizmy. Po pierwsze, wypadają z obiegu kultury wyobrażenia ukształtowane pod wpływem XVII- i XVIII-wiecznej akcji misyjnej. Jak pamiętamy, w wyniku misji nastąpiła wzajemna adaptacja tekstów ludowych i kościelnych, a do zbiorowej pamięci chłopów weszło między innymi wyobrażenie o Jezusie Chrystusie oparte na regule ciągłych analogii do życia chłopskiego. Po drugie, to „puste” miejsce jest zastępowane przez kolejny wyobrazeniowy obraz, który odwołuje się nie do słowa, lecz do innego obrazu. (Czyżby zatem uruchamiany był proces precesji symulaków?) Aby zilustrować zanik odwoływania się obrazowania do słowa, podam pewien przykład. Jak ustaliliśmy na podstawie wywiadów, przy odtwarzaniu strojów i wyglądu postaci biorących udział w góreckim misterium korzystano z obrazków w bogato ilustrowanej Biblii dla dzieci.

Ekspansywność obrazów we współczesnej kulturze jest powszechnie znana. Obraz jako nośnik informacji i medium wypiera słowo (zarówno drukowane, jak i dyskursywną mowę). U odbiorców kultury popularnej wyrabiane są trwałe nawyki zmierzające do przekonania ich, że wizualność jest podstawową warstwą ich życiowego środowiska. Wielość obrazów wzajemnie odwołujących i nakładających się na siebie zastępuje i przesłania oryginał. Zjawisko to jest potęgowane przez siłę medium telewizyjnego. Komunikowanie elektroniczne silnie oddziałuje na kulturę naszego życia, określa sposoby naszego myślenia i działania. Nasz sposób zachowania zmienia się wraz z mediami elektronicznymi, bowiem patrzymy na świat poprzez te media. Poza tym, iż media mogą być nośnikiem doświadczenia kulturowego, określają one szczególną retorykę współczesnej wypowiedzi, skoncentrowaną na obrazie i lekceważącą słowo. W rezultacie mamy do czynienia z powrotem tego, co nieświadome, i potęgowaniem zjawiska tzw. wtórnej przedsiębiorczości w kulturze współczesnej⁴¹. W kulturze współczesnej, podobnie jak i w średniowieczu, dystans między kulturą uczoną a jej popularnymi formami pokonywany jest za pomocą komunikowania wizualnego. Słowo elit przekładane zostaje na język obrazkowy. Wydaje się, iż właśnie tego rodzaju adaptacja tekstów jest obecnie dominującą.

³⁹ Przypomnienie na gruncie religijności jest bardzo często kojarzone z przypomnieniem „czasu początku”. Prawdziwość przedstawień, jakie niesie ze sobą język religijny, wpływa przede wszystkim ze zdolności przywoływania pamięci o początku. Funkcja anamnezyczna jawi się jako przezwyciężenie ziemskiej doczesności i ziemskiego czasu i jest jak żywy mit w Eliadowskim rozumieniu tego słowa. Zob. E. Wolicka, *Obraz i słowo w obszarze języka religijnego*, „Znak”, nr 12 (487), 1995, s. 71. Gdyby korzystać z tego tropu interpretacyjnego, z pewnością przypomnienie sobie Kalwarii i Męki Jezusa Chrystusa można byłoby opisać w takich właśnie kategoriach.

⁴⁰ Takiego rodzaju zamiana mocno wpisuje się z kolei w przedstawianie orbis exterior w kategoriach orbis interior i w ramach paradygmatu semiotyczno-strukturalnego na takiej projekcji będzie polegał sensualizm religijny. Por. L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa 1986, s. 215–219; K. Piątkowska, *Kultura a ikonosfera*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 33, 1994, s. 75–76.

⁴¹ R. Silverstone, *Telewizja, retoryka i powrót tego co nieświadome. Uwagi o miejscu wtórnej przedsiębiorczości w kulturze współczesnej*, „Przekazy i Opinie”, nr 1–2 (59–60), 1990, s. 37–60.

MISTERIA MĘKI PAŃSKIEJ WOBEC TOPOSU PONOWNEJ JEDNOŚCI

Misterium Męki Pańskiej w Górcie Klasztornej należy do typu procesyjnego, lecz topograficznie Górka Klasztorna nie jest sanktuarium kalwaryjskim. Twórca misterium, ks. Jan Czekala MSF, zdawał sobie znakomicie z tego sprawę, podkreślał także, że nie bez znaczenia była inspiracja kalwarią w Piekarach Śląskich.

Piekary Śląskie to moja rodzinna parafia. Tam jest kalwaria z kaplicami Męki Pana Jezusa. Moja Mama często prowadziła mnie na „obchody kalwaryjskie”, czyli zaznajamiała mnie ze stacjami Męki Chrystusa. Aż do wstąpienia do seminarium myślałem, że każde sanktuarium Maryjne to kościół z cudownym obrazem Matki Bożej oraz kalwaria ze stacjami Męki Pańskiej. Tak przecież jest na Jasnej Górze. W Górcie Klasztornej, oprócz zabytkowego kościoła z wizerunkiem Matki Bożej i „Cudownej studzienki objawienia z wodą życia” nie było nic. Nie mogłem budować kaplic Męki Pańskiej. Pomyślałem wtedy, że można Mękę Pańską „przedstawić”¹.

W przypadku *Misterium Kalwaryjskiego* w Praszce także odwołano się do wzoru kalwarii i wzoru misterium, czerpiąc w sposób nieukrywany z tradycji Kalwarii Zebrzydowskiej. Jak wcześniej było wspomiane, dla kościoła pw. Najświętszej Maryi Panny Kalwaryjskiej w Praszce św. Jan Paweł II w dniu 19 sierpnia 2002 roku, w czasie pielgrzymki do Kalwarii Zebrzydowskiej, uroczyście poświęcił wierną kopię cudownego wizerunku Matki Bożej Kalwaryjskiej z Kalwarii Zebrzydowskiej. Wszystkie te uroczystości nawiązywały do 400-lecia powstania sanktuarium w Kalwarii Zebrzydowskiej². Stąd też Kalwaria Zebrzydowska jest określana jako Matka Kalwarii w Praszce.

Misteria kalwaryjskie pojawiły się w Kalwarii Zebrzydowskiej – Matce naszej Kalwarii w Praszce samorzutnie, jako odpowiedź na zapotrzebowanie wiernych. Zresztą takie misteria kalwaryjskie odgrywane w plenerze są przedstawiane w różnych miejscach na świecie, wpisując się w specyfikę kultury duchowej danej prowincji kościelnej czy regionu duszpasterskiego. W Europie istnieje nawet Europejska Unia Misteriów Pasyjnych, której na pewien czas przewodniczył niedawno zmarły w Kalwarii Zebrzydowskiej o. prof. Augustyn Stanisław Chadam OFM, który dokonał reformy starych kalwaryjskich misteriów Męki Pańskiej. Pierwszy kronikarz Kalwarii Zebrzydowskiej – z którą tak szczególnie związany był Sługa Boży Jan Paweł II, o. Ludwik Boguski przekazał

¹ J. Czekala, *Dlaczego to zrobiłeś. Rozmowa z ks. Janem Czekalą – twórcą górckiego Misterium Męki Pańskiej*, oprac. Wł. Targaniczan-Marczyński, „Misterium Męki Pańskiej 1996 – Górka Klasztorna. Dodatek Tygodnika Piłskiego”, 7 kwiecień, nr 14 (846), 1996, s. 2.

² Na ten temat zob. S. Nowak, *Słowo wprowadzenia*, [w:] *Oto Matka twoja. Modlitewnik praszowski*, red. St. Gasiński, Praszka 2003, s. 5–7; S. Gasiński, *Informacja o kalwaryjskim sanktuarium w Praszce*, [w:] *Oto Matka twoja...*, s. 8–22; S. Gasiński, *Kalwaria Praszowska...*, s. 159–160.

informacje o początkach tamtejszych misteriów. Pisał on między innymi: „... Gdy stanęły krzyże w miejscach, gdzie miały powstać kaplice i kościoły kalwaryjskie, zaciekawieni tym ludzie zaczęli pytać, co miałyby one oznaczać. Otrzymali odpowiedź, że będą ona głosić pamiątkę męki Chrystusowej a wokół nich odbywać się będą oparte na misteriach szersze opisy dzieła odkupienia”³.

Odwoływanie się w misteriach do wzorów z przeszłości, wskazywanie na źródło nie powinno budzić zdziwienia, co wcześniej już było sygnalizowane. Jeżeli natomiast taki mechanizm można wychwycić, warto zastanowić się, czy nie pociąga on za sobą jakiś następstw. Ujawnia się tutaj ciekawy problem przekształcania archetypu w reprodukcję, czy nawet kopię kopii, zmiany jego statusu. Problem ten, stawiany przez antropologicznie zorientowanych badaczy, konkretyzował się w pytaniu o to, czy taka transformacja ma jakiś znaczący wpływ na skuteczność kopii wizerunku⁴. Wizerunki wtórne – jak wynika z obserwacji – wcale nie implikują zmniejszonej mocy sacrum. Dla przykładu warto zwrócić uwagę, iż sanktuarium w Kałkowie, nawiązujące swą formą do sanktuarium w Licheniu, nie jest traktowane jako mające z definicji „słabsze oddziaływanie”, aczkolwiek uznawane jest pewne „starszeństwo” sanktuarium w Licheniu. Podobna jest też relacja między sanktuarium w Praszce a Kalwarią Zebrzydowską. Nie zapomnijmy jednak, iż kopie cudownych wizerunków mają także swoją osobną historię i mocno wplatają się w lokalną wyobraźnię, zyskując w ten sposób walor oryginalności.

Oddajmy głos naszym informatorom, zobaczymy, jak oni sami rekonstruują przeszłość misterium⁵:

Od tego czasu, jak zaczęliśmy odgrywać to misterium, to jakby człowiek zauważył tę potrzebę, zrozumiał bardziej tę Mękę Pańską. No bo dotychczas tak było, Mękę Pańską z Ewangelii się znano, i treść, i wiadomości troszeczkę. Ale teraz, jak to jest tak fizycznie pokazane na żywo, no to jest to dla mnie i dla ludzi zrozumiale. No bo sam, prawda, odczuwam, że to jest takie prawdziwe, dociera do naszych głów⁶.

Może to dziw, że tyle lat gramy i ci sami ludzie grają od początku do końca. Chociaż mieszkają blisko, widzą się, znają tekst na pamięć, bo ja na przykład znam tekst Pilata, mój znają Żołnierze, znają na pamięć, ale obcy ludzie przychodzą, nie z Górki, z Łobzenicy i oni stoją i słuchają jak wryci. Znają to wszystko na pamięć i patrzą, wsłuchują się i jakby nic poza tym nie było ważne. Przyjść i chociaż raz czy dwa to misterium przeżyć, posłuchać, chociaż znają dokładnie wszystko, co będzie. Kiedy kogo uderza, kiedy coś kto powie. Wiedzą na pamięć. Ale żeby chociaż jeszcze raz posłuchać⁷.

Zawsze się skupiam na grze aktorów, czuję to, co się dzieje na scenie, głęboko w sercu. Może dlatego co roku jest to dla mnie ogromne przeżycie. Może co roku na inne rzeczy zwracam uwagę, co innego dostrzegam. Ale jest to równie silne przeżycie. Ja z misterium jestem bardzo mocno związany, od początku byłem i myślę, że Bozia da mi jeszcze trochę lat życia i parę razy jeszcze będę brał w tym udział⁸.

³ *Misteria Kalwaryjskie w Praszce*, „Familia Christiana”, Praszka, nr 59, marzec–wrzesień 2008, s. 4.

⁴ Zob. D. Freedberg, *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*, Kraków 2005, s. 122–130.

⁵ W poniższej części pracy odwołuję się do fragmentów mojego artykułu: J. Eichstaedt, *Być w Górze Klasztornej i pamiętać Kalwarię*, „Lud”, t. 82, 1998, s. 47–59.

⁶ AZE 7072: 1–2.

⁷ AZE 7104: 4.

⁸ AZE 7097: 9.

Paru tych starszków (aktorów misterium – przyp. J. E.) umarło. Nikodem umarł. Jeden też umarł, to był ojciec Maryi. To następni, którzy przychodzili, akcentowali zdanie w zdanie dokładnie tak jak poprzednicy. Tak jak poprzednicy poruszali się. Wście nie widzieli tamtego Piłata, to wam może trudno porównać, ale jakbyście oglądali kasetę z poprzednim Piłatem, to tylko tyle, że inna osoba i trochę inny głos, a reszta tak samo. I teraz jak ja bym miał powiedzieć, jak zagrać, to też bym się opierał na tych, których zobaczyłem, najlepiej to skopiować⁹.

Na początku, wie Pan, pierwsze misterium, bo teraz, ci, co grają, to już wie pan, człowiek obojętnie co robił, ale cały o tak chodził (Informator pokazuje, jak drżą ręce – przyp. J. E.), normalnie cały dzień nerwy. (...) No tak, żeby nie zapomnieć niczego, to jest pierwsze, bo każdy, to jest normalny człowiek, boi się i to się wiązało z tym, żeby nie zapomnieć, a po drugie, bo z początku ludzie mniej, a potem coraz więcej, coraz więcej i coraz dalej i to oddziaływało, żeby to coraz lepiej później grać. (...) Teraz to jest taka monotoność, a przedtem, pierwsze to było oj, pierwsze misterium, pierwsze misterium to w ogóle to. (...) Trzeba przeżyć, żeby wiedzieć, jak to było na początku, takiego czegoś wcześniej nie było i ja pamiętam, że każdy, choć miał najmniejszą rolę, to tak chodził (pokazuje drżenie rąk – przyp. J. E.), a potem tak jakoś wzięło się. (...) Pierwszy raz to zawsze się różni, ale ci, co pierwszy raz w ogóle to wiedzą, to mówią, że widzieli różne misteria, ale tego, co jest w Górcie, tego nie widzieli nigdzie. Jest bardziej naturalnie, ze względu na warunki, na śnieg żeśmy grali, na śniegu normalnie¹⁰.

Relacje te wskazują na to, iż pierwsze misterium stało się tekstem obowiązującym w lokalnej kulturze, a sposób artykulacji i gesty aktorów nabierały charakteru kodu kanonicznego. Ponieważ oprawa plastyczna i sam scenariusz misterium zmieniają się, być może to, co pozostaje niezmiennie, czyli artykulacja i gesty, jest semantycznie ważne. Jest to o wiele bardziej zrozumiałe, gdy spostrzeżemy rytm, jaki wydobywa się z powtarzania. Zdaniem Jurija Łotmana, istnieją dwa typy komunikatów: jedne są nastawione na przekazywanie informacji, inne – jedynie na przypominanie. W pierwszym przypadku odbiorca nastawiony jest na słuchanie i odbiór nowej informacji, którą odczytuje z tekstu. Każda „nowa” sytuacja, która przełamuje to, co stałe, to, co dotychczasowe, jest takim komunikatem.

Pierwsze odgrywane misterium w Górcie Klasztornej było z pewnością tego rodzaju komunikatem. Było też w związku z tym zapamiętane jako różne i odmienne od kolejnych. W drugim przypadku, kiedy odbiorca ma do czynienia z komunikatem, który nie przekazuje informacji, lecz ją przypomina, ma stworzone jedynie sprzyjające warunki, żeby przysłuchał się samemu sobie, aby „co roku na inne rzeczy zwracać uwagę” – co roku odmiennie obcować z misterium. Słuchacz winien, zdaniem Łotmana, otrzymać za każdym razem odmienny klucz czytania misterium z zewnątrz lub jedynie określoną część informacji, która gra rolę bodźca, powodującego wzrost informacji wewnątrz świadomości odbiorcy. To samowzrastanie informacji doprowadzające do tego, że amorficzne w świadomości odbiorcy staje się strukturalnie zorganizowanym, oznacza o wiele bardziej czynną rolę adresata niż w przypadku prostego przekazu określonego zasobu wiadomości¹¹.

Ta interpretacja odsyła bezpośrednio do drugiego obrazu misterium, widocznego w wypowiedziach. Jest to misterium nowotestamentowe. Ten obraz wydarzenia teatralnego przedstawiony jest jako „autentyczna” współobecność uczestników z Jezusem Chrystusem wokół tego, co odbywało się kiedyś, teraz i zawsze:

⁹ AZE A 7072: 36–37.

¹⁰ AZE 7102: 2–3.

¹¹ J. Łotman, *Sztuka kanoniczna jako paradoks informacyjny*, „Literatura”, nr 45 (195), 1975, 3.

Ja już sobie nie mogłam wyobrazić jak to w tym zimnie, to pewnie zachoruje Pan Jezus. To grał ten ksiądz z zeszłego roku. Ja patrzę na niego jak na prawdziwego Pana Jezusa¹².

