

Hanna Dudkowiak

Uniwersytet Warszawski

hanna.dudkowiak@gmail.com

ORCID: 0009-0004-0312-0267

„Poszła Matka Boża po morzu”. Zaklęcie lecznicze z XV w. w perspektywie etnografii historycznej

Mother of God Walked Upon the Sea. A Fifteenth-Century Polish Healing Charm in Light of Historical Ethnography

DOI: 10.12775/LL.1.2.2026.004 | CC BY-ND 4.0

ABSTRACT: The article examines a charm recorded on the last folio of a fifteenth-century manuscript containing sermons and hagiographic texts. This formula belongs to the rare corpus of medieval incantations written in Polish. In the article, it is examined against three contexts: comparative material known from ethnographic records, a sixteenth-century testimony of the practical use of an analogous formula by Dorota Gnieczkowa of Poznań, and European scholarship on narrative charms (*historiolae*). The formula represents a recognisable type of encounter charm (*Begegnungssegen*), based on an apocryphal dialogic narrative involving the Virgin Mary and St John, widely attested in European tradition. Of particular significance is the note *et sic medentur pueros*, which suggests the charm's therapeutic application.

KEYWORDS: manuscript, charms, Virgin Mary, *historiola*

Zaklęcia z kodeksu Rps 3030 I – stan badań

Na ostatniej karcie rękopisu oznaczonego sygnaturą Rps 3030 I (zob. il. 1)¹, przechowywanego w zbiorach Biblioteki Narodowej, w XV w. zapisano kilka zaklęć. Ten niewielki kodeks pierwotnie należał do zbiorów Biblioteki Zału-

¹ Sygnatury dawne: A.46. – 246. – Lat.O.I.73. – BN akc. 2243. – BN 3190 I.

skich², skąd został skradziony i wywieziony do Petersburga, gdzie w 1895 r. odnalazł go Aleksander Brückner (1895: 332). Papierowy kodeks³, zapisany kursywą gotycką, zawiera zbiór kazań, notatki do ich komponowania (*dispositiones*), żywoty świętych przeważnie ze *Złotej legendy* Jakuba de Voragine (Bracha, Leńczuk 2020: 115), teksty maryjne oraz metatekstowe refleksje o kaznodziejstwie. Rękopis spisało kilku skrybów, przy czym niektóre karty z notatkami kaznodziejskimi oraz ostatnia – z zaklęciami – mogły zostać zapisane tą samą ręką. Głosy polskie sugerują, że rękopis krążył w środowisku polskojęzycznym, a obecność *Kazania o św. Franciszku* wskazywałaby na krąg bernardyński (franciszkański) (Bracha, Leńczuk 2020: 115). Pergaminowa wyklejka została wykonana z wtórnie użytej karty zawierającej fragment *Doctrinale puerorum* – wierszowanego podręcznika do nauki gramatyki łacińskiej autorstwa Alexandra de Villa Dei⁴, stanowiącego podstawę nauczania jeszcze w XV w. (Zdanek 2018: 531; Pludra-Żuk 2021: 102). Na ostatniej karcie (f. 218v) zapisano zaklęcia (zob. il. 1). Po łacińskiej, częściowo zatartej formule wyliczanej⁵ następują kolejne trzy wpisy w języku polskim:

1. „Zarze, zarzyce trzy siostrzyce”.
2. „Poszła Matka Boża po morzu zbirając złote pianki. Potkał ją święty Jan. A gdzie jidziesz matuchno? Idę synaczka swego leczyć”.
3. „Pruskiego⁶ masła, jako przez tego ludzie być nie mogą, tako aby ty nie był przez mnie”.

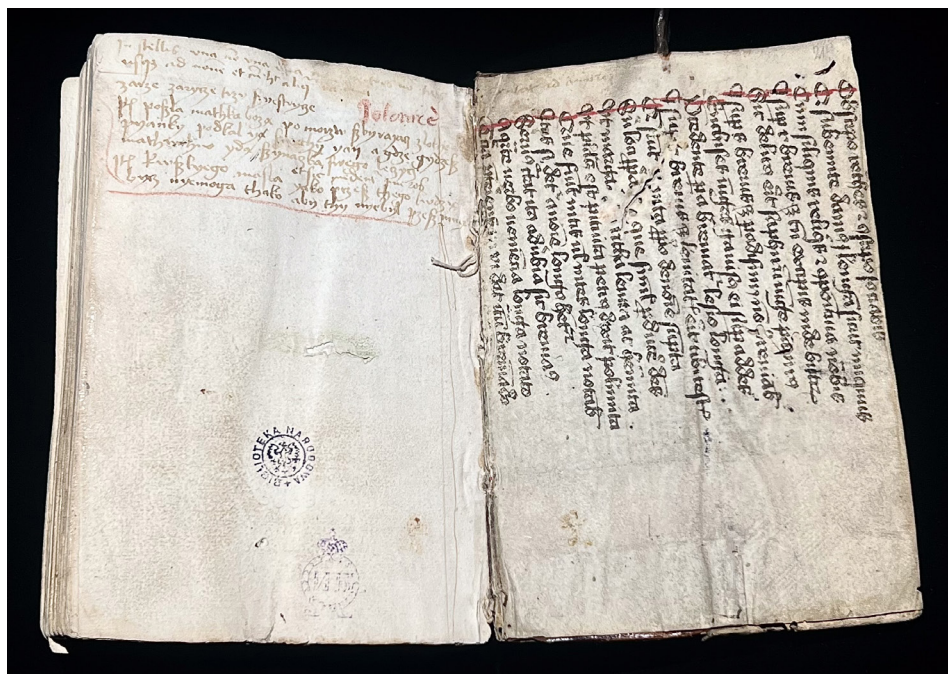
2 Załuski zakupił rękopis z aukcji pośmiertnej Jakoba Karla Spenera (1684–1730), w Wittenberdze w 1731 r., za pośrednictwem Michała Abrahama Troca (1703–1769). Dziękuję dr. Miłoszowi Sosnowskiemu za tę informację, a także za liczne wskazówki paleograficzne, w tym odczytanie częściowo zatartej formuły *In stellis una non una*.

3 Filigran na karcie f. 201v odpowiada wariantom zarejestrowanym w katalogu Piccarda, datowanym na drugą połowę XV w. (ok. 1450–1500), występującym m.in. w papierze używanym w Lipsku i Innsbrucku.

4 W inwentarzu rękopisów Biblioteki Narodowej na karcie 219 oraz na wyklejce odnotowano obecność tekstu XV-wiecznego utworu gramatycznego, bez jego bliższej identyfikacji (Kaliszuk, Szyller 2012: 85).

5 *In stellis una non una, dua non dua, tres non tres, usque ad novem, et cum/tum hoc/habet aliqua verba dua* (transkrypcja M. Sosnowski). Podaję również transkrypcję według K. Brachy i M. Leńczuka: *In stellis una non una, dua non due, tres non tres, usque ad nomine et cum hoc aliqua verba dona. Prolat ad trinitatem exaltat ad amorem* (Bracha, Leńczuk 2020: 148). Analogiczne formuły w języku polskim notują Udziela (1886: 21), Toeppen (1892: 172) i Mátyás (1895: 13–14).

6 Według transliteracji Brachy i Leńczuka „Rwszkyego”, w transkrypcji „Ruskiego” (Bracha, Leńczuk 2020: 148). W niniejszym artykule przyjmuję transkrypcję „pruskiego” za Włodarskim (1997: 119), opartą na transliteracji Brücknera (1895: 332). Za konsultację paleograficzną dziękuję prof. Tomaszowi Mice, który wskazał, że odczytanie „ruskiego” jest mało prawdopodobne ze względu na brak tej kolokacji w staropolszczyźnie poza stałym połączeniem „pop ruski”. Natomiast „pruskie masło” poświadczane jest w źródłach w ewidentnie medycznym kontekście jako smarowidło („*unguentum dictum pruska maszcz*”, BLŚP, forma nr 36691). Tym samym omawiana formuła zawiera najstarsze znane poświadczenie „pruskiego masła” – preparatu związanego z leczeniem chorób skóry, prawdopodobnie tożsamej z „pruską maścią” i „pruskim olejem” w dawnej terminologii aptecznej i ludowej. Recepta na pruską maść znajduje się m.in. w rękopisie *Conservatio Sanitatis* (BOZ 69) na karcie 107v. (Masłaj 2023: 360). Rozwinięcie tej kwestii zasługuje na osobne opracowanie.



Ilustracja 1. Zaklęcia zapisane na ostatniej karcie kodeksu *Sermones, dispositiones sermonum et vitae sanctorum*. Źródło: Biblioteka Narodowa. Rps 3030 I, f. 218v

Brückner, analizując te fragmenty w ramach badań nad średniowiecznymi kazaniami, zauważył obecność „identycznych motywów tematycznych i stałych schematów konstrukcyjnych” (Brückner 1895: 332; Leńczuk 2017: 219) występujących w całej Europie. Odczytane inkantacje umieścił w kontekście czeskich i białoruskich formuł, które są do nich podobne pod względem struktury i specyfiki (Brückner 1924: 60). Prace tego badacza nie dostarczały jednak szczegółowej analizy zaklęć z rękopisu Rps 3030 I, co wskazuje na ich hermetyczność i złożoność. Dodatkowym utrudnieniem jest ich fragmentaryczność. Pomimo że formuły te były często przywoływane w antologiach tekstów dawnych i ludowych (Łoś 1915: 316, 1922: 322; Vrtel-Wierczyński 1952: 92; Czernik 1968: 61; Włodarski 1997: 119), dopiero niedawno przyjrano się im bardziej wnikliwie. Krzysztof Bracha i Mariusz Leńczuk opublikowali dotąd najobszerniejsze opracowanie zaklęć z rękopisu Rps 3030 I (Bracha, Leńczuk 2020) i to na tej publikacji w znacznej mierze opieram niniejszy artykuł. Praca tych badaczy zawiera transkrypcję i transliterację formuł oraz kluczowe ustalenia kodykologiczne. W tym artykule proponuję przesunięcie perspektywy interpretacyjnej. Interesujące mnie formuły osadzam w szerszym, europejskim kontekście badań nad zaklęciami, gdyż na gruncie polskim brakuje systematycznych analiz porównawczych tego typu materiału. Jedyną spójną propozycją pozostaje funkcjonalna klasyfikacja zaklęć zaproponowana przez Annę Engelking (1991, 2010), podczas gdy problemem jest wciąż ograniczony korpus porównawczy i brak

typologii. Aby wskazać na ciągłość i długie trwanie badanych przeze mnie formuł, wykorzystuję materiał komparatystyczny z zapisów etnograficznych XIX i XX w., opisu XVI-wiecznego procesu sądowego oraz tradycji apokryficznej.