Na pewno przeżywa się po raz pierwszy to misterium, inaczej przeżywa się po raz kolejny, na pewno, ale jeśli chodzi o moje odczucia, to są one co roku bardzo głębokie i co roku inne. Ale myślę również, że wynika to z tego, że człowiek jest coraz starszy, bardziej dojrzały z roku na rok. Jest to rzeczywiście takie autentyczne przeżywanie i no chyba ta scena ukrzyżowania Pana Jezusa jest chyba taka najmocniejsza, gdzie nie potrafię zatrzymać łez i co roku jest ta sama reakcja mimo tego, że nawet znam osobiście ludzi grających, to mimo wszystko jakoś to jest przeżywane bardzo głęboko¹³.

Kolejny, trzeci, obraz misterium jest konkretny. Odbywa się ono w tym roku, w czasie teraźniejszym:

No i bez przerwy jego popychali. A wczoraj było błoto straszliwe, bo wczoraj padało, jak my za Męką żeśmy szli ta droga, to było tak mokro. Pan Jezus cały w tej sukni, umoczony, bo go popychali, był sznurami obwiązany. Popychali a on tak zalaatywał i kilka razy upadł, bo to jest trzy razy, jak jest upadł. Dzisiaj to nie będzie błota, on się tak nie wybrudzi¹⁴.

Jezus był dobrze odegrany. Tak jak powinien być zagrany. Był bardzo spokojny, ciepły, biło od Niego dobro. Mówił spokojnie, wolno, wyraźnie, bez żadnego niepokoju, bo wiedział, co go czeka. Tym bardziej jest godny uwagi, że w taką pogodę grał w samej opasce na biodrach, bosy. Wszystko tak jak było w rzeczywistości¹⁵.

Odczytywanie kalwarii w Górcie Klasztornej w kategoriach Kalwarii w Jerozolimie może być postrzegane jako strukturalnie rozumiany sensualizm (projekcja *orbis exterior* w *orbis interior*). Nieujawnianie się rozróżnienia na to, co pojmowane jest jako prawdziwe i umowne, świadczyć ma o tym, że więź między elementami znaczącymi i znaczonymi jest rozumiana przez uczestników inscenizacji jako konieczna. Niemożliwe jest wtedy rozgraniczenie między językiem a metajęzykiem, czyli między mówieniem o rzeczywistości a mówieniem o języku¹⁶. Wyżej więc cenione są elementy, które w wyobrażeniach mają status rzeczywistych wydarzeń. Nieco odmiennie sensualizm rozumie Joanna Tokarska-Bakir, odwołując się do nierozróżnialności gry aktorskiej i nowotestamentowych wydarzeń¹⁷. Paradoksalnie wydaje się, iż odbiorcy misterium mają pełną świadomość, iż nie są w Jerozolimie i równocześnie opisują te wydarzenia tak, jakby tam byli. Baraniecka-Olszewska proponuje natomiast, aby przeżycia sensualistycznego nie opierać (redukować) na obrazach losów Jezusa Chrystusa, lecz na przejściu z Nim ostatniej drogi¹⁸. Zatem jest to propozycja spojrzenia nie tyle na sensualizm, co na doświadczenie sensualistyczne, którego efektem może być nie tyle retoryka nierozróżnialności obrazów, co zaangażowanie, które kieruje doznaniem. Ten szczególny rodzaj doświadczenia jest efektem bycia w stanie quasi-liminalnym (liminoidalnym), w którym jest możliwe zbliżenie się do świętości i naśladowanie jej¹⁹.

¹² AZE 7133: 4.

¹³ AZE A 7088: 6–7.

¹⁴ AZE A 7103: 2.

¹⁵ AZE 7131: 20.

¹⁶ J. Łotman, B. Uspieński, *Mif, imja, kultura*, [w:] *Trudy po znakovym sistiemam*, t. 6, Tartu 1973, s. 284.

¹⁷ Na ten temat por. J. Tokarska-Bakir, *Obraz osobliwy hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*, Kraków 2000, s. 78–83.

¹⁸ K. Baraniecka-Olszewska, *Ukrzyżowani. Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce*, Toruń 2013, s. 269.

¹⁹ Zob. tamże, s. 260–271; V. Turner, E. L.B. Turner, *Obraz i pielgrzymka w kulturze chrześcijańskiej*, Kraków 2009, s. 1–35.

Rozwój, jakiemu podlegało misterium w Górcie Klasztornej, oraz splót różnych o nim opinii bynajmniej nie podważyły przeświadczenia o jego autentyczności i identyczności. Prezentowane misterium ma już swoją tradycję i jest mocno zrośnięte z lokalną wspólnotą. Pomimo zmian, czy to w scenariuszu, czy w obsadzie zespołu, istnieje silne przekonanie o powtarzaniu tego samego góreckiego misterium, a nie o bezustannym kreowaniu coraz to odmiennego. Oczywiście różnice w kolejnych przedstawieniach są dostrzegane, lecz są bagatelizowane jako nieistotne. Za to akcentowane jest wspólne ich pochodzenie, to, co niezmienne, jednakowe, to, co pozwala na nieomylnie ich rozpoznanie. Zdaniem²⁰ semiotyków, im silniej rozpoznawana jest niezmiennność pojawiającego się tekstu, tym bardziej aktywne jest jego rozumienie²¹. Powtarzanie pewnego tekstu, a co za tym idzie – stałość zasad i sensów, wydobywa jeszcze rytm, który stanowi podstawę obrzędu, liturgii i wspólnoty. W ten właśnie sposób odbiorca misterium może umieścić siebie wewnątrz rozgrywanej akcji. Wewnętrzny punkt widzenia rzeczywistości inscenizowanej był typowy dla odbiorcy sztuki średniowiecznej, z której wyrastają nowożytne misteria, bywa też udziałem odbiorców sztuki religijnej. Dotyczyć to może zwłaszcza „odbiorcy ludowego”, traktowanego jako pewien typ, a nie klasyfikacja społeczna²². Warto sięgnąć po kolejne relacje:

Kiedy uczestniczę w misteriach, dociera do mnie wielkie cierpienie Chrystusa, jego poświęcenie dla ludzi i przede wszystkim jego wielka miłość. Bo chyba trzeba mieć bardzo dużo miłości, aby umrzeć w taki straszny sposób. Dzięki misterium zbliżam się do tamtych czasów, tamtej epoki, jestem świadkiem kształtowania się naszej religii. To tak trudno opisać słowami. To przeżycie bardziej duchowe, wewnętrzne. Kiedy widzę sąd nad Chrystusem, upokorzenie, biczowanie, to, jak żołnierze naprawdę zadają mu ból, kiedy podczas drogi upada, to odczuwam zarówno bunt, jak i głębokie zrozumienie całego życia²³.

Jezus też cierpiał i my powinniśmy w zasadzie ten ból w jakimś stopniu odczuwać²⁴.

Jak Go do tego krzyża przybijają, to aż tży się do oczu cisną²⁵.

Różny stosunek odbiorców do misterium zauważają także organizatorzy tych wydarzeń w Praszce.

Pełną ocenę misteriów kalwaryjskich pozostawia się tym, którzy modlą się w Kalwarii z modłącymi, wędrują z Chrystusem po kalwaryjskich dróżkach, którzy szukają przede wszystkim cierpiącego Zbawiciela. Kalwaryjskie misteria to nie tylko teatr, wielu pielgrzymów uczestnicząc w nich przeżywa głębokie uczucia religijne²⁶.

O procesie uwewnętrznienia świętości była już mowa we wcześniejszej części pracy. Wewnętrzna aktywizacja odbiorcy misterium powoduje, że może on być nie tyle obserwatorem, co rzeczywistym uczestnikiem. Bycie aktywnym uczestnikiem misterium było propagowane – jak już wiemy – przez

²⁰ W poniższej części pracy odwołuję się do mojego artykułu: J. Eichstaedt, *Wobec misterium. Uczestniczyć, oglądać, podziwiać*, [w:] *Teatr wielki, mniejszy i codzienny*, red. P. Kowalski, Opole 2002, s. 37–45.

²¹ J. Łotman, *Kultura i eksplozja*, Warszawa 1999, s. 213; J. Bartmiński, *O rytualnej funkcji powtórzenia. Przyczynek do poetyki sacrum*, [w:] *Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1983, s. 257–266; por. także: W. Panas, *W kręgu metody semiotycznej*, Lublin 1991, s. 123–153.

²² Por. J. Łotman, *Kultura i eksplozja...*, s. 213–214.

²³ AZE 7123, s. 1–2.

²⁴ AZE 7121, s. 21.

²⁵ AZE 7097, s. 7.

²⁶ *Misteria Kalwaryjskie w Praszce*, „Familia Christiana”, Praszka, nr 59, marzec–wrzesień 2008, s. 4–5.

średniowieczną koncepcję *compassio*, współodczuwania cierpienia z Jezusem Chrystusem. W sztuce motywy bolesne bezpośrednio powiązано zarówno z męką Jezusa Chrystusa, jak i cierpieniami Marii, co jest doskonale widoczne na przykładzie piety, a w tekstach literackich znalazło przejmujący zapis w średniowiecznych *Żalach Matki Boskiej pod krzyżem*²⁷. Również w wizerunkach ukrzyżowanego Jezusa Chrystusa trzeba widzieć ustawiczne przypomnienie treści pasyjnych, wpisanych w porządek kalendarza liturgicznego²⁸. Współodczuwanie cierpienia powoduje bardzo żywą reakcję uczestników i w rezultacie zatarcie granicy pomiędzy aktorami i publicznością misterium. Znamienna jest tutaj scena ostatniej wieczerzy, podczas której apostołowie rozdają uczestnikom chleb ze stołu i razem go spożywają. Często zdarza się także, iż uczestnicy bluźnią wobec oprawców Jezusa:

*Ja tam byłem blisko drogi krzyżowej i jak zaczęli Pana Jezusa dość mocno bić i rzucać na ziemię, to ludzie, starsze babcie zaczęły krzyczeć „Jobuzy, co jemu robicie”. Widać było, że one to przeżywały*²⁹.

*My też czasem zauważamy, że w trakcie procesji ludzie krzyczą „Jezusku, nie daj się”, albo „nie daj się bić”, albo żałują*³⁰.

*Nie, na pewno to nie jest teatr. Jednego roku to pod krzyżem kobiety tak bardzo przeżywały, płakały*³¹.

*Ale moim zdaniem te sceny są takie brutalne. My gdy jesteśmy w tym miejscu, to człowiek powinien usiąść w kościele, posłuchać rekolekcji, pomodlić się za nasze grzechy, bo to przecież przez nas Jezusa ukrzyżowali. A nie odgrywać takie sceny brutalności. [...] Pan Jezus nie byłby chyba zadowolony, żeby ktoś to powtarzał i jeszcze raz się obijał. Później na zimnie wisiał, a potem chorował z tego powodu*³².

Ostatnia z wypowiedzi, zdecydowanie odmienna od pozostałych, świadczy, że misterium może być też odbierane jako „quasi-działanie”, a uczestnictwo odbiorcy w nim zaczyna być odbierane jako umowne. Odbiorca w tym wypadku widzi, ale się nie wtrąca, nie działa i w konsekwencji nie uczestniczy w akcji, którą jednoznacznie postrzega się już jako sceniczną.

Zanikanie mechanizmu powtarzania tekstu źródłowego w efekcie powoduje, że tekst, który na poziomie tamtej kultury jest tekstem kanonicznym, nie zostaje rozpoznany, a do jego odczytania zostają użyte kody, które są stosowane przez odbiorcę przy odczytywaniu „zwykłych” sztuk teatralnych. Zdaniem Łotmana, jest to strategia typowa dla sztuki współczesnej³³. Widzowie zresztą nie gromadzą się jedynie w miejscu akcji sceniczej, mogą to uczynić wygodnie w domowym zaciszu, oglądając misterium odtwarzane z płyty DVD, którą można nabyć w parafialnym kiosku. Służy to wszystko dominacji obrazu. Jest to widoczne doskonale na przykładzie wielu współczesnych gazet, które coraz chętniej posługują się językiem obrazkowym. Chodzi nie tylko o wielość fotografii w stosunku do tekstu, lecz także powszechne korzystanie z opisów odwołujących się do obrazowej prezentacji świata. Niech za przykład posłużą poniższe przykłady:

²⁷ *Żale Matki Boskiej pod krzyżem*, [w:] *Poeci polscy od średniowiecza do baroku*, oprac. K. Żukowska, Warszawa 1977, s. 8–10.

²⁸ Por. T. Obiedzińska, *Topografia wizerunków kultowych Ukrzyżowanego w średniowiecznej i renesansowej kulturze Polski*, [w:] *Nurt religijny w literaturze polskiego średniowiecza i renesansu*, red. S. Nieznanowski, J. Pelc, Lublin 1994, s. 85.

²⁹ AZE 7096: 11.

³⁰ AZE 7072, s. 51.

³¹ AZE 7137, s. 4.

³² AZE 7119, s. 5.

³³ J. Łotman, *Kultura i eksplozja*, s. 215.

W pochmurne, marcowe popołudnie, przy lodowatym wietrze kilku mężczyzn w powiewających czerwonych płaszczach i stalowych hełmach rzymskich legionistów wciąga na stojący na wzniesieniu krzyż prawie nagiego mężczyznę. Na głowie ma uplecioną z cierni koronę. Po chwili słychać stukot młotka, którym oprawcy wbijają gwoździe. To tylko przedstawienie, ale kilka tysięcy ludzi zgromadzonych na Misterium Męki Pańskiej w Górze Klasztornej, małej wiosce koło Piły, przeżywa tę scenę, jakby działa się naprawdę [...]»³⁴.

W Walentynowie, Piesnej czy Wiktorówku rolnicy zaczęli prace w polu. Orali, siali i czekali na tę sobotę – dziś pierwsze Misterium Męki Pańskiej w Górze Klasztornej. Pan Zbigniew po raz 17 będzie Piotrem–Opoką, Judasz znów zdradzi Jezusa. Po Bożym Narodzeniu zaczyna się normalne życie. Jednak tych kilkadziesiąt osób gdzieś w środku, podświadomie, czuje, że niebawem zaczną się próby misterium. Znów trzeba będzie ukrzyżować Jezusa, umyć ręce, sprzedać przyjaciela, lamentować [...]»³⁵.

Misterium jest tutaj ukazane jako niecodzienne, barwne i nieco egzotyczne wydarzenie, które warto zobaczyć z powodów estetycznych. Wypowiadając się na temat kondycji uczestnika współczesnej kultury, używamy niekiedy metafory turysty, trafnie oddającej charakter ponowoczesnego życia z jego odejściem od moralnych zobowiązań i pędem ku rozrywce, której nadaje się estetyzujący walor. Człowiek jako turysta we współczesnym świecie wyrusza w drogę według własnego uznania, z potrzeby przeżycia czegoś nowego, przyjemnych kolejnych zdarzeń, które kolekcjonuje³⁶.

W czasie misterii spotykamy się z trzema typami odbiorców: zaangażowanego wewnętrznym uczestnika, postronnego obserwatora i turysty łaknącego niecodziennej rozrywki. Nie można wykluczyć, aby te trzy postawy odbiorców były przechodnie, a co więcej – wydaje się, iż taka zmienność i przechodniość postaw jest udziałem większości odbiorców.

To, co związane ze sferą *sacrum*, bynajmniej nie musi być spychane we współczesnej kulturze do rangi turystycznych i trywialnych atrakcji. Wielu badaczy akcentuje, iż we współczesnej kulturze wyraźnie rysuje się tendencja powrotu do religijności i poszukiwania wywodzących się z niej sposobów legitymizacji porządku świata. Powroty religii osadzone są w dwóch podstawowych nurtach. Po pierwsze, mogą przybierać postać sekt, mód na nowe ruchy religijne (np. Wschodu), motywowanych przez nieznane wcześniej groźby różnych rodzajów globalnego ryzyka, bez precedensu w historii ludzkości. Po drugie, mamy do czynienia z nie mniej powszechną obawą, że zagubimy sens życia, i z lękiem przed nudą, która zdaje się towarzyszyć postawie konsumpcyjnej³⁷. Bycie uczestnikiem współczesnej kultury może ujawnić dążenie do bycia razem i przeżycia tego jako wydarzenia³⁸. Zachowania takie wyrastają często z chęci zaspokojenia tęsknoty za czymś, co przejawia się przez zbiorowe świętowanie. Można również sądzić, że podziwianie misterium niesie ze sobą jakąś nową obietnicę, coraz bardziej współczesnemu człowiekowi potrzebną. Raczej nie ludźmy się, iż uda się zbudować jakieś nowe *universum*. Dobitnie przekonał nas o tym Clifford Geertz, przedstawiając konsekwencje sporu antyrelatywistów z relatywistami³⁹.

³⁴ S. Zasada, *Nielatwa droga do nieba*, „Przegląd Reader’s Digest”, nr 4, 2000, s. 22.

³⁵ G. Stech, *Święty Piotr w polu orze Jezus przyjedzie z Warszawy*, „Gazeta Poznańska”, 8 kwiecień 2000, nr 114, s. 5.

³⁶ Por. Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996, s. 327–330.

³⁷ G. Vattimo, *Ślad śladu*, [w:] *Religia*, Warszawa 1999, s. 100–101.

³⁸ Por. U. Eco, *Kultura jako widowisko*, [w:] *Semiologia życia codziennego*, Warszawa 1996, s. 211–212.

³⁹ Zob. C. Geertz, *Anty anty-relatywizm*, [w:] *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, red. M. Buchowski, Warszawa 1999, s. 38–63.

Topika ponownej jedności, mimo wielości różnych obrazów, mimo wielości języków, które to opisują, zdaje się być ocalona, o ile odniesiemy ją do szczególnego stanu *communitas*. Pomimo pewnego skonwencjonalizowania misterii dobrze jest widoczny aspekt *communitas*, bycia we „wspólnotowości”, która niweluje doczesną strukturę i zróżnicowanie. Jest to oczywiście stan ulotny i czasowy. Ośrodkiem tworzenia się *communitas* w czasie misterii jest ich centralna osoba, czyli Jezus Chrystus. Pomimo tego, iż misteria nie zakładają jakiegokolwiek przemiany ich uczestników, *communitas* zdaje się być osiągalna, i to nie tylko w wymiarze zaspokajaniu potrzeby odmienności czy rozrywki.

Klasyczny podział na kulturę wysoką i niską jest już nieadekwatny w stosunku do współczesnej kultury. Całkowitej rewizji wymaga podejście do kwestii rozumienia kanonu kulturowego, który uległ przeobrażeniu: z kanonu typu zamkniętego na kanon typu otwartego. W kanonie typu zamkniętego mieliśmy w uproszczeniu zamknięty rejestr elementów kultury i ich jasną stałą interpretację. Jest to w istocie pewien symboliczny fundament. Problem w tym, że kanon uległ rozhermetyzowaniu z uwagi na dwie siły. Po pierwsze, niejako od dołu działa wszechwładna siła kultury popularnej, która wymusza wejście do powszechnego obiegu kultury treści popularnych, które z czasem się kanonizują; po wtóre, niejako od góry działa siła pewnej *poprawności politycznej*, tzn. w obawie przed zarzutami o rasizm, ksenofobię i seksizm jest w społeczeństwie coraz większe przyzwolenie, aby treści kulturowe różnorodnych mniejszości miały swoją oficjalną reprezentację w społeczeństwie. Ponadto kanon kultury otwiera się także na różne interpretacje i nie można oczekiwać, aby jakikolwiek element kultury miał jedyną wykładnię. To wszystko powoduje, iż kanon staje się coraz bardziej partykularny, ubywa z niego elementów kultury artystycznej, a przybywa z poziomu kultury popularnej. Przede wszystkim staje się płynny, jest wiele równorzędnych i stale się zmieniających elementów czy wręcz kanonów⁴⁰. Jest to problem nie braku jednego fundamentalnego kanonu, lecz nadmiaru równorzędnych propozycji, czego konsekwencją może być chaos normatywny, brak rozeznania, zagubienie. Z kanonów kultury uznawanej niegdyś za wysoką w umysłach odbiorców pozostały resztki (zdaniem Andrzeja Szpocińskiego, kanony zostały „rozproszone”). Z tych elementów składają się dzisiejsze światopoglądy i z nich wyprowadzane są sposoby istnienia w świecie, które objawiają się epizodycznością. Takie są podstawowe powody, dla których rodzi się potrzeba powrotu do wspólnoty i odbudowania jej komunikacyjnego charakteru. Taką szansę daje nam m. in. udział w misteriach. Jest to także wytłumaczenie rosnącej popularności tej odnowionej (lub może nowej) formy religijności.

⁴⁰ A. Szpociński, *Czy kryzys kanonu?*, [w:] *U progu wielokulturowości. Nowe oblicza społeczeństwa polskiego*, red. M. Kempny, A. Kapciak, S. Łodziński, Warszawa 1997, s. 98–116; por. także W. Burszta, *Kanon essendi – kanon in statu nascendi*, [w:] *Nie-złota legenda*, red. J. Eichstaedt, K. Piątkowski, Ożarów 2003, s. 151–160; zob. także P. Kowalski, *Popkultura i humaniści. Daleki od kompletności remanent spraw, poglądów i mistyfikacji*, Kraków 2004, s. 263–318.

ZAKOŃCZENIE

Zaproponowana przeze mnie analiza ludowych wyobrażeń Jezusa Chrystusa poprzez topos drogi, topos obecności i topos ponownej jedności nie wyczerpuje zapewne analizy wszystkich możliwych ludowych wyobrażeń Jezusa Chrystusa, który jest osobą centralną i łączy szereg wątków. W trakcie pisania pracy rozważałem możliwość analizy innego rodzaju topiki wyobrażeń Jezusa Chrystusa, jednak zebrany przeze mnie materiał źródłowy nie upoważniał mnie do takich kroków. Nie mogę orzec, że dysponując innym materiałem lub badając ludowe wyobrażenia Jezusa Chrystusa nie w ramach takiego tekstu kultury, jakim jest apokryf, uzyskałbym podobne wyniki.

Zrekonstruowanie trzech toposów: drogi, obecności i ponownej jedności, miało za zadanie nie tylko cele interpretacyjne, lecz także sprawdzenie, czy topika tych wyobrażeń jest na tyle trwała, że można odnaleźć ją i dzisiaj, w dobie przyśpieszonych i żywiołowych wręcz procesów tworzenia znaczenia. Zdecydowana większość wątków uległa przetworzeniu bądź też zanikowi. Efekty badań w Górcie Klasztornej i Praszce nie mogą być jednak uogólniane na całą przestrzeń kultury współczesnej. Zwróćmy przede wszystkim uwagę na miejsce i czas badań. Miejsca badań zdecydowanie nie korespondują ze współczesnymi społecznościami wielkomiejskimi. Czas badań był również szczególny i dobrany w ten sposób, aby maksymalnie uaktywnić interesujące mnie wyobrażenia. Zapewne gdyby zmienić kontekst kulturowy, w jakim przeprowadzone były badania, zmieniłyby się także i efekty badań.

Strategia badania interesującej mnie topiki poprzez taki tekst kultury, jakim jest apokryf, dała mi możliwość spojrzenia na zebrany materiał jako na kulturowe interpretacje procesów kanonizacji, i to bez względu na to, czy za tymi procesami stali informatorzy, inni badacze czy ja sam. Zestawienie materiału źródłowego z badaniami terenowymi ukazało zróżnicowanie kulturowe współczesnych misterii i ich uczestników. Starałem się wskazać na związki z kulturą historyczną, ludową, odwołaniami do teologii, dramatu, literatury czy innych sztuk. Ponadto sami twórcy misterii nie kryli, iż pojawiające się wątki (raczej epizody) pochodziły z różnych kontekstów kulturowych. Również odczytanie misterii przez ich uczestników, mimo iż mieściło się w kulturowo określonych scenariuszach, jawiło się jako zmienne i zróżnicowane, niekiedy wręcz hybrydyczne. Gdy to spostrzeżenie zestawimy z uwagami z poprzedniego rozdziału, dotyczącymi odejścia w kulturze współczesnej od kanonu typu zamkniętego w kierunku jego wielu otwartych i płynnych form, i z uwagami, że mamy do czynienia z nadmiarem równorzędnych propozycji, których konsekwencją może być chaos i zagubienie, ale nade wszystko z wędrówką po epizodycznych fragmentach naszej kultury, to łatwo przyjąć, iż tożsamość jednostki nie jest czymś stałym, lecz raczej jednostka korzysta z wielu propozycji tożsamości, zmieniając je w zależności od okoliczności lub nawet aktywnie je konstruując¹. Są to podstawowe cechy transkulturowego modelu kultury, propozycji

¹ Na ten temat zob. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. Ja i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2012, s. 23-55.

zgłoszonej przez Wolfganga Welscha². Dodajmy do tego jeszcze fakt, że mamy do czynienia z rozległymi zmianami kulturowymi, wymieszaniem się różnych wzorów kulturowych – i to nie tylko form popularnych, lecz także stylu wysokiego. Ponadto obserwujemy budowanie sieci³ (znamiennie, iż także mamy do czynienia z europejską siecią misteriów, tzw. Europassion, do której należy m. in. misterium w Górcie Klasztornej). Czyżby zatem katalog cech transkulturowości był wypełniony? Trudno przyjąć, iż misteria ulegają takim trendom, wszakże nie ma tutaj mowy o możliwości mieszania się odległych wzorców, na przykład różnych religii. Wrażenie spójności kulturowej, lub nawet unifikacji, jest ocalone. Transkulturowość zdaje się być bardziej właściwa dla *New Age* niż dla współczesnej misteryjności, pomimo przemieszania wielu kulturowych wzorów. Misteria ulegają raczej synkretyzmowi⁴, a nie hybrydyzacji i transkulturowości. Niemniej można z pewnością mówić o wielości kulturowych kontekstów, w których można misteryjność rozpatrywać.

Jeszcze do niedawna byłem skłonny lokować misteryjność w obszarze religijności ludowej, dzisiaj dostrzegam w misteryjności większe zróżnicowanie i potencjał. Ponadto sam termin „religijność ludowa” sugeruje postrzeganie jej w kontekście religijności oficjalnej, na czym mocno zaważył wpływ idei Maxa Webera, Emila Durkheima i Stefana Czarnowskiego. Mamy tu zawartą sugestię, aby postrzegać religijność ludową z punktu widzenia kultury oficjalnej i lokalnej, niejako równocześnie z perspektywy zewnętrznego obserwatora i wewnętrznego uczestnika. Religijność ludowa w takim ujęciu jest często przedstawiana podobnie jak i peryferyjność, tj. w aspekcie egzotyki i odmienności. Ten punkt widzenia zmusza niejako badacza do przyjęcia określonej strategii pisania o religijności, strategii, która jednocześnie nie pozwala na odmienne interpretacje i dostrzeżenie tego, co do tej pory pozostawało ukryte. Termin „religijność ludowa” może zatem w sposób nieświadomy narzucić nam pewną optykę spojrzenia na interesujący nas temat. Płynność współczesnego świata każe nam porzucić dotychczasowe binarne zestawienia religijności oficjalnej i wyznawanej na korzyść bardziej adekwatnych ujęć kontekstowych i skłonnych do ciągłej redefinicji. Proponowane dzisiaj przy badaniu misteryjności i religijności współczesnej terminy „kultura religijna” lub „religia przeżywana” wychodzą naprzeciw tym oczekiwaniom. Nie chodzi jednak o prostą zmianę terminów, lecz o to, jak człowiek doświadcza religii⁵. Wszystkie te spostrzeżenia nie muszą oznaczać rezygnacji z klasycznych narzędzi badawczych, raczej czytanie kultury winno stać się bardziej apokryficzne niż kanoniczne.

² W. Welsch, *Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury*, [w:] *Filozoficzne konteksty koncepcji rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, cz. 2, red. R. Kubicki, Poznań 1998, s. 195–222.

³ Tamże, s. 204–205.

⁴ Por. P. Kowalski, *Popkultura i humaniści. Daleki od kompletności remanent spraw, poglądów i mistyfikacji*, Kraków 2004, s. 282–292.

⁵ Zob. I. Kuźma, *Współczesna religijność kobiet. Antropologia doświadczenia*, Wrocław 2008, s. 15–45; K. Baraniecka-Olszewska, *Ukrzyżowani. Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce*, Toruń 2013, s. 45–46; A. Niedźwiedź, *Od religijności ludowej do religijności przeżywanej*, [w:] *Kultura ludowa. Teorie, praktyki, polityki*, red. B. Fatyga, R. Michalski, Warszawa 2014, s. 329–334.

SUMMARY

Folk image of Jesus Christ

The source material (found in the 19th and 20th century ethnographic records) as well as the modern one are examined in the context of such a text of culture as the apocrypha.

The juxtaposition of old and modern representation of Jesus Christ is based on the comparison of the topic. The folk images of Jesus Christ are reconstructed on the basis of the three topoi which are acknowledged to be principal: the topos of the road, the topos of the presence and the topos of the renewed unity.

In the further part of the study the reconstructed topoi are compared with material obtained in the research conducted during the Passion Play in Górką Klasztorna (Wielkopolskie Province) and the Mystery of Calvary in Praszka (Opolskie Province). The basic question the author asks himself is: "Is the topic of folk images of Jesus Christ still present in the era of intensified processes to create new and transform old meanings?" The material obtained during the field research is also viewed through three similar topoi: the topos of the road, of the presence, of the renewed unity.

Translated by Zbigniew Krzemiński

BIBLIOGRAFIA

ABC Chrześcijanina. Mały słownik, red. S. Zaleski, Warszawa 1997.

Abramowska Janina, *Peregrynacja*, [w:] *Przestrzeń i literatura*, red. M. Głowiński, A. Okopień-Sławińska, Wrocław 1978, s. 120–131.

Abramowska Janina, *Topos i niektóre miejsca wspólne badań literackich*, „Pamiętnik Literacki”, R. 73, z. 1/2, 1982, s. 3–23.

Adamczyk Maria, *Biblijno – apokryficzne narracje w literaturze staropolskiej do końca XVI wieku*, Poznań 1980.

Adamczyk Maria, *Apokryf*, [w:] *Słownik literatury staropolskiej*, red. T. Michałowska, Wrocław–Warszawa–Kraków 1990, s. 43–50.

Adamczyk Maria, *Wstęp*, [w:] *Cały świat nie pomieściłby ksiąg. Staropolskie opowieści i przekazy apokryficzne*, red. M. Adamczyk, W. R. Rzepka, W. Wydra, Warszawa–Poznań 1996, s. 9–47.

Adamowski Jan, **Bartmiński Jerzy**, „*Herody*” lubelskie – między misterium a kolędą życzącą, [w:] *Kolędowanie na Lubelszczyźnie*, red. J. Bartmiński, Cz. Hernas, Wrocław 1986, s. 240–245.

Appleby Joyce, **Hunt Lynn**, **Jacob Margaret**, *Powiedzieć prawdę o historii*, Poznań 2000.

Augustynowicz Gabriela, *Uwagi o konstrukcji mitu*, [w:] *Metodologiczne problemy współczesnych badań nad kulturą i tradycją*, Toruń, s. 123–140.

Bachtin Michaił, *Twórczość Franciszka Rabelais’go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, Kraków 1975.

Bachtin Michaił, *Problemy literatury i estetyki*, Warszawa 1982.

Bania Zbigniew, *Święte miary jerozolimskie. Grób Pański, Anastasis, Kalwaria*, Warszawa 1997.

Bańkowski Tadeusz, *Popularny teatr religijny dzisiaj*, [w:] *Dramat i teatr sakralny*, red. I. Sławińska, W. Kaczmarek, W. Sulisz, M. B. Stykova, Lublin 1988, s. 263–283.

Baraniecka-Olszewska Kamila, *Ukrzyżowani. Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce*, Toruń 2013.

Baranowski Bohdan, *Ludzie gościńca w XVII – XVIII w.*, Łódź 1986.

Barthes Roland, *Sade, Fourier, Loyola*, Warszawa 1996.

Bartmiński Jerzy, *Słownik ludowych stereotypów językowych*, Wrocław 1980.

Bartmiński Jerzy, *O rytualnej funkcji powtórzenia. Przyczynek do poetyki sacrum*, [w:] *Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1983, s. 194–204.

Bauman Zygmunt, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996.

Bednarek Bogusław, *Apokryf. Próba kategoryzacji pojęcia*, [w:] *Nie-złota legenda. Kanoniczność i apokryficzność w kulturze*, red. J. Eichstaedt, K. Piątkowski, Ożarów 2003, s. 35–40.

Blin-Olbert Danuta, *Trzy legendy z Zubeńska*, „Materiały Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku”, nr 33, 1996, s. 77–79.