Warto zaznaczyć, że średniowieczne zaklęcia zapisane w języku polskim są niezwykle rzadkie (Leńczuk 2017: 218; Bracha, Leńczuk 2020: 114). Oprócz tych z Rps 3030 I znane są jeszcze dwie XV-wieczne formuły odkryte przez Mariusza Leńczuka – przeciw jadowitym robakom i przeciw wściekliwości (Leńczuk 2017). Zawiera je przechowywany w zbiorach Archiwum Polskiej Prowincji oo. Dominikanów w Krakowie (sygn. R.XV.3) rękopis z modlitwami i formułami modlitewnymi, służący prawdopodobnie jako kolektarz. Poza polskimi zaklęciami zapisano w nim też łacińskie, a jedno z nich zostało opatrzone wskazówką „Inprimis sacerdos aut alius devotus homo dicit”, sugerującą, że podobne formuły mogły być odmawiane przez księży (Leńczuk 2017: 218). Znając ówczesny, krytyczny stosunek Kościoła do tego typu praktyk, poświadczony chociażby w kazaniach Stanisława ze Skarbimierza (Olszewski 2002: 189–191) oraz Mikołaja z Jawora (Bracha 1999: 77–179), można zapytać, w jakim celu na ostatniej karcie rękopisu 3030 I spisano zaklęcia.

Narracyjne formuły maryjne

Jak pokazały badania nad europejskimi zaklęciami, teksty tego typu nie mogą być interpretowane wyłącznie na podstawie kryteriów formalnych i treściowych, gdyż ich cechą konstytutywną jest funkcja (Klyaus 2009: 71). Z tego względu dalsza analiza zostanie ograniczona do najbardziej rozbudowanej spośród zachowanych inkantacji, rozpoczynającej się od słów: „Poszła Matka Boża po morzu”. Wybór ten uzasadnia jej czytelna struktura narracyjna, umożliwiając interpretację komparatystyczną w świetle późniejszych zapisów tradycji ustnej z wykorzystaniem narzędzi etnografii historycznej.

Tuż pod interesującym nas zaklęciem znajduje się dopisek „et sic medentur pueros” („i tak leczą dzieci”) (Bracha, Leńczuk 2020: 148). Jest on o tyle istotny, że nasuwa pytanie o to, kto leczył i co leczono. To najbardziej złożone zaklęcie z rękopisu przybiera postać apokryficznej narracji dialogowej. Tego typu formuły – określane przez badaczy jako zaklęcia spotkania (*Begegnungssegen*) (Ohrt 1936; Mastrangelo 2023: 66) – powszechnie stosowane w całej Europie, charakteryzują się formą krótkich opowiadań o świętych, Jezusie oraz Marii, którzy wędrują po świecie, przynosząc ulgę cierpiącym lub przeganiając upersonifikowane choroby⁷. Ten rodzaj narracji wplecionej w inkantację to *historiola* – krótka, odwołująca się do wydarzenia z przeszłości historia, w której bóstwo lub święty rozstrzyga określony problem, a której przywołanie ma na celu

7 W niektórych formułach zamiast świętych wędruje upersonifikowana choroba lub dolegliwość: „Idzie postrzał ze swoimi postrzałkami, spotyka się z Najśw. Maryją Panną na lipowym moście. Najświętsza Panna się zapytuje: »Gdzie idziesz postrzale?« – Idę Najświętszej Pannie kości łupać Przenajświętszą krew rozlewać. Idź-ze postrzale na bory, na lasy, suchy dąb, suchy grab łupać przenajświętszej krwi nie rozlewać” – Zażegnnywanie zastrzału, wariant z Zajączkówna, parafii Małogoszcz (Siarkowski 1879: 55).

odtworzenie skutecznego rozwiązania bieżącej sytuacji (Ohrt 1987: 1590–1591; Frankfurter 1995; Roper 2004: 133; Bozóky 2013: 101). Podobne zaklęcia narracyjne mogą być porządkowane według tematów, postaci oraz powtarzalnych motywów (Bozóky 2003, 2009; Ilyefalvi 2017). Ferdinand Ohrt wykazał, że zaklęcia należy uszeregować nie tylko według funkcji, lecz także jako trwałe typy narracyjne o długiej historii i szerokim zasięgu europejskim. Te same schematy mogły być stosowane wobec różnych dolegliwości i potrzeb, zachowując rozpoznawalną strukturę – niezależnie od języka i kontekstu lokalnego (Ohrt 1936).

Sprawa Doroty Gnieczkowej, znana z XIX-wiecznych artykułów prasowych dotyczących „wieszczbiarstwa” (Kamiński 1868: 1) i procesów o czary (Karłowicz 1887: 97), stanowi żywy przykład użycia formuły analogicznej do tej zapisanej w rękopisie Rps 3030 I. Otóż w 1544 r. w piątek po oktawie Bożego Ciała Gnieczkowa została stracona za czary. Zeznała bowiem, że na prośbę pani Kierskiej, aby ujawnić złodzieja pieniędzy, lała wosk na wodę i po odmówieniu trzech pacierzy, trzech *Zdrowaś* i jednego *Credo*, wypowiadała słowa:

Poszła była miła Panna Marya, czekał ją sam syn boży. – Gdzie idziesz Matunio moja miła? – Idę mój miły synu zamawiać tego złodzieja, który uczynił złość tejto Pani. – Zamawiaj panno czysta swoją mocą boską, mocą wszystkich świętych i moją mocą, iżby tak tu stanął ten człowiek, który wziął te pieniądze. W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego (Łukasiewicz 1838: 275–276).