- Bogatyriew Piotr, Jacobson Roman**, *Folklor jako swoista forma twórczości*, [w:] *Semiotyka kultury ludowej*, Warszawa 1979, s. 305–319.
- Brückner Aleksander**, *Apokryfy średniowieczne. Część pierwsza*, Kraków 1900.
- Brückner Aleksander**, *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej, T.2, Pismo Święte i apokryfy*, Warszawa 1903.
- Bujak Adam**, *Misteria*, Warszawa 1989.
- Burszta Wojciech**, *Kanon essendi – kanon in statu nascendi*, [w:] *Nie-złota legenda*, red. J. Eichstaedt, K. Piątkowski, Ożarów 2003, s. 151–160.
- Burszta Wojciech, Piątkowski Krzysztof**, *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Warszawa 1994.
- Bystron Jan Stanisław**, *Wstęp do ludoznawstwa polskiego*, Warszawa–Poznań 1939.
- Bystron Jan Stanisław**, *Kultura ludowa*, Warszawa 1947.
- Bystron Jan Stanisław**, *Etnografia Polski*, Poznań 1947.
- Bystron Jan Stanisław**, *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone*, wybrał i opracował L. Stomma, Warszawa 1980.
- Cała Alina**, *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*, Warszawa 2005.
- Cercha Stanisław**, *Przebieczany, wieś w powiecie wielickim*, „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne”, t. 4, 1900, s. 81–210.
- Chrzanowski Tadeusz**, *Kryzys sztuki religijnej – historia czy terażniejszość*, [w:] *Kryzysy w sztuce*, Warszawa 1988, s. 179–197.
- Chrzanowski Tadeusz**, *Trzy kształty czasu w religijnej sztuce średniowiecza*, [w:] *Biblia a kultura Europy*, t. 2, red. M. Kamińska, E. Małek, Łódź 1992, s. 15–25.
- Ciszewski Stanisław**, *Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim. Część II*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 11, 1887, s. 1–129.
- Curtius Ernst**, *Literatura europejska a łacińskie średniowiecze*, Kraków 1997.
- Czarnowski Stefan**, *Dziela*, t. 1, Warszawa 1956.
- Czekała Jan**, *Dlaczego to zrobicieś. Rozmowa z ks. Janem Czekalą – twórcą górckiego Misterium Męki Pańskiej*, oprac. Wł. Targaniczan-Marczyński, „Misterium Męki Pańskiej 1996 – Górka Klasztorna. Dodatek Tygodnika Pilskiego”, 7 kwiecień, nr 14 (846), 1996, s. 2.
- Daniel-Rops**, *Co to jest Pismo Święte?*, Poznań–Warszawa–Lublin 1959.
- Dąb-Kalinowska Barbara**, *Ziemia, Piekło, Raj*, Warszawa 1994.
- Delumeau Jean**, *Grzech i strach*, Warszawa 1994.
- Dudziński Grzegorz**, *Misterium Męki Pańskiej*, „Super Express”, 5 kwietnia 1996, s. 16–17.
- Dusza Tadeusz**, *Dodatek: 50 lat działalności polskiej prowincji Misjonarzy Św. Rodziny (1921–1971)* [w:] ks. Barnhoorn H. J. MSF, *Ks. Jan Berthier. Założyciel Misjonarzy Świętej Rodziny (1840–1908)*, Katowice 1973.
- Dziubecki Tomasz**, *Ikonaografia Męki Chrystusa w nowożytnym malarstwie kościelnym w Polsce*, Warszawa 1996.
- Eco Umberto**, *Imię róży*, Warszawa 1991.
- Eco Umberto**, *Sztuka i piękno w średniowieczu*, Znak, Kraków 1994.
- Eco Umberto**, *Semiologia życia codziennego*, Warszawa 1996.
- Eichstaedt Jarosław**, *Być w Górze Klasztornej i pamiętać Kalwarię*, „Lud”, t. 82, 1998, s. 47–59.
- Eichstaedt Jarosław**, *Motyw drogi w apokryfach ludowych*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Ethnologica”, t. 10, Łódź 1999, s. 63–74.

Eichstaedt Jarosław, *Mówić o misterium, mówić o sobie*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”, t. 3, red. I. Bukowska-Floreńska, Katowice 1999, s. 211–225.

Eichstaedt Jarosław, *Przestrzeń w apokryfach, przestrzeń apokryfów*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”, t. 5, Katowice 2001, s. 129–140.

Eichstaedt Jarosław, *Wobec misterium. Uczestniczyć, oglądać, podziwiać*, [w:] *Teatr wielki, mniejszy i codzienny*, red. P. Kowalski, Opole 2002, s. 37–45.

Eichstaedt Jarosław, *Słowo i obrazowanie. Przykład góreckiego Misterium Męki Pańskiej*, [w:] *Nie-złota legenda. Kanoniczność i apokryficzność w kulturze*, red. J. Eichstaedt, K. Piątkowski, Ożarów 2003, s. 61–75.

Eichstaedt Jarosław, *Pamięć, tradycja i historia w perspektywie semiotyki tartuskiej*, [w:] *Atena i Arachne, która z nich piękniej tkaninę wyplata. Historia i antropologia*, red. J. Eichstaedt, K. Piątkowski, Wieluń 2012, s. 135–147.

Eichstaedt Jarosław, *Wyobrażenie Matki Boskiej w Misterium Męki Pańskiej w Praszce*, [w:] *Wizerunki Matki Bożej na ziemi wieluńskiej*, red. T. Spychała, Wieluń 2012, s. 79–94.

Eichstaedt Jarosław, *Antropologia dla muzeum. Muzeum dla antropologii*, [w:] red. A. Białkowski, I. Majchrowska, *Konferencja dyrektorów i kustoszy muzeów regionalnych z województwa łódzkiego*, Łódź 2013, s. 33–40.

Eichstaedt Jarosław, *Ludowy wizerunek Chrystusa. Topos obecności*, [w:] *Sapere aīso. Księga pamiątkowa poświęcona dyrektorowi Muzeum Pomorza Środkowego, Mieczysławowi Jaroszewiczowi*, red. W. Łysiak, Poznań 2013, s. 431–443.

Eichstaedt Jarosław, Piątkowski Krzysztof, *Wprowadzenie*, [w:] *Nie-złota legenda. Kanoniczność i apokryficzność w kulturze*, red. J. Eichstaedt, K. Piątkowski, Ożarów 2003, s. 10–11.

Eliade Mircea, *Traktat o historii religii*, Łódź 1974.

Encyklopedia katolicka, t. IV, Lublin 1983.

Fischer Adam, *Uzupelnienia Dähnhardta*, „Lud”, t. 15, 1909, s. 320–339.

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

Freedberg David, *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*, Kraków 2005.

Gasiński Stanisław, *Informacja o kalwaryjskim sanktuarium w Praszce*, [w:] *Oto Matka twoja. Modlitewnik praszkowski*, red. St. Gasiński, Praszka 2003.

Gasiński Stanisław, *Kalwaria Praszowska – dzieło wyrosłe z pasyjnej duchowości Arcybiskupa Stanisława Nowaka, Metropolity Częstochowskiego*, [w:] *Mojemu Kościołowi wszystko. Książka jubileuszowa ku czci ks. Arcybiskupa Stanisława Nowaka Metropolity Częstochowskiego z okazji 25. rocznicy sakry biskupiej i posługi pasterskiej w Kościele częstochowskim*, red. St. Jasionka, Częstochowa 2009.

Geertz Clifford, *Anty anty-relatywizm*, [w:] *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, red. M. Buchowski, Warszawa 1999, s. 38–63.

Giddens Anthony, *Nowoczesność i tożsamość. Ja i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2012.

Goffman Erving, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Warszawa 2011.

Grąbczewski Jacek, *Wizerunek Matki Boskiej w wyobrażeniach Ludu Polskiego*, praca doktorska, napisana pod kierunkiem prof. dr hab. B. Kopczyńskiej-Jaworskiej, maszynopis do dyspozycji w Katedrze Etnologii UŁ, Łódź 1982

Guriewicz Aron, *Kategorie kultury średniowiecznej*, Warszawa 1976.

Guriewicz Aron, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, Warszawa 1987.

Guriewicz Aron, *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy*, Warszawa 1997.

- Gustawicz Bronisław**, *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 5, 1881, s. 102–186.
- Gustawicz Bronisław**, *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody. Cz. 2*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 6, 1882, s. 201–317.
- Gustawicz Bronisław**, *O ludzie poddukłańskim w ogólności, a Iwoniczanach w szczególności*, „Lud”, t. 6, 1900, s. 36–80, 126–156, 245–256, 340–350.
- Gustawicz Bronisław**, *O ludzie poddukłańskim w ogólności, a Iwoniczanach w szczególności. Część wtóra*, „Lud”, t. 7, 1901, s. 43–54, 128–146, 241–256.
- Hani Jean**, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, Kraków 1994.
- Hemka Andrzej, Olędzki Jacek**, *Wrażliwość miracularna*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 1, 1990, s. 8–14.
- Hernas Czesław**, *W kalinowym lesie. U źródeł folklorystyki polskiej*, Warszawa 1965.
- Holody D.**, *Mały przyczynek do wierzeń i podań ludowych o zwierzętach i roślinach*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 6, 1882, s. 319.
- Iwanicki Karol**, *Figura Chrystusa Frasobliwego*, Warszawa 1933.
- Jaworska Władysława**, *„Chrystus w ogrodzie oliwnym” Gauguina. Sacrum czy sacrilegium*, „Rocznik Historii Sztuki”, t. XXII, 1996, s. 111–136.
- Kalinowski Lech**, *Geneza piety średniowiecznej*, „Prace Komisji Historii Sztuki”, nr 10, 1952, s. 150–173.
- Kamela Anna**, *W deszczu na Golgotę*, „Express Wieczorny”, 9 kwietnia 1998, nr 84, s. 12.
- Karwacki Tomasz**, *Przestrzenie codzienności. Obrzęd i teatr*, [w:] *Teatr wielki, mniejszy i codzienny*, red. P. Kowalski, Opole 2002, s. 47–55.
- Kazubowski Jarosław**, *Góreckie Misteria*, „Źródło”, 1 marca 1998, s. 12.
- Klekot Ewa, Zowczak Magdalena**, *Religious culture and its changes. A symbolic perspective*, [w:] *Ethnology and Anthropology at the Time of Transformation. Poland at the 14th Congress of the International Union of Anthropological and Ethnological Sciences*, ed. K. Kaniowska, D. Markowska, Łódź, s. 77–79.
- Kłoczowski Jan Andrzej**, *Język, którym mówi człowiek religijny...*, „Znak”, nr 12 (487), 1995, s. 5–17.
- Kolberg Oskar**, *Kujawy*, [w:] *Dzieła wszystkie. Część III*, t. 3, Wrocław–Poznań 1962.
- Kolberg Oskar**, *Krakowskie*, [w:] *Dzieła wszystkie. Część III*, t. 7, Wrocław–Poznań 1962.
- Kolberg Oskar**, *Krakowskie*, [w:] *Dzieła wszystkie. Część IV*, t. 8, Wrocław–Poznań 1962.
- Kolberg Oskar**, *Poznańskie*, [w:] *Dzieła wszystkie. Część I*, t. 9, Wrocław–Poznań 1962.
- Kolberg Oskar**, *Lubelskie*, [w:] *Dzieła wszystkie. Część II*, t. 17, Wrocław–Poznań 1962.
- Kopaliński Władysław**, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1968.
- Kopaliński Władysław**, *Słownik symboli*, Warszawa 1990.
- Kopeć Jerzy**, *Nurt pasyjny w średniowiecznej religijności polskiej*, [w:] *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, red. H. Wojtyński, J. Kopeć, Lublin 1981, s. 38–60.
- Korulska Ewa**, *O tym jak powstało Misterium*, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 2, 1989, s. 102–106.
- Kosiński Władysław**, *Materyjały do etnografii Górali Beskidowych*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 7, 1883, s. 35–47.
- Kotula Franciszek**, *Hej, leluja czyli o wygasających starodawnych pieśniach kolędniczych w Rzeszowskiem*, Warszawa 1970.

- Kowalski Piotr**, *Współczesny folklor i folklorystyka. O przedmiocie poznania w dzisiejszych badaniach folklorystycznych*, Wrocław 1990.
- Kowalski Piotr**, *Prośba do Pana Boga, rzecz o gestach wotywnych*, Wrocław 1994.
- Kowalski Piotr**, *Gościniec, drogi rozstajne i peregrinatio vitae*, „Literatura Ludowa”, nr 4–5, t. 39, 1995, s. 109–122.
- Kowalski Piotr**, *Leksykon Znaki Świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa 1998.
- Kowalski Piotr**, *Popkultura i humaniści. Daleki od kompletności remanent spraw, poglądów i mistyfikacji*, Kraków 2004.
- Kronika Górecka Misjonarzy Św. Rodziny*, t. XXIX, nr inw. 7882, Górka Klasztorna 1972–1993.
- Krupa Piotr J.**, *Czy Panu Jezusowi też jest zimno?*, „Gość Niedzielny”, nr 11 (831), 16 marca 1997, s. 23.
- Krupa Piotr J., Ostoja-Lniski Maciej**, *Górka Klasztorna*, Pelplin 1997.
- Kruszelnicki Zygmunt**, *Ze studiów nad ikonografią Chrystusa Frasobliwego*, „Biuletyn Historii Sztuki”, t. XXI, nr 3–4, 1959, s. 307–328.
- Kruszelnicki Zygmunt**, *Z dziejów postaci frasobliwej*, „Teki Komisji Historii Sztuki”, t. II, Toruń 1961.
- Kruza Zachariasz**, *Górka Klasztorna*, 1983 bez miejsca wydania.
- Kryszak Franciszek**, *Sanktuaria maryjne w Archidiecezji Gnieźnieńskiej*, „Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej”, R. 15, nr 5, 1960, s. 234–255.
- Krzyżanowski Julian**, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. 2, Wrocław 1963.
- Kubiak Irena, Kubiak Krzysztof**, *Misterium Męki Pańskiej w Kalwarii Zebrzydowskiej*, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 3–4 (162–163), 1978, s. 143–160.
- Kunczyńska Anna**, *Chrystus Frasobliwy w polskiej rzeźbie ludowej*, „Polska Sztuka Ludowa”, R. XIV, 1960, nr 4, s. 211–229.
- Kunczyńska Iracka Anna**, *Misterium Męki Pańskiej w Górze Klasztornej*, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 2, 1989, s. 93–101.
- Kuźma Inga**, *Współczesna religijność kobiet. Antropologia doświadczenia*, Wrocław 2008.
- Le Goff Jacques**, *Czy Chrystus się śmiał?*, „Nowa Res Publica”, nr 1 (52), 1993, s. 17–18.
- Le Goff Jacques**, *Kultura średniowiecznej Europy*, Warszawa 1994.
- Le Goff Jacques**, *Człowiek średniowiecza*, [w:] *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, Warszawa–Gdańsk, 1996, s. 9–50.
- Le Goff Jacques**, *Świat średniowiecznej wyobraźni*, Warszawa 1997.
- Levi-Strausse Claude**, *Mysł nieoswojona*, Warszawa 1969.
- Lewański Julian**, *Dramat i teatr średniowiecza i renesansu w Polsce*, Warszawa 1981.
- Lewis Clive Staples**, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, Kraków 1995.
- Lurker Manfred**, *Przestanie symboli*, Kraków 1994.
- Łotman Jurij**, *Dwa teksty semiologiczne*, „Teksty”, nr 3 (9), 1974, s. 93–113.
- Łotman Jurij**, *O modelującym znaczeniu „końca” i „początku” w przekazach artystycznych*, [w:] *Semiotyka kultury*, wybór i opracowanie E. Janus, M. R. Mayenowa, Warszawa 1975, s. 374–379.
- Łotman Jurij**, *Sztuka kanoniczna jako paradoks informacyjny*, „Literatura”, nr 45 (195), 1975, 2 i 3.
- Łotman Juruj**, *Semiotyka filmu*, Warszawa 1983.
- Łotman Juruj**, *Tekst w tekście*, „Literatura na Świecie”, nr 3 (164), 1985, s. 325–343.
- Łotman Jurij**, *Tekst i struktura audytorium*, „Pamiętnik Literacki”, R. 82, z. 1, 1991, s. 235–241.
- Łotman Jurij**, *Pamięć w świetle kulturologii*, „Odra”, nr 2 (411), 1996, s. 40–43.

- Łotman Jurij**, *Fenomen sztuki*, „Odra”, nr 2 (447), 1999, s. 23–28.
- Łotman Jurij**, *Kultura i eksplozja*, Warszawa 1999.
- Łotman Jurij, Uspieński Borys**, *Mif, imja, kultura*, [w:] *Trudy po znakovym sistiemam*, t. 6, Tartu 1973, s. 282–303.
- Łotman Jurij, Uspieński Borys**, *O semiotycznym mechanizmie kultury*, [w:] *Semiotyka kultury ludowej*, Warszawa 1979, s. 177–201.
- Łotman Jurij, Uspieński Borys**, „Odszczepienie” i „odszczepieństwo” jako pozycje społeczno – psychologiczne w kulturze rosyjskiej – na materiale z epoki przedpiotrowej („swoje” i „obce” w historii kultury rosyjskiej), [w:] *Semiotyka dziejów Rosji*, Łódź 1993, s. 62–77.
- Łoziński Bogumił**, *Leksykon zakonów w Polsce. Informator o życiu konsekrowanym*, Warszawa 1998.
- Ługowska Jolanta**, *W świecie ludowych opowiadań*, Wrocław 1993
- de Man Paul**, *Retoryka czasowości*, „Literatura na świecie”, nr 10–11 (339–340), 1999, s. 191–216.
- Marczyk Mirosław**, *Legends o powstaniu grzybów, a opowieści kosmogoniczne*, „Literatura Ludowa”, nr 2 (XXIX), 1995, s. 35–42.
- Mátyás Karol**, *Podania o Tatrach*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 13, 1889, s. 35–37.
- Mietz Andrzej, Pakulski Jan**, *Łobżenica portret miasta i okolicy*, Łobżenica–Toruń 1993.
- Misteria Kalwaryjskie w Praszce*, „Familia Christiana”, Praszka, nr 59, marzec–wrzesień 2008, s. 4–5.
- Mitosek Zofia**, *Mimesis*, Warszawa 1997.
- Naumow Aleksander**, *Apokryfy w systemie literatury cerkiewnosłowiańskiej*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1976.
- Niedziela Palmowa Męki Pańskiej 9 IV 2006 roku*, „Familia Christiana”, Praszka, nr 55, marzec–maj 2006, s. 9.
- Niedźwiedź Anna**, *Obraz i postać. Znaczenia wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej*, Kraków 2005.
- Niedźwiedź Anna**, *Od religijności ludowej do religijności przeżywanej*, [w:] *Kultura ludowa. Teorie, praktyki, polityki*, red. B. Fatyga, R. Michalsk, Warszawa 2014, s. 327–338.
- Nowak Stanisław**, *Słowo wprowadzenia*, [w:] *Oto Matka twoja. Modlitewnik praszkowski*, red. St. Gasiński, Praszka 2003, s. 5–7.
- Nowina-Sroczyńska Ewa**, *Przezroczyście ramiona ojca. Studium etnologiczne o magicznych dzieciach*, Łódź 1997.
- Nyrkowski Stanisław**, *Śladami wędrownych pieśniarzy*, [w:] *Karnawał dziadowski*, Warszawa 1973, s. 15–29.
- Nyssen Wilhelm**, *Dominacja obrazu w chrześcijaństwie*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, nr 2 (56), 1990, s. 3–11.
- Obiedzińska Teresa**, *Topografia wizerunków kultowych Ukrzyżowanego w średniowiecznej i renesansowej kulturze Polski*, [w:] *Nurt religijny w literaturze polskiego średniowiecza i renesansu*, red. S. Nieznanowski, J. Pelc, Lublin 1994, s. 83–141.
- Okoń Jan**, *Historyja o chwalebny Zmartwychwstaniu Pańskim na tle misterium rezurekcyjnego*, [w:] *Dramat i teatr religijny w Polsce*, red. I. Sławińska, W. Kaczmarek, Lublin 1991, s. 57–71.
- Olszewski Daniel**, *Motywy pasyjne w religijności polskiej XIX i XX wieku*, [w:] *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, red. H. Wojtyński, J. Kopeć, Lublin 1981, s. 80–94.
- Olszewski Daniel**, *Szkice z dziejów kultury religijnej*, Katowice 1986.
- Osiadła Hanna Irena**, *Tradycje misteryjne we współczesnym teatrze polskim*, „Literatura Ludowa”, nr 2, t. 22, 1978, s. 3–22.

- Pattaro Germano**, *Pojmowanie czasu w chrześcijaństwie*, [w:] *Czas w kulturze*, Warszawa 1988, s.291–329.
- Pawełczyńska Anna**, *Czas człowieka*, Wrocław 1986.
- Panas Władysław**, *W kręgu metody semiotycznej*, Lublin 1991.
- Petrow Aleksander**, *Lud ziemi Dobrzyńskiej, jego charakter, mowa, zwyczaje, obrzędy, pieśni, przysłowia, zagadki, itp.*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 2, 1878, s. 3–182.
- Piatigorski Aleksander, Łotman Jurij**, *Tekst i funkcja*, [w:] *Semiotyka kultury ludowej*, Warszawa 1979, s. 100–113.
- Piątkowska Ignacja**, *Astronomja, kosmogonja i meteorologja ludowa. Przyczynki*, „Wisła”, t. XIV, 1900, s. 462–468.
- Piątkowska Krystyna**, *Kultura a ikonosfera*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 33, 1994.
- Piątkowski Krzysztof**, *Semiotyczne badania nad kulturą w etnologii*, Toruń 1993.
- Piątkowski Krzysztof**, *Mit – historia – pamięć. Kulturowe konteksty antropologii/etnologii*, Łódź 2011.
- Fryś-Pietraszkowa Ewa, Kunczyńska-Iracka Anna, Pokropek Marian**, *Sztuka ludowa w Polsce*, Warszawa 1988.
- Pomian Krzysztof**, *Przeszłość jako przedmiot wiary*, Warszawa 1968.
- Posadzowa Stefania**, *Dzieci Jezus. Legendy*, Poznań 1948.
- Przeworska Zuzanna**, *Misterium*, „Misterium Męki Pańskiej 1996 – Górka Klasztorna. Dodatek Tygodnika Piłskiego”, 7 kwiecień, nr 14 (846), 1996, s. 13–14.
- Rabinow Paul**, *Wyobrażenia są faktami społecznymi: modernizm i postmodernizm w antropologii*, [w:] *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, red. M. Buchowski, Warszawa 1999, s. 88–122.
- Radliński Ignacy**, *Apokryfy judaistyczno – chrześcijańskie*, „Wisła”, t. XII, 1899, s. 1–5, 438–466, 615–655.
- Raszewski Zbigniew**, *Krótką historia teatru polskiego*, Warszawa 1977.
- Rosner Katarzyna**, *Semiotyka strukturalna w badaniach nad literaturą*, Kraków 1981.
- Robotycki Czesław**, *Historia i tradycja – dwie kategorie opisu przeszłości*, „Zeszyty Naukowe UJ. Prace Etnograficzne”, z. 29, 1992, s. 15–20.
- Czesław Robotycki**, *Nie wszystko jest oczywiste*, Kraków 1998.
- Roux Jean Paul**, *Jezus*, Kraków 1995.
- Salij Jacek**, *Teologia ludowa Bożego Narodzenia*, „Znak”, nr 11 (221), 1972, s. 1526–1543.
- Serdecznie zapraszamy do obejrzenia i przeżycia Misteriów Kalwaryjskich w Praszce*, „Familia Christiana”, Praszka, nr 63, marzec–wrzesień 2010, s. 6.
- Seweryn Tadeusz**, *O Chrystusie Frasobliwym, Figurki – legendy – świątkarze*, Kraków 1926.
- Siarkowski Władysław**, *Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 2, 1878, s. 209–259.
- Siarkowski Władysław**, *Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc. Część druga*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 3, 1879, s. 3–61.
- Siarkowski Władysław**, *Podania i legendy o zwierzętach, drzewach i roślinach*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 7, 1883, s. 106–119.
- Siarkowski Władysław**, *Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Pińczowa, Cz. I*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, 1885, t. 9, s. 3–72.
- Simonides Dorota**, *Folklor słowny*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1981, s. 327–343.

- Simonides Dorota**, *Jak stary był Pan Jezus?*, [w:] *Księga humoru ludowego*, red. D. Simonides, Warszawa 1981, s. 203.
- Silverstone Roger**, *Telewizja, retoryka i powrót tego co nieświadome. Uwagi o miejscu wtórnej przedsiębiorczości w kulturze współczesnej*, „Przekazy i Opinie”, nr 1–2 (59–60), 1990, s. 37–60.
- Skiba Roman**, *Misterium pasyjne w Górcie Klasztornej*, „Kronika Wielkopolski”, nr 3, 1995, s. 65–74.
- Słownik języka polskiego*, t. 2, red. W. Doroszewski, Warszawa 1960.
- Słownik języka polskiego*, t. 3, red. M. Szymczak, Warszawa 1985.
- Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1, *Kosmos*, red. J. Bartmiński, Lublin 1996.
- Smyk Katarzyna**, *Sakralne wymiary drogi*, „Sacrum w krajobrazie. Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego”, nr 17, 2012, s. 122–137.
- Sontag Susan**, *O fotografii*, Warszawa 1989.
- Starowieyski Marek**, *Barwny świat apokryfów*, Poznań 1998.
- Stech Grzegorz**, *Święty Piotr w polu orze Jezus przyjedzie z Warszawy*, „Gazeta Poznańska”, 8 kwiecień 2000, nr 114, s. 5.
- Stefański Józef**, *„Stópki” Matki Bożej. Legendy, zwyczaje i wierzenia z Krasnego na Lubelszczyźnie*, „Twórczość Ludowa”, nr 1 (34), 1997, s. 8–10.
- Stomma Ludwik**, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1986.
- Sulima Roch**, *Literatura a dialog kultur*, Warszawa 1982.
- Sulima Roch**, *Folklor i literatura. Szkice o kulturze i literaturze współczesnej*, Warszawa 1985.
- Szczukin Wasilij**, *Put kak poznanie i oswożenie. K tematike putieszestwija w russkoj literaturie*, [w:] *Podróż w literaturze rosyjskiej i w innych literaturach słowiańskich*, Opole 1993, s. 25–28.
- Szpociński Andrzej**, *Czy kryzys kanonu?*, [w:] *U progu wielokulturowości. Nowe oblicza społeczeństwa polskiego*, red. M. Kempny, A. Kapciak, S. Łodziński, Warszawa 1997, s. 98–116.
- Szulczewski Jerzy Wojciech**, *Pieśń bez końca. Zbiór tekstów folklorystyczno – etnograficznych*, red. W. Łysiak, Poznań 1996.
- Świętek Jan**, *Z nad Wistoka, rysy etnograficzne ze wsi Białobrzegi w pow. tańcuckim*, „Lud”, t. 8, 1902, s. 245–257, 354–368.
- Taranowicz Bożena**, *Stereotyp Pana Jezusa w polszczyźnie ludowej*, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 4, 1989, s. 213–215.
- Tokarska-Bakir Joanna**, *Obraz osobliwy hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*, Kraków 2000.
- Tomicka Joanna, Tomicki Ryszard**, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa 1975.
- Tomicki Ryszard**, *Słowiański mit kosmogoniczny*, „Etnografia Polska”, t. XX, z. 1, 1976, s. 47–97.
- Tomicki Ryszard**, *Religijność ludowa*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1981, s. 29–70.
- Toporow Władimir**, *O kosmologicznych źródłach wczesnohistorycznych opisów*, [w:] *Semiotyka kultury*, wybór i opracowanie E. Janus, M. R. Mayenowa, Warszawa 1975, s. 133–161.
- Turner Victor**, *Teatr w codzienności, codzienność w teatrze*, „Dialog”, 1988, nr 9, s. 97–115.
- Turner Victor**, *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, Warszawa 2010.
- Turner Victor, Turner Edith L.B.**, *Obraz i pielgrzymka w kulturze chrześcijańskiej*, Kraków 2009.
- Udziała Seweryn**, *Materiały etnograficzne zebrane z miasta Ropczyc i okolic*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 10, 1886, s. 75–156.

Udziela Seweryn, *Lud polski w powiecie Ropczyckim w Galicyi*, Cz. III, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, t. 16, 1892, s. 1–57.

Udziela Seweryn, *Opowiadania ludowe ze Starego Sącza*, „Wisła”, 1895, t. 9, s. 100–103.

Uspiński Borys, *Strukturalna wspólnota różnych rodzajów sztuki*, [w:] *Semiotyka kultury*, wybór i opracowanie E. Janus, M. R. Mayenowa, Warszawa 1975, s. 211–242.

Vattimo Gianni, *Ślad śladu*, [w:] *Religia*, Warszawa 1999, s. 99–116.

Vaucher Andre, *Duchowość średniowiecza*, Gdańsk 1996.

Vaucher Andre, *Święty*, [w:] *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, Warszawa – Gdańsk 1996, s. 391–430.

Walicki Michał, *O nową interpretację pojęcia „Chrystusa Frasobliwego”*, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 2, 1954, s. 100–103.

Ważniejsze daty z życia Sanktuarium Kalwaryjskiego w Praszce w mijającym roku 2007, „Familia Christiana”, Praszka, nr 58, grudzień–styczeń 2007/2008, s. 2.

Welsch Wolfgang, *Transkulturowość. Nowa koncepcja kultury*, [w:] *Filozoficzne konteksty koncepcji rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, red. R. Kubicki, Poznań 1998, s. 195–222.

Wieczorek Agata, *Komizm św. Piotra*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 2 (217), 1992, s. 45–47.

Wieczorkiewicz Anna, *Wędrowcy fikcyjnych światów. Pielgrzym, rycerz i włóczęga*, Gdańsk 1996.

Wilk Ewa, *Pasja w Górcie Klasztornej*, „Polityka”, nr 14, 6 kwietnia 1996, s. 100–104.

Wolicka Elżbieta, *Obraz i słowo w obszarze języka religijnego*, „Znak”, nr 12 (487), 1995, s. 64–75.

Woronzak Jerzy, *Polskość i europejskość literatury naszego średniowiecza*, [w:] *Problemy literatury staropolskiej. Seria pierwsza*, red. J. Pelc, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1972, s. 7–28.

Woźniak Anna Ewa, *Podanie i legenda. Z badań nad rosyjską prozą ludową*, Lublin 1988.

Woźniak Anna Ewa, *Tekst biblijny w twórczości symbolistów rosyjskich. Na przykładzie Aleksego Riemizowa*, w: *Biblia w literaturze i folklorze narodów wschodniostowiańskich*, red. R. Łużny, D. Piwowarska, Kraków 1998, s. 285–292.

Woźniak Anna Ewa, *Apokryficzność jako literacka idea niekanoniczności. O „apokryfach” Aleksego Riemizowa*, [w:] *Nie-złota legenda. Kanoniczność i apokryficzność w kulturze*, red. J. Eichstaedt, K. Piątkowski, Ożarów 2003, s. s. 21–34.

Woźniak Marek, *Przeszłość jako przedmiot konstrukcji. O roli wyobraźni w badaniach historycznych*, Lublin 2010.

Wójcicka Marta, *Pamięć zbiorowa a tekst ustny*, Lublin 2014.

Yates Frances Amelia, *Sztuka pamięci*, Warszawa 1977.

Zaleski Marek, *Formy pamięci. O przedstawianiu przeszłości w polskiej literaturze współczesnej*, Warszawa 1996.

Zaleski Wincenty, *Rok kościelny*, Warszawa 1989.

Zasada S., *Nielatwa droga do nieba*, „Przegląd Reader’s Digest”, nr 4, 2000, s. 22.

Ziomek Jerzy, *Renesans*, Warszawa 1973.

Zowczak Magdalena, *Dlaczego Cygan kradnie? Przyczyny zróżnicowania ludzi według biblii ludowej*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 2 (46), 1992, s. 33–38.

Zowczak Magdalena, *Dlaczego „apokryfy”?*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 3/4 (222/223), 1993, s. 94–95.

Zowczak Magdalena, *Zagłada światów. Między mitologią lokalną i Biblią*. „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 3–4 (47), 1993, s. 96–106.

Zowczak Magdalena, *Mitologia zamawiania i mistyka zamów na podstawie współczesnych materiałów z Wileńszczyzny*, „Literatura Ludowa”, nr 4–6, t. 38, 1994, s. 3–33.

Zowczak Magdalena, *Sybilla kontra Salomon. Z symboliki mądrości w tradycji ludowej*, „Literatura Ludowa”, nr 38 (4–6), 1994, s. 78–108.

Zowczak Magdalena, *Modlitwa ludowa*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 1 (240), 1998, s. 33–42.

Zowczak Magdalena, *Szkice z kultury symbolicznej. Wprowadzenie*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 1 (240), 1998, s. 26–27.

Zowczak Magdalena, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław 2000.

Zowczak Magdalena, *Apokryf jako próba wiary*, [w:] *Nie-złota legenda. Kanoniczność i apokryficzność w kulturze*, red. J. Eichstaedt, K. Piątkowski, Ożarów 2003, s. 45–60.

Zowczak Magdalena, *Antropologiczne wymiary kultu religijnego*, [w:] *Wizerunki Matki Bożej na ziemi wieluńskiej*, red. T. Spychała, Wieluń 2012, s. 45–54.

Związek Jan, *Rzeczywistość historyczna w kazaniach*, Częstochowa 2009.

Żale Matki Boskiej pod krzyżem, [w:] *Poeci polscy od średniowiecza do baroku*, oprac. K. Żukowska, Warszawa 1977, s. 8–10.

Żyłko Bogusław, *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska*, Gdańsk 2009.

HISTORIE UTRWALONE. WIZERUNKI JEZUSA CHRYSZTUSA
NA ZIEMI WIELUŃSKIEJ.
ILUSTRACJE



Biała, kościół pw. św. Piotra w Okowach
św. Józef z Dzieciątkiem
XIX w.



Bolesławiec, kościół pw. Świętej Trójcy
Święta Anna Samotrzec
XVIII w.



Bolesławiec, kościół pw. Świętej Trójcy
Święta Trójca
XIX w.



Bolesławiec, kościół pw. Świętej Trójcy
Grupa Ukrzyżowania
lewy ołtarz boczny, XVIII w.



Bolesławiec, kościół pw. Świętej Trójcy
Serce Jezusa
prawy ołtarz boczny, XIX w.



Dzieżdzkowice, kościół Najświętszego Serca Pana Jezusa
Serce Jezusa
ołtarz główny, XIX w.