Po wypowiedzeniu tej formuły ukazał się złodziej „jakoby palec w tejże postaci jako prawie był, a przy nim dwie gromady pieniędzy, a on po nie sięgał i ze dwa razy te to pieniądze brał” (Łukasiewicz 1838: 276). W tym przypadku zaklęcie zostało wykorzystane w innym celu niż leczniczy i okazało się najwyraźniej skuteczne.

W latach 70. XIX w. analogiczną formułę, używaną do zwalczania wściekliczyny, odnotował w okolicach Kielc ksiądz folklorysta Władysław Siarkowski: „Sła matuchna górną drogą, Spotkał ci ją som Pon Jezus: – Gdzie to idzies matuchno moja? Idę ci jo zażegnawać od tej wściekłej bestyi. – Idźże, idź matuchno moja, Zazegnajże Boską mocą i Twoją matuchno dopomocą” (Siarkowski 1874a: 2; por. Kolberg 1886: 212). W badaniach nad XV-wiecznymi rękopisami angielskimi i łacińskimi Lea Olsan wykazała, że formuły służące zapobieganiu lub leczeniu określonej choroby były zwykle kojarzone z jej objawami za pomocą motywów semantycznych (Olsan 2004). Były to konkretne obrazy zaczerpnięte z Biblii, hagiografii, praktyk i przedmiotów oficjalnego kultu oraz tradycji apokryficznej, pełniące funkcję łącznika między potrzebą medyczną a werbalnym rytuałem (Olsan 2004: 70).

Brückner, omawiając odnalezione zaklęcia, przytacza jako materiał porównawczy początek inkantacji z XV-wiecznego kazania: „przeszła Matka Boska po złotym moście” (Brückner 1924: 60). Zauważa powtarzalność analogicznych motywów obecnych zarówno w średniowiecznych zaklęciach, jak i XIX-wiecz-

nych zamowach (Brückner 1895: 72). Jako przykład podaje zamawianie od zimnych ludzi⁸ zanotowane przez Maxa Toeppena: „Szła Matuchniczka Boża bez cisowy lasek; idąc spotkał ją sam Pan Jezus. »Gdzie idziesz Matko moja?« – »Idę do tego ochrzczonego uciszać, uspokajać zimne ludzie, białe ludzie« [...]»⁹ (Toeppen 1892b: 404). W zamawianiu od kołtuna i bólu macicy zanotowanym na początku XX w. w Ostrówkach (wieś położona w powiecie radzyńskim) Matka Boża idzie przez cisowy most: „Sła Najświętsza Panienka po cisowym moście, wy kołtunie, wy, macico, wy różo, ustompcie białym kościom, cerwony krwi na swoje dawne miejsce, do swego brata pępka” (Witowt 1905: 559). Toeppen podaje więcej formuł mazurskich, w których Maria wędruje przez zielone ścieżki i łąki, np. zamawianie od grzybków (pleśniawek):

Zamówię temu ochrzczoneму N. N. przykry wyrzut, trzy razy po dziewięć przyszców, trzy razy po dziewięć pęcherzyków, trzy razy po dziewięć narośli. Matka Boża szła ścieżką zieloną i znalazła na drodze trzy zioła. Jedno zerwała prawą ręką, drugie straciła prawą nogą, a trzecie zginęło, niewiedomo gdzie. Niech tak samo niewiedomo gdzie zginą te narośle tego ochrzczonego N.N. Nie przez moją itd. (Toeppen 1892b: 407);

albo zamawianie od róży:

Szła Matka Boża na zieloną łąkę, a za nią szedł Jej Synek – Dokąd idziesz, Matko miła? – Idę zamówić wyrzuty róży; chodź ze mną, Synku miły, pomożesz mi. – Idź, Matko miła, zamów go z moją, twoją pomocą, ażeby znikły z jego głowy, jego mózgu, jego wątroby i wszystkich członków, tak cicho i lekko, jak tylko można, z Boga pomocą itd. (Toeppen 1892b: 408).

Szła Matka Boża ścieżką zieloną i spotkał ją sam Pan Jezus i spytał się jej: Dokąd idziesz, Matko Boża? – Idę do tego ochrzczonego N.N. zamówić różę pięciu palcami a szóstą dłonią i proszę, aby go nie rwała, nie trzęsła, mózgu nie wysuszała, krwi nie przelała. Jeżeli jest z wiatru, nich idzie do wiatru, jeżeli jest z wody, niech idzie na wodę (Toeppen 1892b: 407–408).

-
- 8 Zimne ludzie (niem. *kalte Leute*) – w wierzeniach mazurskich określenie odnoszące się do istot odpowiedzialnych za choroby. Toeppen opisuje je jako maleńkie stworzenia wielkości główki od szpilki, wędrujące rzędami przez lasy i przynoszące chorobę objawiającą się sinością paznokci. Opanowanie przez zimne ludzie powodowało błądność, wychudnięcie, bezsenność, osłabienie i niechęć do pracy – objawy określane mianem błędnicy. Do diagnostyki używano patyczków z dziewięciu gatunków drzewa rzucanych do wody. Te, które tonęły, wskazywały liczbę istot w ciele chorego (Toeppen 1892a: 171–174). W celu wypędzenia choroby stosowano zaklęcia nakazujące zimnym ludziom odejść na wielki kamień w morzu (Toeppen 1892a: 172).
- 9 Tę formułę oraz dwa inne cytowane w niniejszym artykule zamawiania („Wielką chorobę i wrzody zamówić”, „Od psa skażonego”) Toeppen przepisuje z *Jakuba Turowskiego klucza do bardzo ważnych tajemnic* – niewielkiego druczku, który w XIX w. można było nabyć na jarmarcznych straganach. Klucz zawierał m.in. „Zamówienia różnych chorób i dolegliwości złych”. Był szeroko rozpowszechniony i poważany zarówno wśród mazurskich ewangelików, jak i warmińskich katolików.