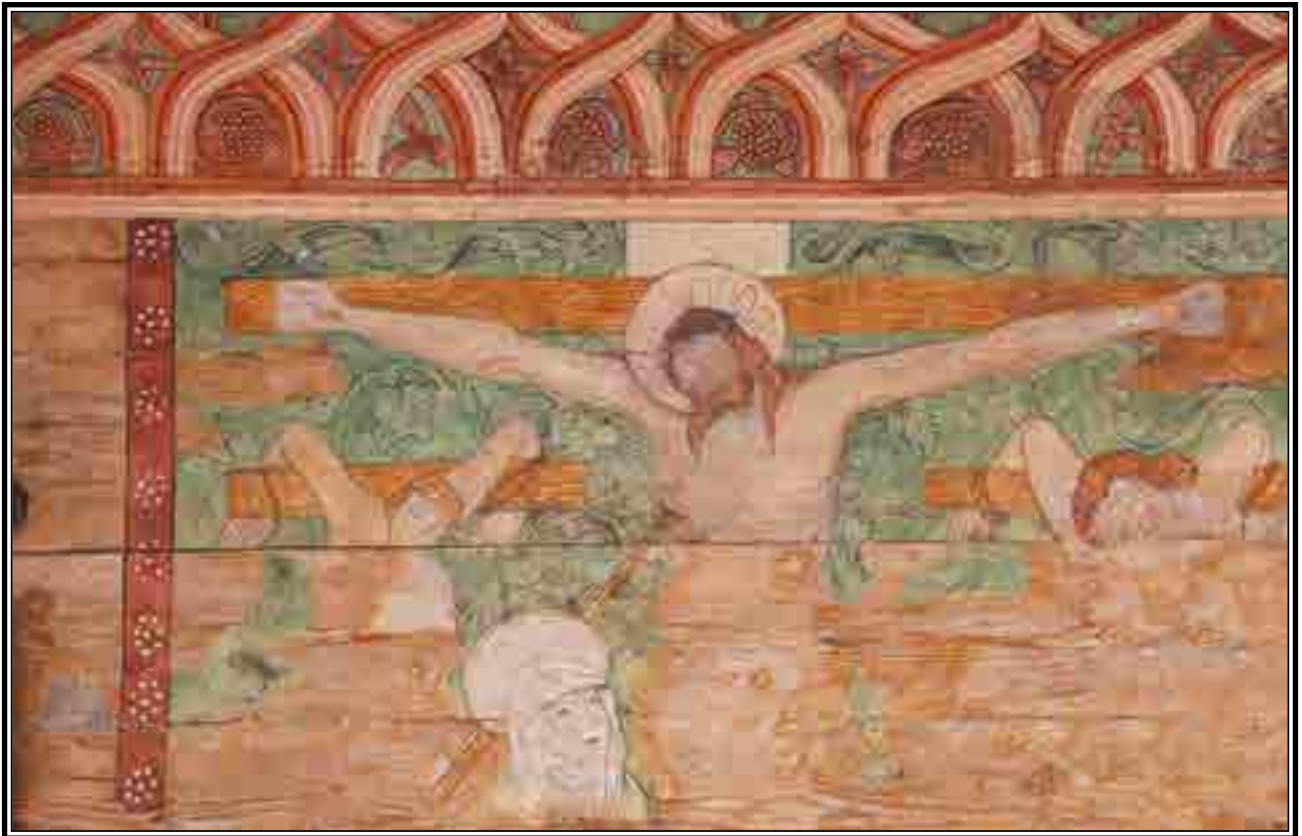
Dziętrzynki, kościół Najświętszego Serca Pana Jezusa
Serce Jezusa
ołtarz główny, XX w.



Gaszyn, kościół pw. Najświętszego Imienia Marii
Chrystus na krzyżu
krucyfiks na belce tęczowej, XVII w.



Grębień, kościół pw. Świętej Trójcy
Przybicie do krzyża
fragment polichromii prezbiterium, XVI w.



Grębień, kościół pw. Świętej Trójcy
Ukrzyżowanie
fragment polichromii nawy, XVI w.



Grębień, kościół pw. Świętej Trójcy
Zdjęcie z krzyża
fragment polichromii prezbiterium, XVI w.



Grębień, kościół pw. Świętej Trójcy
Święta Trójca
fragment polichromii stropu prezbiterium, XVI w.



Kadłub, kościół pw. św. Andrzeja
Święta Rodzina
XVIII w.



Kadłub, kościół pw. św. Andrzeja
Jezus niesie krzyż
XVIII w.



Komorniki, kościół pw. św. Mikołaja
Chrystus na krzyżu
ołtarz główny, XVII w.



Konopnica, kościół pw. św. Rocha
Przemienienie Pańskie
lewy ołtarz boczny, mal. Jan Jarząbek, 1867 r.



Konopnica, kościół pw. św. Rocha
Grupa Ukrzyżowania
XVIII w.



Krzyworzeka, kościół pw. św. Apostołów Piotra i Pawła
Chrystus na krzyżu
ołtarz główny, XVII w, przebudowany w w. XVIII.



Lututów, kościół pw. św. Apostołów Piotra i Pawła
Ukrzyżowanie
XVIII w.



Łagiewniki, kościół p.w. Męczeństwa Jana Chrzciciela
Chrzest Chrystusa
ołtarz główny, XVIII w.



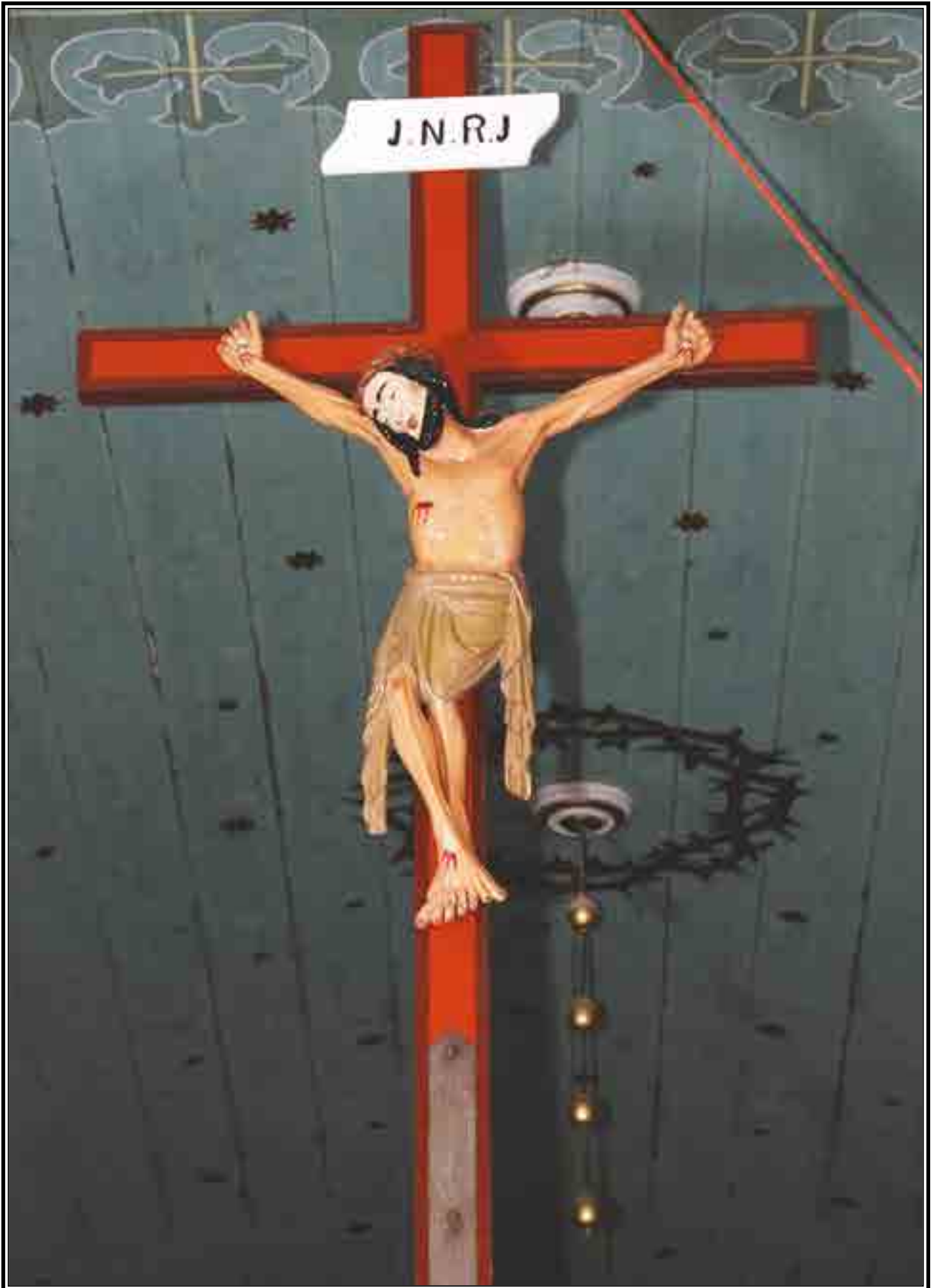
Łaszew, kościół pw. św. Jana Chrzciciela
Złożenie do grobu
predella ołtarza głównego, XVII w.



Łaszew, kościół pw. św. Jana Chrzciciela
Chrzest Chrystusa
lewy ołtarz boczny, XVII w., przemalowanym w 1842 r.



Łaszew, kościół pw. św. Jana Chrzciciela
Ukrzyżowanie
fragment polichromii stropu, XVI w.



Łyskornia, kościół pw. św. Marii Magdaleny
Chrystus na krzyżu
krucyfiks na belce tęczowej, ok. 1400 r.



Łyskornia, kościół pw. św. Marii Magdaleny
Serce Jezusa
ołtarz boczny w kaplicy, XVIII w.



Łyskornia, kościół pw. św. Marii Magdaleny
Matka Boska Częstochowska
XIX w., ołtarz główny, XVIII w.



Łyskornia, kościół pw. św. Marii Magdaleny
Jezu, ufam Tobie
polichromia sufitowa, XX w.



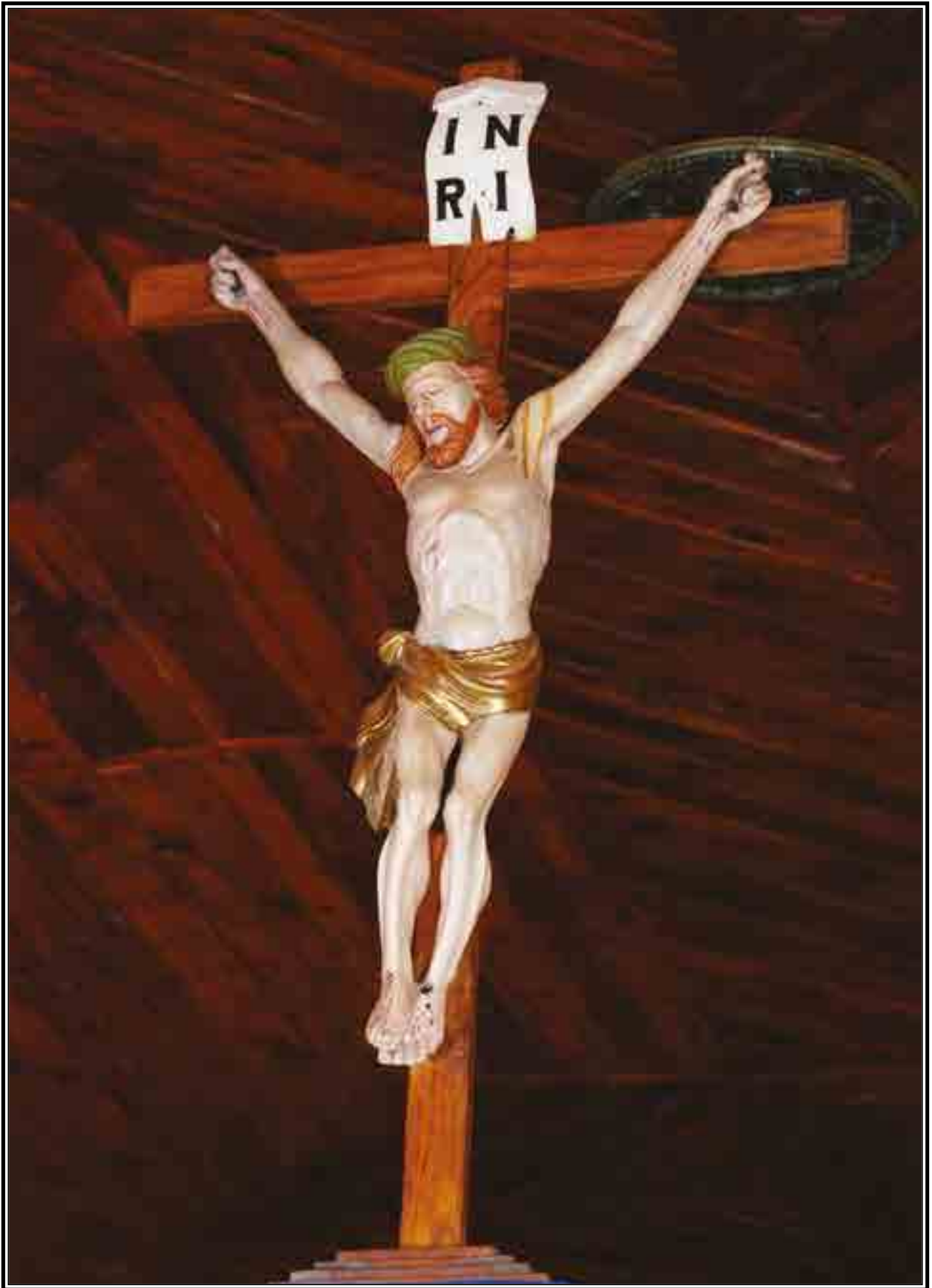
Mierzyce, kościół pw. św. Katarzyny
Serce Jezusa
XX w., ołtarz w prawej kaplicy z XIX w.



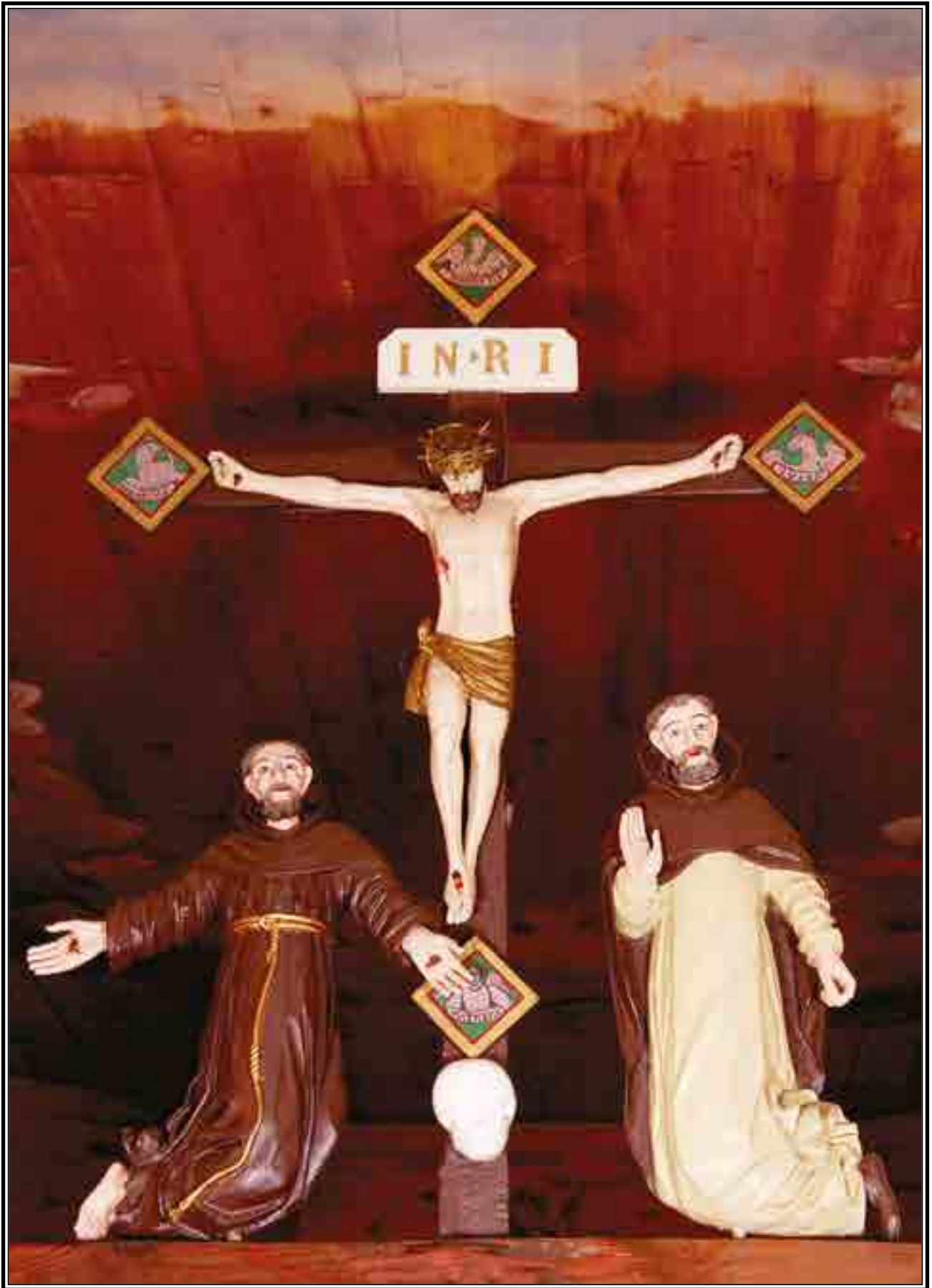
Mokrsko, kościół pw. św. Stanisława
św. Józef z Dzieciątkiem
XVIII w.