Podobne formuły narracyjne służące zażegnaniu róży zanotował Siarkowski w 1874 r. w okolicach Kielc:

Sed Pon Jezus z Najświętszą Panną Maryją
Bez ogród i bez cierniowy róży krzoczek,
Ta kobieta z różą – ockami se zmuzo –
Idźże ty kobieto z tym bólem i z tą różą, do wody,
Niech nie mają grzeszni i ludzie przeszkody.
Ta Najświętsza Panienska z aniołkami na chór
Zeby ta kobieta z tym bólem i z tą różą żyła na powtór.
Idzże ty kobieto i t.d
Sed Pon Jezus z Najświętszą Panną Maryją do nieba,
Tej kobiecie z tym bólem i z tą różą żyć potrzeba.
Idźże ty kobieto z tym bólem, z tą różą,
Na październiku, na kunopie siemię,
Niech się ta róża na lasach, na borach rozplynie (Siarkowski 1874b: 3).

Spośród polskich formuł określonych jako zamowy i zażegnania nie znalazłam takiej, w której Maria wędruje po morzu. Z tego względu istotnym kontekstem interpretacyjnym zdają się wariantywne narracje zwane *Modlitewkami o wędrowce Najświętszej Panienski z Synaczkiem*, których kilka przykładów odnotowuje Franciszek Kotula (1976: 118–123). Rozpoczynają się od formuły „W niedzielę rano słońeczko wschodzi, Najświętsza Panienska Synaczka za rękę wodzi”¹⁰. W tych narracjach Maria z Synaczkiem odbywają wędrowkę przez niebo/ziemię, części brewiarza (np. jutrznię, nieszpory) aż po morze, na którym pływa (biały) kamień. Jedną z tych modlitw przekazała Józefa Strzempka (ur. w 1900 r.) z Łączek Brzeskich w powiecie mieleckim:

10 Istnieją również współczesne świadectwa przekazu międzypokoleniowego podobnych formuł. Leokadia Szymańska (ur. w 1936 r.) przekazała modlitwę, której jeszcze jako dziewczynka nauczyła się od swojej babci:

„W niedzielę rano słońeczko wschodzi,
Najświętsza Panienska Syneczka wodzi.
Wzięła go za rączkę, poszła z nim na łączkę,
Z łączki na ranną mszę, z rannej mszy na kazanie,
Z kazania na nieszpory, z nieszporów na pośród morze.
Na pośród morzu jest tam klasztor,
A w tym klasztorze dwa ołtarze,
A na tym ołtarzu biały kamień
Co sam Pan Jezus z nieba klęczał na nim.
Przyszli do Niego dwaj słudzy Jego: Piotr i Paweł
I pytają się Go: o Panie, Panie co Ci to?
Czy Ci ciepło? Czy Ci zimno?
– Nie pytajcie się. Idźcie na cały świat i opowiadajcie
Jak matemu, tak dużemu:
Kto mi będzie tę modlitwę odmawiał
W piątek przed obiadem, w niedzielę przed kazaniem,
Temu będą rajskie wrota otwarte
A piekielne zawarte do dnia sądnego,
Do wieków wiecznego. Amen” (Szymańska 2017: 7).

W niedziele rano słońeczko zachodzi [!],
 Najświętsza Panienka po niebie chodzi
 I swego Synaczka za rączkę wodzi.
 Przywiedła Go na jutrznio,
 Z jutrznie na morze,
 Z morza na biały kamień —
 Sam Pan Jezus klęczał na niem.
 Piotrzepawle, idź na tamten świat!
 Opowiedz trzy razy dnia,
 Aniołków poślij.
 Ja sama przybędę w ostatniej godzinie (Kotula 1976: 120)¹¹.

W europejskich formułach magicznych Matka Boża może pojawiać się zarówno w końcowym wezwaniu (np. „nie moją mocą, ale Najświętszej Panienki pomocą”), jak i jako postać bezpośrednio zaangażowana w akt leczniczy. Może pouczać osobę wykonującą zaklęcie bądź też osobiście dokonywać czynności oczyszczających, takich jak obmywanie lub uzdrawianie z czynników chorobotwórczych (Iliescu 2024: 12). Przykładem jest typ formuły narracyjnej, w której główna postać zostaje ukąszona przez żmiję¹² (lub inne jadowite zwierzę), po czym przemawia Maria, Jezus lub święty¹³. Przykładowo, zanotowane pod koniec XIX w. przez Adama Grabowskiego zamawianie znachorki z Błotnicy (wieś położona w powiecie koneckim) brzmi: „Szła Najświętsza Panna drogą, Ukąsiła ją żmija w nogę. Weź piasku, wodą poliwaj, Najświętszą Pannę wzywaj” (Grabowski 1896: 129).