Naramice, kościół pw. św. Rocha
Serce Jezusa
XX w., lewy ołtarz boczny z XVII w.



Naramice, kościół pw. św. Rocha
Chrystus na krzyżu
krucyfiks na belce tęczowej, XVII w.



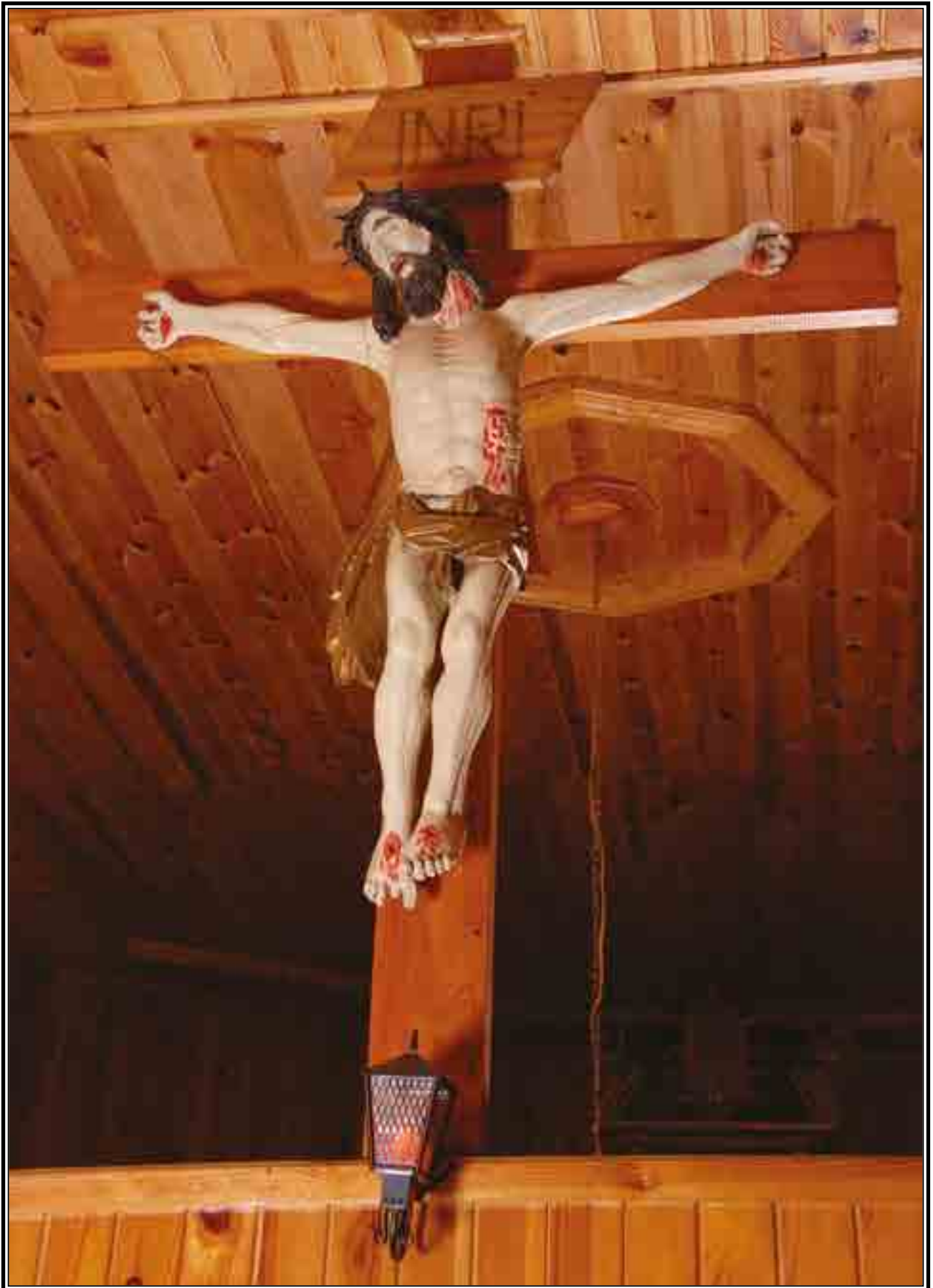
Ochędzyn, kościół pw. św. Anny
Grupa Ukrzyżowania
belka tęczowa, XVIII w.



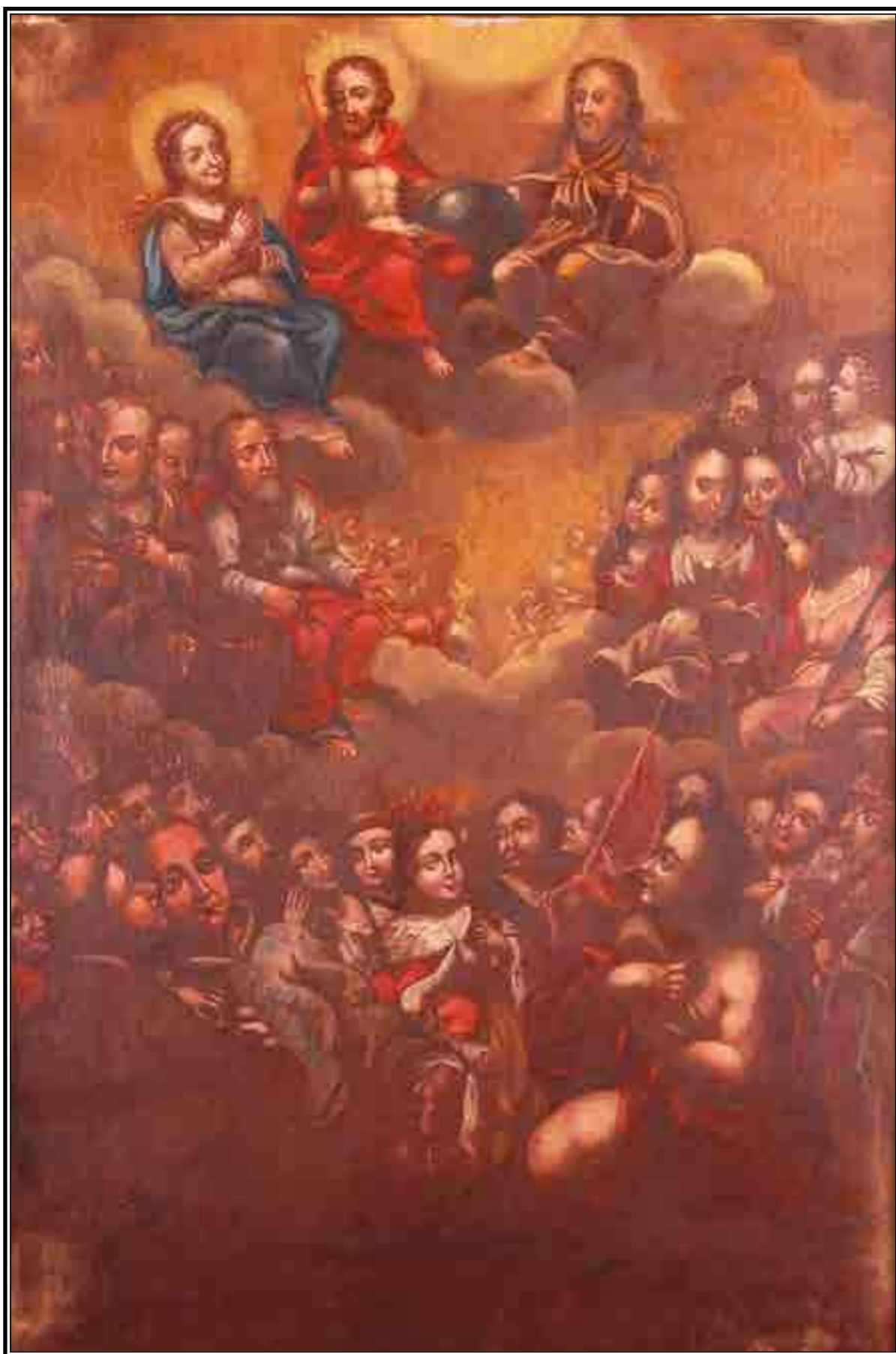
Ostrówek, kościół pw. Trójcy Przenajświętszej
Święta Trójca
lewy ołtarz boczny, XVIII w.



Ostrówek, kościół pw. Trójcy Przenajświętszej
Chrystus na krzyżu
ołtarz główny, XVIII w.



Popowice, kościół pw. Wszystkich Świętych
Chrystus na krzyżu
krucyfiks na belce tęczowej, XVII w.



Popowice, kościół pw. Wszystkich Świętych
Wszyscy Święci
ołtarz boczny, XVIII w.



Praszka, kościół pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny
Pięć ran Pana Jezusa
XVIII w.



Praszka, kościół pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny
Pieta
XVIII w.



Raczyn, kościół pw. św. Tekli
Chrystus na krzyżu
lewy ołtarz boczny, XVIII w.



Raczyn, kościół pw. św. Tekli
Święty Józef
XVIII w.



Ruda, kościół pw. św. Wojciecha
Serce Jezusa
zwieńczenie ołtarza Matki Boskiej Rudzkiej, XVIII w.



Siemkowice, kościół pw. św. Marcina
Serce Jezusa
ołtarz główny, XVIII w.



Toporów, kościół pw. Przemienienia Pańskiego
Przemienienie, mal. Jerzy Duda-Gracz
plafon, 1995 r.



Węglewice, kościół pw. św. Trójcy
Chrystus na krzyżu
ołtarz główny, XIX w.



Wieluń, kościół pw. Bożego Ciała
Opłakiwanie Chrystusa
XV w.



Wieluń, kościół pw. Bożego Ciała
Grosz czynszowy
szkoła Tycjana, XVII w.



Wieluń, Kościół pw. Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny
Chrystus na krzyżu
ołtarz główny, XVIII w.



Wieluń, kościół pw. św. Józefa
Cudowne rozmnożenie chleba
mal. Jan Ścisło, 1796 r.



Wieluń, kościół pw. św. Józefa
Przemienienie Pańskie
przel. XVIII/XIX w.



Wieluń, kościół pw. św. Józefa
Ostatnia Wieczerza
polichromia, przeł. XVIII/XIX w.



Wieluń, kościół pw. św. Mikołaja
Christus Salvator Mundi
ambona, XVII w.



Wieruszów, kościół pw. Zesłania Ducha Świętego
Grupa Ukrzyżowania
ołtarz główny, XVII w.



Wierzbie, kościół pw. św. Leonarda Opata
Arma Christi
ołtarz boczny, XVIII-XIX w.



Wierzchlas, kościół pw. św. Mikołaja
Serce Jezusa
1760 r.



Wiktorów, kościół pw. św. Zygmunta
Arma Christi
lewy ołtarz boczny, XVIII w.



Grębień, kościół pw. Świętej Trójcy
Chrystus na krzyżu
feretron typu ludowego, ok. 1834 r., MZW-E-706



Grębień, kościół pw. Świętej Trójcy
Chrystus Salvator Mundi
feretron typu ludowego, 1. poł. XIX w., MZW-E-649



Grębień, kościół pw. Świętej Trójcy
Matka Boska Karmiąca
feretron typu ludowego, 1. poł. XIX w., MZW-E-649



Chrystus ukrzyżowany
2 poł. XIX w., MZW-E-1691



Chrystus ukrzyżowany
poł. XIX w., MZW-E-923



Jan Janiak
Stajenka betlejemska
1986 r., MZW-E-1451



Henryk Hernant
Boże Narodzenie
2010 r., MZW-E-2305



Janusz Pacak
Szopka bożonarodzeniowa
2002 r., MZW-E-2178



Henryk Staszko
Święta Rodzina
2000 r., MZW-E-2040



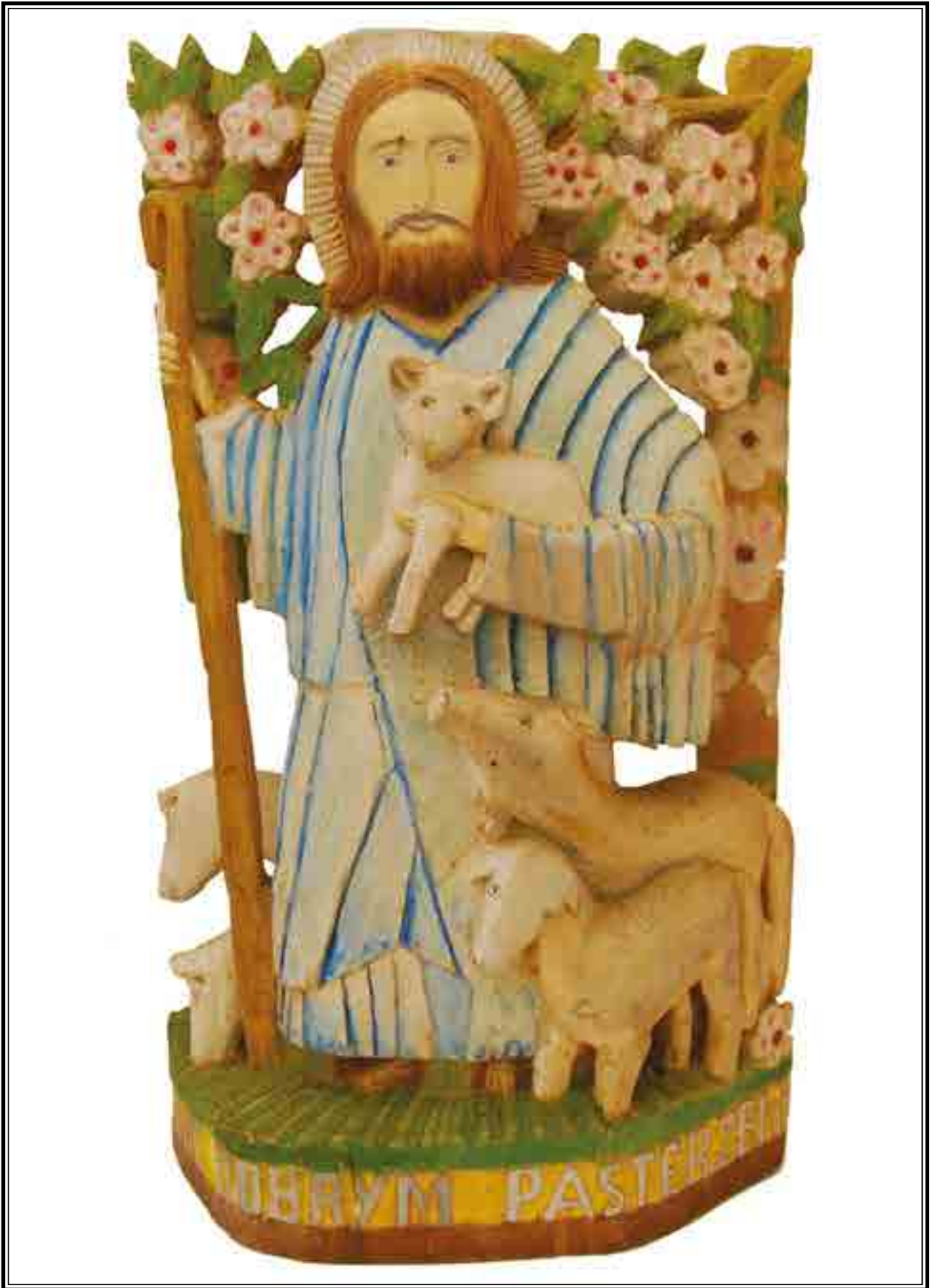
Maria Mikołajczyk
Matka Boska z Dzieciątkiem
2015 r., MZW-E-2391