Dzieciatko w kapiółce

Tym, co łączy zaklęcia maryjne o funkcji leczniczej obecne w polskiej etnografii, jest ich częste zastosowanie w przypadkach związanych z dolegliwościami skórными. Nie odnoszą się do jednej, precyzyjnie określonej choroby, lecz do zbiorczej kategorii schorzeń identyfikowanych na podstawie objawów zewnętrznych i ich przebiegu. W zamawianiu od wielkiej choroby (epilepsji) i wrzodów Maria kąpie Syna w cicho stojącej wodzie (*Wielką chorobę i wrzody zamówić*):

Gdy nasz Pan Jezus Chrystus wędrował ze zwolennikami swemi, prosili,
 wołali, a kiedy od wielkiej choroby i wrzodu leköwał, rozkazał Jezus,

11 Niemalże identyczną modlitwę spod Stopnicy, chroniącą od nieszczęścia, odnotowuje Siarkowski (1879: 60).

12 Ten motyw w angielskojęzycznych badaniach jest określany jako „The Snake bit and Christ spoke” (Roper 2009: 177).

13 W tradycji formuł leczniczych wybór konkretnego świętego zazwyczaj jest motywowany pewnym elementem z jego życia lub legendy, co czyni go odpowiednim do danej sytuacji, np. św. Piotr pojawia się w formułach zamawiań od bólu zębów, a św. Paweł od ukąszenia żmii (Ryan 2004: 121–122).

mówiąc: „A na niemocne ręce kładźcie”. Cicha woda stała, gdy Matuchniczka Boża Syna kapła. Niechże i ten wrzód cicho stanie, mózdzka nie poruszy, gnatów nie połamie, żyt nie starga. Proszę ja ciebie, wystrzegaj się miejsca człowieczego przez Pana Boga moc, Syna Bożego i Ducha świętego pomoc. W imię Boga Ojca i Syna i Ducha świętego. „Ojcze nasz” etc. (Toeppen 1892b: 404).

Zamowa z motywem boskiej kąpiółki znajduje też swoje zastosowanie w przypadku pokąsania przez chore psy (*Od psa skażonego*):

Mów Modlitwę Pańską albo „Ojcze nasz” etc. Nasz Pan Jezus Chrystus, gdy ze zwolennikami swemi wędrował i prosili go, aby od skażonego psa i suki lekował, rzekł im: „Lekujcie przez Boga moc i Syna Bożego i Ducha Świętego pomoc”. Cicho woda w morzu stała, gdy Matuchniczka Boża Syna swego kapła; niechajże żywina cicho lega, księżyczka masu wydawa jadu (?) przez Pana Boga moc i Ducha Świętego pomoc, w imieniu Boga Ojca Syna i Ducha Świętego. (Trzy razy wokoło obejść, ręce złożywszy, niechaj drugi przed tobą ogania) (Toeppen 1892b: 403).

Wątek cudownego uzdrowienia wrzodów poprzez kąpiel może być echem tekstów apokryficznych z *Ewangelii dzieciństwa arabskiej* (Starowieyski 2017: 413) oraz *Rozmyślenia przemyskiego* (Zowczak 2013: 292–293). W *Rozmyślaniu* pojawia się epizod, który brzmi jak legenda etiologiczna o uzdrawiającej wodzie. Podczas ucieczki do Egiptu Maria i Józef z Dzieciątkiem trafili do jaskini zbójców, którzy gościnnie ich przyjęli. Żona gospodarza przygotowała kąpiel, a Maria obmyła Dzieciątko. Gdy zbójcy powrócili z rozboju, jeden z nich przemył swoje rany wodą po kąpieli Jezusa – rany natychmiast się „zażyły” (Brückner 1907: 73). Woda została zachowana, a jej skuteczność potwierdzona w kolejnych przypadkach – służy do leczenia „wszelkiego niemocnego” (Brückner 1907: 73). W streszczeniu legendy krakowskiej Oskar Kolberg umieścił w przypisie rozbudowaną, ustną redakcję tego apokryficznego tekstu, zgodnie z którą zbój zamiast zabić Świętą Rodzinę, puścił ją wolno po tym, jak spostrzegł na niebie trzy księżycy. Gdy Maria z Józefem i Dzieciątkiem nocowali w chacie zbójckiej, a żona zbója martwiła się swoim okrytym trądem synkiem, Maria nakazała zrobić kąpiel i „sama świętą rączką polała w kąpiółce, że dziecku trąd zeszedł z ciała” (Kolberg 1874: 17). Następnie przyniesiono świeżej wody i przygotowano kąpiel dla Jezusa. Wodę zachowała żona zbója. Jej syn, gdy dorósł i zaczął zabić ludzi, został schwytany i ukrzyżowany obok Jezusa. Wodę z kąpiółki wylano w ogródku, gdzie wyrosły aromatyczne zioła, z których „trzy Maryje robiły maście do namaszczenia ciała Jezusowego” (Kolberg 1874: 17; Zowczak 2013: 297).

Wnioski

Zebrany materiał komparatystyczny pozwala spojrzeć na zakłęcie z rękopisu Rps 3030 I nie jako na izolowany, marginalny zapis, lecz element szeroko

rozpowszechnionej tradycji narracyjnej o funkcji leczniczej. Jego potencjalne zastosowanie mogło wiązać się ze schorzeniami i urazami skórnymi u dzieci, choć dotychczas zbadane przeze mnie źródła nie pozwalają na jednoznaczne rozstrzygnięcie tej kwestii. To i inne zaklęcia z Rps 3030 I mogły zostać zanotowane jako penitencjał służący identyfikacji i potępieniu podobnych praktyk bądź jako zasób kaznodziejski przeznaczony do reinterpretacji i chrystianizacji funkcjonujących w obiegu ustnym formuł.

Średniowieczna granica między powszechnie stosowanymi zaklęciami a benedykcjami kościelnymi była płynna (Pócs 2013). Te same struktury tekstowe i rytualne mogły pojawiać się w różnych kontekstach, tworząc wzajemne zapożyczenia i ulegając przekształceniom (Pócs 2013: 166–168). Oficjalne, ujednolicone rytuały kościelne pojawiły się w Europie dopiero w XV w., a pełna standaryzacja nastąpiła po publikacji *Rituale Romanum* w 1614 r. (Franz 1909: 648; Pócs 2013: 167). Wcześniej benedykcje były dostosowywane do potrzeb wiernych poprzez wchłanianie elementów magii ludowej i „chrystianizowanie” powszechnie używanych formuł. Użytkownicy zaklęć postrzegali ich skuteczność jako potwierdzoną doświadczeniem praktycznym (Olsan 2003, 2013; Skemer 2006: 75–124), a Kościół, adaptując te formuły, tolerował je w praktyce, nawet jeśli oficjalnie kwestionował ich teologiczne uzasadnienie (Klaniczay 2013: 285; Pócs 2013). Z tej perspektywy nie można również wykluczyć, że zaklęcia z Rps 3030 I zostały zapisane jako pragmatyczny repertuar działań benedykcyjnych, analogiczny do błogosławieństw stosowanych przez duchownych w sytuacjach, dla których brakowało sankcjonowanych rytuałów liturgicznych (Pócs 2013: 165–167). Niezależnie od intencji skryby obecność formuły w rękopisie kaznodziejskim świadczy o jej żywotności i praktycznej użyteczności w późnośredniowiecznej kulturze religijnej. Na podstawie materiału porównawczego można powiedzieć, że zaklęcie z Rps 3030 I nie jest jedynie marginalnym dopiskiem, lecz śladem rozległej i głęboko zakorzenionej tradycji leczniczej.

BIBLIOGRAFIA

- Bozóky, E. (2003). *Charmes et prières apotropaïques*. Brepols.
- Bozóky, E. (2013). Medieval Narrative Charms. W: J. Kapalo, É. Pócs, W. Ryan (eds), *The Power of Words: Studies on Charms and Charming in Europe* (pp. 101–115). Central European University Press.
- Bracha, K. (1999). *Teolog, diabeł i zabobony. Świadectwo traktatu Mikołaja Magni z Jawora „De superstitionibus” (1405 r.)*. Neriton, Instytut Historii PAN.
- Bracha, K., Leńczuk, M. (2020). *Słowo – pismo – sacrum. Cztery studia z dziejów kultury religijnej w Polsce późnego średniowiecza*. Instytut Badań Literackich PAN.
- Brückner, A. (1895). Kazania średniowieczne (cz. 2). *Rozprawy Akademii Umiejętności*. Wydział Filologiczny, 24, 318–390.
- Brückner, A. (1907). *Rozmyślanie o żywocie Pana Jezusa z rękopisu grecko-katol. kapituły przemyskiej*. Akademia Umiejętności.
- Brückner, A. (1924). *Mitologia polska*. Instytut Wydawniczy Biblioteka Polska.
- Czernik, S. (1968). *Trzy zorze dziewicze. Wśród zamawiań i zaklęć*. Wydawnictwo Łódzkie.

- Engelking, A. (1991). Rytuały słowne w kulturze ludowej. Próba klasyfikacji. W: J. Bartmiński, R. Grzegorzczkova (red.), *Język a kultura* (t. 4, s. 75–85). Wiedza o Kulturze.
- Engelking, A. (2010). *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*. Oficyna Naukowa.
- Frankfurter, D. (1995). Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical Historiola in Ritual Spells. In M. Meyer, P. Mirecki (eds), *Ancient Magic and Ritual Power* (pp. 457–476). Brill.
- Franz, A. (1909). *Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter* (vol. 2). Herder.
- Grabowski, A. (1896). Poszukiwania. *Wiśła*, 10(1), 121–146.
- Iliescu, L. J. (2024). The tale of God as a prayer, a charm, a fairytale. Considerations on multiple generic appurtenance. *Incantatio. An International Journal on Charms, Charmers and Charming*, 12, 11–31. https://doi.org/10.7592/Incantatio2024_12_Iliescu
- Ilyefalvi, E. (2017). Textualization strategies, typological attempts, digital databases: What is the future of comparative charm scholarship? *Incantatio. An International Journal on Charms, Charmers and Charming*, 6, 37–77. https://doi.org/10.7592/Incantatio2017_6_Ilyefalvi
- Kamiński, M. (1868). Wieszczbiarstwo. *Gazeta Polska*, 203, 1–3.
- Kaliszuk, J., Szyller, S. (2012). *Inwentarz rękopisów do połowy XVI wieku w zbiorach Biblioteki Narodowej*. Biblioteka Narodowa.
- Karłowicz, J. (1887). Czary i czarownice w Polsce. *Wiśła*, 1(3), 93–99.
- Klaniczay, G. (2013). The Power of Words in Miracles, Visions, Incantations and Bewitchments. In J. Kapalo, É. Pócs, W. Ryan (eds), *The Power of Words: Studies on Charms and Charming in Europe* (pp. 281–304). Central European University Press.
- Klyaus, V. (2009). On Systematizing the Narrative Elements of Slavic Charms. In J. Roper (ed.), *Charms, Charmers and Charming. International Research on Verbal Magic* (pp. 71–86). Palgrave Macmillan.
- Kolberg, O. (1874). *Lud. Krakowskie* (cz. 3). Akademia Umiejętności.
- Kolberg, O. (1886). *Lud. Kieleckie* (cz. 2). Akademia Umiejętności.
- Kotula, F. (1976). *Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci*. Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Leńczuk, M. (2017). Dwa staropolskie zaklęcia z XV w. *Studia Źródłoznawcze. Commentationes*, 55, 217–228. <https://doi.org/10.12775/SZ.2017.11>
- Łoś, J. (1915). *Przegląd językowych zabytków staropolskich*. Akademia Umiejętności.
- Łoś, J. (1922). *Początki piśmiennictwa polskiego*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Łukaszewicz, J. (1838). *Obraz historyczno-statystyczny miasta Poznania w dawniejszych czasach* (t. 2). Drukarnia C. A. Pompejusza.
- Maslej, D. (2023). Średniowieczne zabytki polsko-lacińskie jako przedmiot badań historycznojęzykowych. Perspektywy badawcze. *Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego*, 79, 355–369. <https://doi.org/10.5604/01.3001.0054.2635>
- Mastrangelo, A. (2023). Verbal charms in a nineteenth century Swedish book of magic. *Incantatio. An International Journal on Charms, Charmers and Charming*, 11, 56–78. https://doi.org/10.7592/Incantatio2023_11_Alessandra_Mastrangelo
- Mátyás, K. (1895). *Wilija. Jeden z jasnych dni chłopskiego żywota*. Drukarnia „Zasu” Fr. Kluczyckiego i Sp.
- Ohr, F. (1936). Über Alter und Ursprung der Begegnungssegen. *Hessische Blätter für Volkskunde*, 35, 49–58.
- Ohr, F. (1987). Segen. In *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* (vol. 7, col. 1582–1620). Walter de Gruyter.
- Olsan, L. T. (2003). Charms and Prayers in Medieval Medical Theory and Practice. *Social History of Medicine*, 16(3), 343–366. <https://doi.org/10.1093/SHM/16.3.343>
- Olsan, L. T. (2004). Charms in Medieval Memory. In J. Roper (ed.), *Charms and Charming in Europe* (pp. 59–88). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9780230524316_5

- Olsan, L. T. (2013). The Marginality of Charms in Medieval England. In J. Kapalo, É. Pócs, W. Ryan (eds), *The Power of Words: Studies on Charms and Charming in Europe* (pp. 135–164). Central European University Press.
- Olszewski, M. (2002). Świat zabobonów w średniowieczu. Studium kazania „O zabobonach” Stanisława ze Skarbimierza. *Semper*.
- Pludra-Žuk, P. (2021). Nieznany spis zajęć na wydziale Atrium Uniwersytetu Krakowskiego z lat 1474–1477. *Analecta*, 30(2), 99–116.
- Pócs, É. (2013). Church Benedictions and Popular Charms in Hungary. In J. Kapalo, É. Pócs, W. Ryan (eds), *The Power of Words: Studies on Charms and Charming in Europe* (pp. 165–197). Central European University Press.
- Roper, J. (2004). Typologising English Charms. In J. Roper (ed.), *Charms and Charming in Europe* (pp. 128–144). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9780230524316_8
- Roper, J. (2009). Estonian Narrative Charms in European Context. In J. Roper (ed.), *Charms, Charmers and Charming. International Research on Verbal Magic* (pp. 174–185). Palgrave Macmillan.
- Ryan, W. F. (2004). Eclecticism in the Russian Charm Tradition. In J. Roper (ed.), *Charms and Charming in Europe* (pp. 121–122). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9780230524316_7
- [Sermones, dispositiones sermonum et vitae sanctorum]. Biblioteka Narodowa, Rps 3030 I.
- Siarkowski, W. (1874a). Lud z okolic kieleckich. *Gazeta Kielecka*, 5(27), 2–3.
- Siarkowski, W. (1874b). Lud z okolic kieleckich. *Gazeta Kielecka*, 5(23), 3.
- Siarkowski, W. (1879). Materyjały do etnografii Ludu polskiego z okolic Kielc, cz. II. *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*, 3, 4–61.
- Skemer, D. C. (2006). *Binding Words: Textual Amulets in the Middle Ages*. The Pennsylvania State University Press.
- Starowieyski, M. (2017). *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne* (t. 1, cz. 1). Wydawnictwo WAM.
- Szymańska, L. (2017, 25 czerwca). *Urodziłam się wtedy, kiedy papież Franciszek*, cz. 2. *Nidecki Dzwon*, 2(24). <https://parafianidek.pl/wp-content/uploads/2018/12/o24.pdf>
- Toeppen, M. (1892a). Wierzenia mazurskie. *Wisła*, 6(1), 145–184.
- Toeppen, M. (1892b). Wierzenia mazurskie. *Wisła*, 6(2), 391–420.
- Udziała, S. (1886). *Materjały etnograficzne z miasta Ropczyc i okolicy*. Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Vrtel-Wierczyński, S. (1952). *Średniowieczna poezja polska świecka*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Witowt [pseud.] (1905). Przyczynki do zamawiań. *Wisła*, 19(5), 558–560.
- Włodarski, M. (1997). *Polska poezja świecka XV wieku*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Zdanek, M. (2018). Obecność historii w nauczaniu i refleksji krakowskiego środowiska uniwersyteckiego w XV wieku. W: J. Banaszkiewicz, A. Dąbrówka, P. Węcowski (red.), *Przeszłość w kulturze średniowiecznej Polski* (t. 1, s. 511–544). Neriton, Instytut Historii PAN.
- Zowczak, M. (2013). *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*. Wydawnictwo Naukowe UMK.