Henryk Hernant
Matka Boska Wierzchlejska
2004 r., MZW-E-2179



Grzegorz Kołaczek
Matka Boska Częstochowska
2007 r., MZW-E-2261



Jan Janiak
Chrystus Dobry Pasterz
1982 r., MZW-E-2335



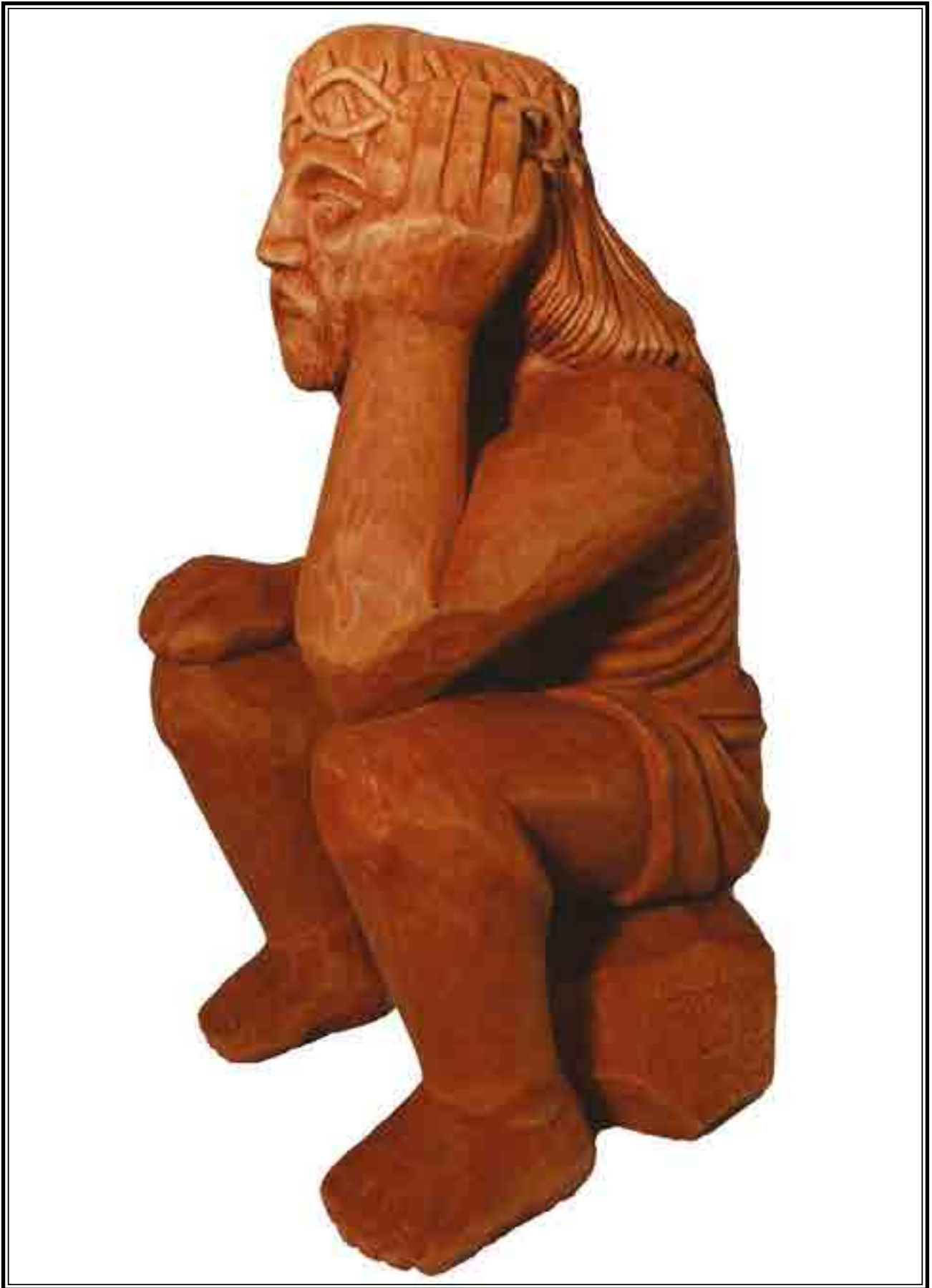
Maria Mikołajczyk
Chrystus Dobry Pasterz
2015 r., MZW-E-2393



Wacław Zabłocki
Chrystus z chlebem
1999 r., MZW-E-2092



Wiesław Janiak
Chrystus Frasobliwy
1988 r., MZW-E-1639



Andrzej Czyż
Chrystus Frasobliwy
2015 r., MZW-E-2378



Józef Fiedor
Chrystus Frasobliwy
2014 r., MZW-E-2348



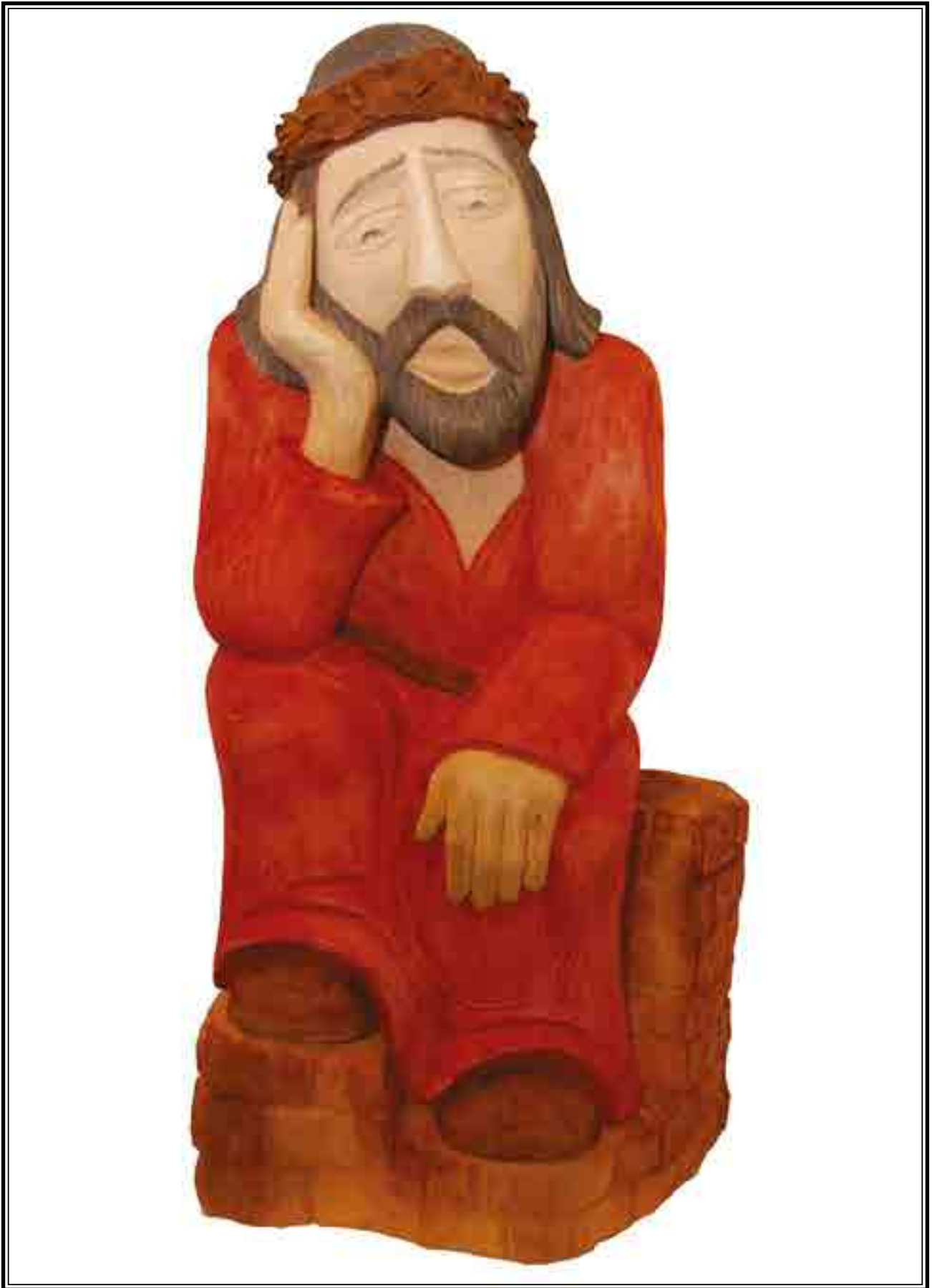
Wacław Zabiłocki
Chrystus Frasobliwy
2001 r., MZW-E-2093



Jan Posmyk
Chrystus Frasobliwy
2015 r., MZW-E-2385



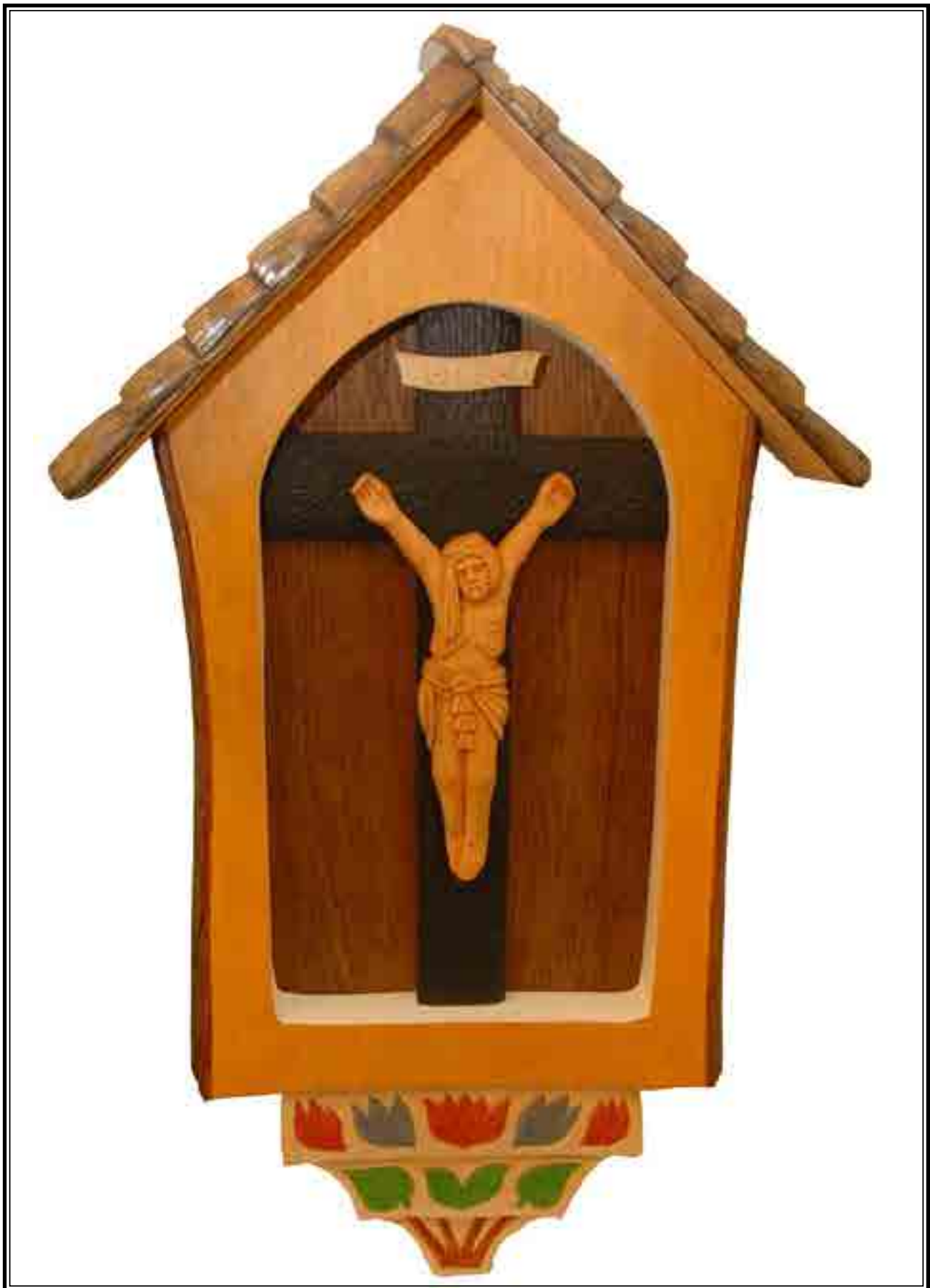
Maria Mikołajczyk
Chrystus Frasobliwy
2015 r., MZW-E-2392



Grzegorz Kołaczek
Christus Frasobliwy
2015 r., MZW-E-2390



Antoni Straszak
Pasyjka
1985 r., MZW-E-2364



Andrzej Czyż
Kapliczka z Ukrzyżowanym
2015 r., MZW-E-2377



Wiesław Janiak
Opłakiwanie Ukrzyżowanego
1999 r., MZW-E-2006



Wiesław Janiak
Święty Franciszek z Asyżu
2014 r., MZW-E-2357



Henryk Staszko
Pieta
2014 r., MZW-E-2379



Jan Posmyk
Pieta
2015 r., MZW-E-2386



Jan Janiak
Jezusa ostatnia rozmowa z uczniami
1984 r., MZW-E-2326



Marek Jura
Chrystus Eucharystyczny
2015 r., MZW-E-2408



W dniu 4 marca 1999 roku w Pajęcznie przy ulicy Dąbrowskiego 8 na ścianie czteropiętrowego bloku miało miejsce objawienie, ukazały się kontury twarzy Jezusa Chrystusa.



Z czasem kontury twarzy zbladły i stały się nieczytelne. O objawieniu informuje tablica przymocowana do ściany bloku.

MISTERIA KALWARYJSKIE W PRASZCE

NIEDZIELA PALMOWA











MISTERIA KALWARYJSKIE W PRASZCE

WIELKI CZWARTEK







MISTERIA KALWARYJSKIE W PRASZCE

WIELKI PIĄTEK































W SERII WIELUŃSKIEJ BIBLIOTEKI REGIONALNEJ
UKAZAŁY SIĘ NASTĘPUJĄCE PRACE:

1. Olejnik Stanisław Tadeusz, *Bibliografia ziemi wieluńskiej*, Łódź 1965.
2. Olejnik Stanisław Tadeusz, *Plany i widoki dawnego Wielunia*, Łódź 1966.
3. Wiklak Henryk, *Pradzieje ziemi wieluńskiej*, Opole–Łódź 1967.
4. Olejnik Stanisław Tadeusz, *Pieczenie i herby miast ziemi wieluńskiej*, Łódź 1971.
5. Abramek Bogusław, *Pradzieje ziemi wieluńskiej. Przewodnik po wystawie*, Wieluń–Kępno 1975.
6. Abramek Bogusław, *Wczesnośredniowieczne cmentarzysko w Mastowicach*, Wieluń–Sieradz 1981.
7. Abramek Bogusław, *Strobin przed 2 tysiącami lat*, Wieluń–Sieradz 1985.
8. Olejnik Stanisław Tadeusz, *Muzeum Ziemi Wieluńskiej. Dzieje. Zbiory. Działalność. 1964–1984*, Warszawa–Łódź 1989.
9. Abramek Bogusław, *Strobin na przełomie er*, Wieluń–Sieradz 1987.
10. Mikołajczyk Andrzej, *Zapomniana średniowieczna mennica w Wieluniu*, Wieluń–Sieradz 1989.
11. Abramek Bogusław, *Cmentarzysko ciałopalne w Konopnicy (I wiek p.n.e.–V wiek n.e.)*, Wieluń–Sieradz 1989.
12. *Mój wymarzony świat. Poezja ludowa. Wybór wierszy*, Wieluń–Sieradz 1993.
13. Książek Jan, *Lata dwudzieste, lata trzydzieste w powiecie wieluńskim. Katalog wystawy*, Wieluń 1998.
14. Spychała Tomasz, *Len surowiec tysiącleci. Katalog wystawy*, Wieluń 1998.
15. Książek Jan, *Wieluń na dawnych pocztówkach*, Wieluń 1999.
16. Książek Jan, *Wieluński pieniądz zastępczy z lat 1914–1917 i jego wydawca Wieluńskie Towarzystwo Wzajemnego Kredytu*, Wieluń 2002.
17. Dera Marek, Dziurawicz-Kaszuba Małgorzata, *Ludowa muzyka instrumentalna dawnej ziemi wieluńskiej*, Wieluń 2003.
18. *Muzeum Ziemi Wieluńskiej 1964–2004*, pod red. B. Abramka, Wieluń 2004.
19. Spychała Tomasz, *Przydrożne krzyże, kapliczki i figury na terenie gminy Wieluń*, Wieluń 2005.
20. *Ruda 900 lat historii*, pod red. B. Abramka, W. Golca, K. Wawrzynkowskiej, Wieluń 2007.
21. *Siedem wieków fary wieluńskiej*, pod red. J. Książka, Wieluń 2009.
22. Książek Jan, Spychała Tomasz, *Sztandary w zbiorach Muzeum Ziemi Wieluńskiej*, Wieluń 2009.
23. *Atena i Arachne, która z nich piękniej tkaninę wyszywa. Historia i antropologia*, pod red. J. Eichstaedta, K. Piątkowskiego, Colloquia Ethnologica T. II, Ożarów–Wieluń 2012.
24. *Wizerunki Matki Bożej na ziemi wieluńskiej*, pod red. T. Spychały, Wieluń 2012.
25. Olejnik Stanisław Tadeusz, *Powstanie Styczniowe na ziemi wieluńskiej*, Wieluń 2013.
26. *400-lecie klasztoru Sióstr Bernardynek na ziemi wieluńskiej*, pod red. J. Książka i T. Olejnika, Wieluń 2013.
27. Ks. Związek Jan, *Ksiądz Józef Pruchnicki i jego czasy (1894–1963)*, Wieluń 2014.
28. *Cenne i ciekawe z kolekcji Muzeum Ziemi Wieluńskiej*, pod red. J. Książka, Wieluń 2014.
29. Olejnik Stanisław Tadeusz, *Wieluńska Hekatomba. Początek wojny totalnej*, Wieluń 2014.
30. Olejnik Stanisław Tadeusz, *Dziedzictwo i tradycje kulturalne Wielunia*, Wieluń 2015.



Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego