

**Katarzyna Marciniak**

Instytut Antropologii i Etnologii Kulturowej

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

[kasiamar@amu.edu.pl](mailto:kasiamar@amu.edu.pl)

## **PANDEMIA: CZAS LĘKÓW, MODLITWY I PRZEOBRAŻEŃ SPOŁECZNYCH**

### **The pandemic: a time of fears, prayer, and social transformations**

**Streszczenie.** Artykuł proponuje analizę wybranych zachowań społecznych, które charakteryzowały społeczność polską w obliczu zagrożenia epidemicznego. Autorka zestawia materiały źródłowe dotyczące XVII wieku i późniejszych stuleci z aktualnymi wynikami własnych badań etnograficznych prowadzonych w czasie pandemii COVID-19 w Poznaniu. Celem tekstu jest wykazanie, jak lęk przed chorobą ograniczał i ogranicza funkcjonowanie społeczeństwa polskiego w czasie licznych epidemii oraz zaakcentowanie przy tym podobieństw i różnic w postawach towarzyszących „czasom zarazy”. Przed wszystkim autorka zwraca uwagę na kwestie praktyk religijnych. W wiekach poprzednich czas „morowego powietrza” charakteryzowała zwiększona religijność Polaków oraz powszechne modlitwy w miejscach świętych. Współcześnie centra dotychczasowych pielgrzymek zamknęły swoje podwoje, a kościoły parafialne ograniczyły liczbę mogących uczestniczyć we mszy świętej.

**Słowa kluczowe:** epidemia COVID-19, lęk, przeobrażenia społeczne, morowe powietrze, religijność

**Abstract.** The article analyses social behaviours characterising Polish society in the face of an epidemiological threat, both in the past and contemporarily. It shows how the fear of falling ill limited, and limits, the functioning of Polish society during times of epidemics. Furthermore, it highlights many similarities in how Polish people behaved during times of plague in the 17th century and during the current Covid-19 pandemic, while simultaneously exposing the differences. These differences are particularly visible in popular attitudes towards religion. Whilst in the past, widespread illness and death were met with an increase in religiosity and communal devotion, currently, access to places of worship has been significantly limited. This is especially visible in the case of popular pilgrimage sites, many of which have closed down as a direct result of the pandemic.

**Key words:** epidemics, coronavirus, pilgrimages, prayer, miasma, social transformation

Rok 2020 wraz ze światową pandemią SARS-CoV-2 zmienił sposób patrzenia na dokonania ludzkiego umysłu. W świadomości społecznej człowiek jawił się dotąd jako istota rozumna panująca wszechwładnie nad światem. W XXI wieku nieoczekiwanie ten obraz musiał się skonfrontować z lękiem przed nieznaną, śmiertelną chorobą – współczesną wersją morowego powietrza. W historii, i to nie tylko Europy, wręcz cyklicznie<sup>1</sup> odnotowywano wielkie epidemie przynoszące zagładę. Jak konstatują Krzysztof Polek i Łukasz T. Sroka, epidemie w dziejach Polski i świata znacząco wpływały na różne aspekty życia społecznego, kulturowego, gospodarczego czy politycznego (Polek, Sroka 2016: 7). Zauważają, że od przełomu XIX i XX wieku można zaobserwować coraz szybsze

---

<sup>1</sup> Dobrym przykładem jest cyklicznie od czasów średniowiecza występująca nie tylko w Europie dżuma pojawiająca się w latach: 1346–1671, 1360–1363, 1438–1439, 1456–1457, 1464–1466, 1481–1485, 1500–1503, 1518–1531, 1544–1548, 1563–1566, 1573–1588, 1596–1599, 1602–1611, 1623–1640, 1644–1654 i 1664–1667, 1740–1742. Trzecia pandemia dżumy miała miejsce w latach 1855–1959.

rozprzestrzenianie się chorób. Ich niegdyś bardziej lokalny charakter, staje się coraz częściej globalnym wyzwaniem za sprawą dynamicznego rozwoju transportu wodnego, lądowego, a przede wszystkim lotniczego, co obrazuje przebieg obecnej pandemii<sup>2</sup>.

### **Dawne praktyki zapobiegające epidemii – współczesne analogie**

Historia Polski z XVII wieku dostarcza wiele przykładów praktyk przeciwdziałających chorobom zakaźnym, które są analogiczne do współczesnych działań podejmowanych w celu zapobieżenia pandemii COVID-19.

Andrzej Karpiński w swojej pracy o epidemiach w Rzeczypospolitej między XVI a XVII wiekiem podkreśla fakt częstego występowania morowego powietrza na naszych ziemiach. Wyliczył on, iż w pierwszej połowie XVII wieku jedynie przez sześć lat ludzie nie musieli zmagać się z zarazami (Karpiński 2000: 315). Epidemie te czyniły ogromne spustoszenie zarówno w miastach, jak i na polskich wsiach. Przykładem niech tu będzie Cieszyn, który w 1585 roku nawiedzony został przez dżumę. Wówczas zmarło tam ponad 3 tysiące mieszkańców, co stanowiło 2/3 mieszkańców miasta (Morowe powietrze 2020).

Morowe powietrze często w skrócie zwane „morem” lub „powietrzem”, którego tak obawiali się nasi przodkowie, to „nic innego jak nazwa na epidemię różnych chorób zakaźnych takich jak: ospa naturalna, tyfus plamisty, czerwonka, dur brzuszny, odra, grypa czy też dżuma” (Sierba 2016: 44). Choroby te sprawiały, że życie społeczne i polityczne w Rzeczypospolitej zamierało, boleśnie dotykając wszystkie stany,

---

<sup>2</sup> 31 grudnia 2019 roku Chiny informują WHO o nietypowych przypadkach zapalenia płuc występujących w kraju. 12 stycznia 2020 roku – pierwsze potwierdzone przypadki SARS-CoV-2 odnotowano w Japonii i Tajlandii, 27 stycznia 2020 roku – epidemia obejmuje Francję i do końca stycznia chorują już obywatele Rosji, Wielkiej Brytanii, Hiszpanii i Szwecji. W lutym wirus dociera do Filipin, Kuwejtu, Bahrajnu, Iraku, Afganistanu, Omanu, Norwegii, Rumunii, Gruzji, Pakistanu, Macedonii, Brazylii, Estonii, Danii, Holandii, Irlandii Północnej. W marcu kolejne państwa zgłaszają przypadki chorych: Polska, USA. Epidemia faktycznie już w marcu odnotowana jest niemal we wszystkich państwach globu.

wymuszając zmiany funkcjonowania społeczeństwa. Tworzono wówczas nowe wzorce zachowań – adekwatne do zaistniałej sytuacji – których celem było przetrwanie objętej chorobą grupy. Taką sytuację przedstawia przywołany Michał Sierba, analizując listy urzędników podlaskich Macieja Brzezińskiego i Stanisława Kurosza adresowane do Krzysztofa II Radziwiłła w I połowie XVII wieku. Wprowadzono zatem liczne obostrzenia: odwołano Trybunał Koronny w Lublinie, zostały zawieszane obrady sejmu, królowi codziennie słano raporty o liczbie zgonów w stolicy. Nie dziwi, że król domagał się takowych raportów skoro: „Na tej ulicy, gdzie jest dwór WKsMci [ul. Długa – M.S.] najniebezpieczniej, ale i w rynku i po inszych ulicach źle. 165 domów i kamienic wymarło, w jednych niewiele, w drugich domach nic nie zostało” (Sierba 2016: 47). Z obawy przed chorobą dochodziło do izolacji społecznej: dwory zamykano dla postronnych, podróżowano jedynie w celu ucieczki przed zarazą (przyczyniając się tym samym do jej rozprzestrzeniania), chłopci zaprzestawali odrabiać pańszczyznę, również zaprzestano rozsyłać listy, zamierał handel, zakazywano wszelkich zgromadzeń, zamykano szynki i karczmy (Sierba 2016: 48–47).

W czasach naznaczonych epidemiami zamykano również łącznie miejskie czy niektóre warsztaty, jak miało to miejsce w Krakowie, gdzie w 1543 roku z powodu panoszącego się „moru” doszło do zamknięcia wszystkich instytucji publicznych (Sowina 2016: 180–181). Również sądy miejskie mocno ograniczały swoją działalność – najczęściej na staży praworządności pozostawiano jednego lub dwóch rajców, ewentualnie ławników lub notariuszy. Dobrym *exemplum* jest tu sąd miejski w Sandomierzu, który w czasie epidemii dżumy z roku 1564, rozstrzygał jedynie drobne sprawy, które nie wymagały długich procesów karnych. Postępowania sądowe dotyczyły jedynie gwałtów, kradzieży w domach czy też drobnych przestępstw. W „czasach morowych” zabraniano zgromadzeń, a to prowadziło również do zakazu brania udziału w pochówkach (Budzy 2016: 197).

Powszechną praktyką mającą na celu ochronę ludności przed skutkami pandemii, było zamykanie miast i wsi przed podróżującymi, ewentualnie wpuszczano ich w obręb miast po odbyciu stosownej kwarentanny. Dodatkowo osady zabezpieczano okopami morowymi, które

miały utrudniać do nich dostęp osób z zewnątrz. Włodarze miejscy wydawali również polecenia, by z terytoriów im podległych usuwać żebraków i kobiety lekkich obyczajów, których podejrzewano o roznoszenie zarazy. Osoba z zewnątrz jawiła się jako ta, co zaburza wewnętrzną homeostazę struktury społecznej i zagraża grupie nie tylko jako potencjalny nosiciel choroby, lecz również (co jest bardzo istotne w kontekście magicznego odbioru świata) ktoś być może naznaczony klątwą zagrażającą istnieniu całej społeczności. Dodatkowo, z powodu powszechnie w czasach zarazy panującego głodu, stanowiła konkurencję w dostępie do reglamentowanych towarów spożywczych. W tych okolicznościach zamożniejsi i bardziej wpływowi mieszkańcy salwowali się ucieczką. Dotyczyło to zarówno tych, którzy z urzędu byli odpowiedzialni za bezpieczeństwo miasta (burmistrzowie i rajcy), jak i tych, którzy odpowiadali za niesienie pomocy duchowej jego mieszkańcom (kanonicy czy prałaci). Również miasta opuszczali sami, dobrze sytuowani mieszkańcy.

Obecność zbliżającej się zarazy i destrukuralizacja codziennego środowiska potęgowały poczucie osamotnienia i zagrożenia. Dotknięty chorobą człowiek stawał się nie tylko podmiotem obcym, ale przede wszystkim niebezpiecznym. Chorych natychmiast izolowano w lazaretach budowanych zazwyczaj na peryferiach miast lub poza ich murami. Zakażeni pozbawieni byli opieki, przez co szanse na wyzdrowienie znacząco malały. Nawet księża nie zbliżali się do chorych i umierających z hostią i podawali ją za pomocą szufelki przymocowanej do pałeczki długości około 1 metra (Juszczuk 1994: 37).

Mimo upływu dwóch stuleci opisywane wyżej praktyki przypominają współczesne prewencyjne zachowania społeczne, powodowane strachem przed zakażeniem. Na przykład, w wyniku Rozporządzenia Ministra Zdrowia z dnia 20 marca 2020 roku w sprawie ogłoszenia na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej stanu epidemii, zawieszono działania Sejmu i Senatu, ograniczono dostęp do wszelkich urzędów państwowych, teatrów, kin, kościołów, zamknięto szkoły, muzea, uczelnie. Lęk przed chorobą (szczególnie w pierwszym etapie pandemii) był powszechny i prowadził do eskalacji konfliktów w niektórych placówkach, które ze względu na

rodzaj świadczonych usług, nie mogły ograniczyć kontaktów z ludźmi<sup>3</sup>. Przykładem niech tu będą obawy pracowników Poczty Polskiej, którzy domagali się od swych zwierzchników dostępu do adresów osób objętych oficjalną kwarantanną, by zostać zwolnionym z obowiązku dostarczania im poczty<sup>4</sup>. Głęboka izolacja społeczna jawiła im się jako jedyny sposób na zapobieżenie rozprzestrzenianiu się choroby. Przede wszystkim jednak miała chronić zdrowie i życie samych pracowników oraz ich rodzin.

### **Samotność i cmentarze w czasach zarazy**

Szczególnie trudną egzystencjalnie cechą pandemii jest osamotnienie aktorów społecznych. Podobieństwa w zachowaniach mających miejsce w XVII wieku i obecnie dotyczą również ostatnich godzin życia osób umierających na skutek zakażenia. W poprzednich wiekach, gdy nadchodziła godzina śmierci, chorym odmawiano kontaktu z bliskimi, pozbawiano ich możliwości pogodzenia się – niejednokrotnie ze zwaśnioną rodziną czy sąsiadami. Zarzucano głęboko zakorzenione w polskiej tradycji zwyczaje związane z godną śmiercią. Podobnie i obecnie, osoby ciężko chore na COVID-19 umierały osamotnione w szpitalu, a rodzinom odmawiano możliwości pożegnania się z nimi. Dodatkowo otrzymując ciało zmarłej osoby rodzina nie miała już możliwości zobaczenia ciała, a jedynie zamkniętą trumnę<sup>5</sup>.

Czas epidemii oznaczał zawsze przymusową samotność, która nie kończyła się z chwilą śmierci a wręcz przeciwnie, trwała jakby dalej. Zmarłych chowano bowiem pod osłoną nocy, w zbiorowych mogiłach, bez jakichkolwiek świadków nawet ze strony rodziny. Nekropolie są miejscami pamięci, w których groby zmarłych świadczą o ich przynależności wspólnotowej, rodzinnej, religijnej czy też narodowościowej (Józefów-Czerwińska 2012: 129). Są miejscami łączącymi przeszłość

---

<sup>3</sup> Dziennik Ustaw 2020, pozycja 491. Pozyskano z <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU2020000491>.

<sup>4</sup> Wywiad przeprowadzony z pracownikiem Poczty Polskiej w kwietniu 2020 roku.

<sup>5</sup> Wywiad przeprowadzony w Puszczykowie 18 kwietnia 2021 roku.

z terażniejszością i przyszłością, stanowią o trwaniu wspólnoty i konstytuują tę wspólnotę jako strażnika miejsca, czy całego terytorium. Grób pandemiczny, chociaż jako taki jest praktyką prewencyjną w czasie choroby (izolacja zakażonych ciał zmarłych), to jego zbiorowy wymiar ma wymowę głęboką symboliczną. Przede wszystkim jako taki jest pozbawiony swego semantycznego – zindywidualizowanego – znaczenia. Staje się anonimowy, bezosobowy, świadcząc jedynie o klęsce i tragedii nie jednostek, a całych grup. Usytuowany często poza granicami cmentarzy, nadaje im dodatkowe znaczenie wyobcowania, porzucenia – jako taki jest miejscem „przeklętym przez los”. Ciała osób w nim pochowanych łączy jedynie choroba i czas śmierci, a nie więzi krwi z tymi, którzy dokonali pochówku. Grób staje się więc miejscem nie tyle szacunku, ile porzucenia i wygnania. Stygmat choroby trwa nadal, choć życie się już skończyło. Mogiły morowe pozbawione zostają charakteru mediacyjnego, o którym wspomina Bożena Józefów-Czerwińska (2012: 132). Stają się wyłączone przestrzennie ze wspomnień żyjących (nie odwiedza się tych miejsc, nie odmawia się nad nimi modlitw, nie „rozmawia się z przodkami”). Pamięć o nich jednak istnieje, co świadczy o tym, że mieszkańcy wciąż połączeni są więzią wspólnotową, terytorialną i historyczną. W minionych wiekach, z obawy przed ewentualną zemstą ze strony zmarłych w wyniku morowego powietrza, mogiły tego rodzaju naznaczano krzyżem, tym samym włączając je w obieg społecznego znaczenia przestrzeni.

Kontekstualne osadzenie społeczności w danej przestrzeni wymuszało pamięć o grobach morowych, ale pozwalało zapomnieć o jednostce. Jednakże cmentarze morowe zdecydowanie szybciej niż cmentarze parafialne czy miejskie ulegają wykluczeniu z pamięci. Anonimowość mogił przyspiesza wymazywanie z pamięci nie tyle tych, którzy zostali tam złożeni (o nich pamiętają najbliżsi), ile dowodu na bezradność ludzi w obliczu nieprzewidywalnego. Przykładem takiej zapomnianej pandemicznej nekropolii jest cmentarz znajdujący się w Krzyżownikach, ukonstytuowany prawdopodobnie w 1831 roku, na obrzeżach XIX-wiecznego Poznania. O jego obecności świadczy plan miasta Poznania z 1949 roku. W latach późniejszych na jego obszarze założono szkółkę roślin, przyczyniając się tym samym do całkowitego wyparcia nekropolii z pamięci

mieszkańców, usuwając to miejsce z symbolicznego terytorium *sacrum* do którego należą zwykle cmentarze. Mieszkańcy pobliskich Smochowic (dzielnicy miasta Poznania) absolutnie nie zdają sobie sprawy z tego, że ich ulubione miejsce spacerowe, porośnięte zdziczałymi ozdobnymi krzewami i drzewami, jeszcze sto lat temu było nekropolią miasta Poznania z czasów epidemii cholery<sup>6</sup>.

### **Boskie przyczyny pandemii?**

W tak zwanej kulturze ludowej choroby bardzo często posiadają konotację magiczną, związaną z ingerencją sił oraz nadprzyrodzonych bytów. Wyniki wielu etnograficznych badań potwierdzają tezę, iż nadal w kulturowej wizji świata poczesne miejsce zajmuje Bóg (Józefów-Czerwińska 2016: 337). Ten sposób postrzegania i tłumaczenia świata otaczającego człowieka był silnie widoczny w wiekach poprzednich, gdzie morowe powietrze jednoznacznie tłumaczono jako karę za popełnione grzechy. Uzasadnienie kary upatrywano w niedostatecznie gorliwie wyznawanej wierze w Boga, w braku sił wewnętrznych do zwalczania pokus, w ludzkiej skłonności do grzechu, a także w niewystarczająco mocnym wzbudzeniu aktu pokory i skruchy. Jako środek mający na celu zahamowanie „wielkiego umierania” propagowano umocnienie religijne w drodze modlitw, suplikacji i procesji – w zgodzie z przekonaniem, że winni sytuacji są wszyscy ludzie, nie tylko wierzący.

Motyw kary za grzechy przewija się przez listy wspomnianych już wyżej urzędników podlaskich Macieja Brzezińskiego i Stanisława Kurosza: „plaga boża morowego powietrza zaczęła się odnawiać” czy też „z łaski bożej, dotąd cicho od powietrza” (Sierba 2016: 50). Ten sposób myślenia nie jest i dzisiaj odosobniony. Wystarczy zapoznać się z treściami dowolnej przeglądarki internetowej po wpisaniu hasła: „koronawirus karą za grzechy”. Dziesiątki stron odsyłają wówczas do artykułów podtrzymujących ten sposób

---

<sup>6</sup> Wywiady przeprowadzone z mieszkańcami Smochowic w lutym i marcu 2021 roku.



postrzegania pandemii<sup>7</sup>. Również przedstawiciele Kościoła Katolickiego wpisują się w ten dyskurs: nie tylko kazaniami, lecz także innymi działaniami. Przywołać w tym miejscu można chociażby poczynania ks. Cezarego Chwilczyńskiego, który w awionetce „oblatywał” swoją parafię i miasto Wrocław trzymając na kolanach figurę Maryi Panny, relikwiarz oraz monstrancję (Fot.1.). Zabiegi te miały zapewnić ochronę miastu przed zbliżającą się pandemią. Film relacjonujący przebieg tej modlitwy nadal jest dostępny na stronach FB prowadzonych przez „Tygodnik Katolicki Niedziela”<sup>8</sup>.



Fot. 1. Ks. C. Chwilczyński, proboszcz Żurawina, w awionetce nad swoją parafią modlący się o ochronienie miasta przed pandemią<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Zob. Koronawirus karą za grzechy homoseksualizmu i aborcje. Pozyskano z <https://wroclaw.wp.pl/wroclaw-koronawirus-kara-za-homoseksualizm-i-aborcje-towarzystwo-salezjanskie-zabiera-glos-6486085878134913a> archiwizacja 10 oraz Jastrzębski, B. Dies irae. Czy zaraza jest karą Boską? Pozyskano z <https://teologiapolityczna.pl/bartosz-jastrzebski-dies-irae-czy-zaraza-jest-kara-boska-1>.

<sup>8</sup> [https://m.facebook.com/story.php?story\\_fbid=257829391884402&id=297465142122](https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=257829391884402&id=297465142122).

<sup>9</sup> Białousz, I. (2020). Ksiądz latał nad miastem. „To nie happening, to nadzieja w tej nadzwyczajnej sytuacji, w której się znajdujemy”. Pozyskano z <https://tvn24.pl/wroclaw/koronawirus-w-polsce-zorawina-ksiazd-w-awionetce-modlil-sie-w-intencji-oddalenia-pandemii-4353751>.

Wielu badaczy twierdzi, że zarówno okres poprzedzający nadejście pandemii, jak i czas choroby, charakteryzuje wzrost pobożności, który obejmuje takie akty jak darowizny na rzecz wspólnot religijnych, fundacji szpitalnych czy też fundacji na rzecz ubogich (Budzy 2016: 197). Ludność dotknięta morowym powietrzem przeżywała wielki szok, na skutek którego radykalizowały się postawy społeczne: z jednej strony rozdiła się dewocja (masowe ruchy biczowników), z drugiej szukano w społeczeństwie osób odpowiedzialnych za szerzenie się zarazy. Zazwyczaj winnymi okazywały się mniejszości etniczne czy religijne. Jak zauważa Małgorzata Jaszczuk obiektem szczególnie silnej agresji stawali się Żydzi, których podejrzewano o celowe zatrucie wody, mające w efekcie doprowadzić do rozprzestrzenienia się epidemii. Nieuprawnione podejrzenia, negatywne postrzeganie Innych, skutkowały syndromem kozła ofiarnego w społeczeństwach Europy: podejmowano masowe pogromy, szczególnie w Niemczech, Francji i Hiszpanii. Jednakże swe podejrzenia kierowano również ku przedstawicielom konkretnych zawodów, na przykład ku grabarzom, których oskarżano o „sprzyjanie zarazie” przez smarowanie ławek kościelnych czy drzwi domów maściami sporządzanymi z ciał trupów (Juszczuk 1994: 37). Mechanizm obwiniania określonych grup za panoszenie się pandemii nadal jest widoczny. Dziś są rzekomo odpowiedzialni za nią najbogatsi, jak Bill Gates, czy wielkie farmaceutyczne korporacje, które podejrzewa się o to, że wzniecają pandemię, by czerpać finansowe zyski z wyprodukowanych szczepionek. Przez świat przetaczają się protesty gromadzące osoby sprzeciwiające się wszelkim ograniczeniom wynikającym z obostrzeń pandemicznych, co z pewnością warte jest podjęcia osobnych badań.

### **Mediacyjna rola Matki Bożej w czasach epidemii**

W czasach pandemii, co można zaobserwować w ramach wyznania rzymsko-katolickiego, zwykle wzrastała religijność Polaków. Niegdyś gorliwość ta znajdowała nawet swoje odbicie w poezji. Wiersze stały się świadectwem niepokojów mieszkańców ówczesnej Polski i były

estetycznym wyrazem specyficznej zaradczości. Poeci powierzali życie narodu i funkcjonowanie państwa Matce Bożej, czego przykładem niech będzie *Dystych elegijny do Maryi Panny o powstrzymanie szalejącej zarazy* autorstwa renesansowego poety i uczonego krakowskiego Pawła z Krosna:

Przybądź z pomocą, czcigodna Matko, do ludu ciepiącego  
I wyciągnij, proszę, swoją rękę przynoszącą zdrowie [...]   
Oraz odpędź, Dziewico łaskawa, śmiercionośne groźby,  
Powstrzymaj sprawiedliwą prawicę zagniewanego Jowisza  
I oddal surowa karę wzburzonego Boga. [...]   
Niech Eol łagodny zamknie w jaskini zabójcze wiatry  
I ześle na naszą ziemię zdrowe powietrze.  
Przecież ty łatwo możesz przepędzić ohydny zarazę,  
Krusząc krwawe ostrza w ręku sierpowego starca.  
Ty możesz wyrzucić śmiercionośne prawidła [...]   
Do ciebie, o Panno święta, błagalne zanoszę modły,  
I na twardą ziemię przed Tobą upadam.  
Przybądź sama z pomocą, o Matko, twojej trzodzie [...]

(Mazurkiewicz 2008: 117–118).

W Polsce figura biblijnej Miriam, matki Jezusa z Nazaretu, w tradycyjnej katolickiej rzeczywistości pojawiała się jako symbol mocy, najsilniejszego pośrednictwa pomiędzy Bogiem a wiernymi. Jeszcze w XIX wieku, w obliczu szalejących epidemii, wiele maryjnych miejsc kultu przeżywało prawdziwe oblężenie. Gromadzili się tam wierni, którzy swój los powierzali Bogurodzicy – licznie przybywali nie tylko okoliczni mieszkańcy, ale również pielgrzymi z dalszych okolic, oczekując od Matki Najświętszej szczególnej ochrony, którą (jak głęboko w to wierzyli) oczywiście dostawali. I jak pisał w połowie XIX wieku zdziarski kronikarz: „Nie dziw więc, że [...] w czasie morowej zarazy, w latach 1653 i 1662, miasta Śrem i Wolsztyn uciekły się pod szczególną opiekę Matki Boskiej Boreckiej, i że przypisywana jej przeważnej przyczynie nagłe ustanie pomoru” (Opis kościoła w Borku, brak daty wydania: XV). Inny analogiczny przykład podaje „Tygodnik Katolicki” z 1864 roku. Jest to opis

pożegnania dorocznej pielgrzymki z Rozdrażewa do Lutynii, „która rok rocznie od czasu cholery 1854 tu dotąd przybywa” (Tygodnik Katolicki 1864: 272). Ponadto mieszkańcy wiosek, na terenie których znajdowały się sanktuaria, wierzyli, że Matka Boża w czasie panującej epidemii otaczała ich szczególnie czułą opieką. Na poparcie swego zdania przywoływano przykłady z przeszłości. Tak było, między innymi, w Górcie Klasztornej, w okolicy której, w 1710 roku, panowała zaraza cholery, na którą w pobliskiej Łobżenicy zmarło ok. 1500 osób, jednakże mieszkańcy samej Górci klasztornej ocaleli (Kruża 1953: 9).

O pielgrzymowaniu do pobliskich miejsc kultu w czasie panującej zarazy i tuż po niej również doskonale świadczą wota, które mimo licznych wojen, grabieży, a także powszechnego zwyczaju przetapiania ich na sukienki wotywnie zasłaniające cudowne wizerunki, zachowały się do naszych czasów. Jedno z takich wotów, pochodzące z 1708 roku, znajduje się w Sanktuarium Matki Bożej Cierpliwie Słuchającej w Rokitnie. Jest to srebrna, rytowana plakietka o wymiarach 36,7 na 31,5 cm, w której górnej części umieszczono wizerunki Matki Bożej Rokitniańskiej oraz Rocha i Sebastiana, czyli świętych patronów strzegących od zarazy. Natomiast w dolnej części przedstawiony został tłum wiernych reprezentujący przedstawicieli wszystkich stanów: poczynając od hierarchii kościelnej, a na zwykłym ludzie kończąc. Należy przypuszczać, iż w obliczu szerzącej się epidemii po pomoc do Matki Bożej Cierpliwie Słuchającej udawali się nie tylko indywidualni wierni, lecz także przedstawiciele całego miasta, czy nawet okręgu. Wotum to jest zapewne dziękczynną fundacją zbiorową, ofiarowaną przez społeczność w podziękowaniu za ocalenie od wówczas panującej zarazy. Z tego też czasu pochodzi inna srebrna plakietka, na której oprócz wizerunku Matki Bożej Rokitniańskiej umieszczono czterech fundatorów z różańcami w ręku, a także postać św. Rocha – patrona chroniącego ludzi przed zarazą. Podobna plakietka wotywna zachowała się również w Sanktuarium Matki Bożej na Świętej Górze pod Gostyniem. Na jej rewersie znajduje się łaciński napis:

Votum Sanctissimae Virgini Matri Magni Dei Parenti MARIAE  
Affictorum Consolatrici empote pestis Anno 1653 Gostinae gras-  
santis obtulit Ile cliens o Virgo tuus qui supplise nocturnus adit

teq diurnus adit I W / G S., czyli Wotum do Najświętszej dziewicy Wielkiej Matki Boga Rodzicielki Maryi Pocieszycielki Utrapiionych. W czasie zarazy roku 1653 szalejącej w Gostyniu ofiarował Twój poddany o Dziewico który błaga Ciebie we dnie i nocy.

Przywołane w tym miejscu przykłady plakietek świadczą o nie tylko o tym, że w czasie zagrożenia oddawano się opiece Matce Bożej, ale przede wszystkim pokazują, w jaki sposób grupa poszukiwała dróg do utrzymania równowagi społecznej zniweczonej przez pandemię. Dodatkowo wota te stawały się zasobami kulturowymi, na bazie których społeczność budowała swoją religijność i utrzymywała mechanizmy zachowania w obliczach zagrożenia epidemicznego. Kategoryzacja świata i przestrzeni opiera się o doświadczenia zbierane przez pokolenia żyjących w niej społeczności. Jeśli te doświadczenia zostają utrwalone, stają się dziedziczną wiedzą przynależną nie tyle do jednostki, co do całej społeczności, która jest nosicielem konkretnego doświadczenia. W takim ujęciu wotum jawi się nie tylko jako przykład indywidualnej czy zbiorowej pobożności, ale staje się również nośnikiem pożądanych zachowań wszystkich członków grupy, celem których jest utrzymanie porządku społecznego. Wotum staje się nośnikiem mikrosugestii kierowanych do danej grupy społecznej z pożadanymi wzorcami postępowania w obliczu zagrożenia, i to nie tylko epidemicznego.

Model społecznego zachowania w przestrzeni wspólnoty multiplikowany był nie tylko przez plakiety wotywnie, ale również przez pieśni śpiewane w miejscach kultu. Pieśni sanktuaryjne są nosicielami lokalnej historii cudów dokonywanych za wstawiennictwem Bożej Rodzicielki. Przypominają one o empirycznych doznaniach zarówno jednostki, jak i całej zbiorowości. Tym samym budują model pożądanego, społecznego zachowania, który odtwarzany jest nie tylko w sytuacjach zagrożenia. Dlatego w tak wielu pieśniach śpiewanych w sanktuariach maryjnych wspomina się interwencję Maryi w czasie panującej zarazy, jak chociażby we fragmencie pieśni „Matko radości w Góreckim obrazie” pochodzącej z Górki Duchownej: „[...]Morowa *plaga* gdy śmierć wokół siała, / Tutejszą zawdy dziedzinę mijała, / I nikt z przychodniów zdrowia nie uronił / Co tu się schronił [...]” (Jagosz 1997: 160).

M. Halbwachs zauważył, że przeszłość „nie tyle przechowuje się w jakichś szczelnych i zaplombowanych magazynach, ale raczej odtwarza się ją w dyskursie społecznym za pomocą teraźniejszości” (Halbwachs 1969: 7). Przeszłość, której się nie odtwarza, zostaje zapomniana, a skoro została zapomniana to znaczy, że nie była społecznie istotna. Pieśni sanktuaryjne w takim ujęciu stają się zarówno rezerwuarem społecznej pamięci (historii grupy), jak i znakiem skuteczności modlitwy w obliczu lęku wywołanego epidemią. Powodują, że historia na nowo jest odtwarzana i przeżywana.

W czasach zagrożenia epidemicznego nie tylko kościoły przyciągały do siebie wiernych szukających pomocy. Lud szukał ochrony i pocieszenia dosłownie wszędzie. Spotykano się przy przydrożnych kapliczkach czy krzyżach, aby tam, w pobliżu miejscowego *sacrum*, błagać o litość. Wymownym przykładem uciekania się do obrazu umieszczonego w przydrożnej kapliczce jest Licheń, gdzie dopiero po epidemii cholery i cudownym ocaleniu miejscowej ludności wizerunek został uroczystie przeniesiony do kościoła. Oczywiście ten fakt znalazł swe odbicie w licznych pieśniach i legendach rozślawiających sanktuarium, jak chociażby w pieśni „Bolesna Królowo Polski ratuj nas! Tę ziemię biedną, gdzie lasy, piaski” (Jagosz 1997: 226, 229). Miejsca te nacechowane kontekstualnością posiadają mediacyjny charakter, co stanowi o ich ważności w przestrzeni kulturowej i społecznej. Nacechowane są kodami kulturowymi, które potrafi zdekonstruować dana grupa lokalna, religijna czy społeczna.

Obecna pandemia, mimo wielu podobieństw odnoszących się do sfery *sacrum*, przynosi zupełnie odmienne praktyki. Jeśli w wiekach poprzednich powszechnie gromadzono się w miejscach świętych na modlitwach w intencjach zatrzymania choroby, tak teraz kościoły zostały niemalże zamknięte dla wiernych. W niektórych krajach, jak w Singapurze, obowiązuje zasada rejestracji na mszę świętą i dopiero po uzyskaniu przepustki wierny może przekroczyć próg świątyni. Tropem tym poszli w czasie kolejnych lockdownów także poznańscy Dominikanie. W sferę *sacrum* wprowadzono media, za pomocą których można było wziąć udział w nabożeństwach i mszy niedzielnej. Czas pandemii ujawnił zatem w Polsce zdolność wierzących (kleru i wiernych Kościoła Katolickiego) do

pewnego przewartościowania roli fizycznego kontaktu z miejscem świętym. Wirtualne budowanie wspólnoty wierzących w obliczu lęku przed utratą życia pozostaje jednak kolejnym wyzwaniem badawczym w czasie obecnie przeżywanej pandemii.

## Podsumowanie

Pamięć zbiorowa wspólnoty wyrasta z ram doświadczeniowych danej grupy, wypełnionych różnymi kodami kulturowymi: werbalnymi, zachowaniowymi czy mitologiczno-ideologicznymi. Okres pandemii COVID-19, jako czas powszechnego lęku, w Polsce stał się pretekstem do pytania o praktyki mające przeciwdziałać zagrożeniu rozwojem patogenu. Jak się okazuje, wiele z działań społecznych kształtujących obraz największej zarazy XXI wieku, znajduje swoje odpowiedniki w przeszłości – od XVII wieku począwszy.

Oznacza to, że współczesne zachowania nie tylko nie są wyjątkowe, ale stanowią reprodukcję wcześniejszych, które w dobie silnej mediatyzacji dyskursu pandemicznego, ulegają zapomnieniu. Przeżywanie pandemii „wczoraj i dziś” w Polsce zdaje się sprowadzać do kilku kategorii praktyk: izolacji fizycznej zakażonych, konstruowania zbiorowych grobów, czy wzmaganie się tendencji eskapistycznych decydentów (dawniej ucieczki z zarażonych osad, dziś dyskursy rozpraszające odpowiedzialność za nadzór pandemiczny). Analogicznie można też mówić o rozmaitych strategiach dystansu społecznego w czasie zarazy: samotności zakażonych, poszukiwaniu winnych zarazie... W tym kontekście szczególnie intrygującym przykładem są zachowania w sferze religijnej – omówione na przykładzie wyznania rzymskokatolickiego. Z jednej strony można tu mówić o bogatych zasobach kulturowych społeczności polskiej, które wytwarzano w czasach morowego powietrza (zarówno artefakty, jak i praktyki suplikacyjne), lecz z drugiej o pewnych różnicach. O ile utrzymuje się wiara we wstawienniczą moc pośrednictwa Matki Bożej, o tyle całkowicie odmiennie wygląda obecność wiernych w miejscach kultu.

Współczesne, epidemiczne okoliczności, mimo towarzyszącej im unaukowanej oficjalnej narracji, chociaż zdecydowanie przyczyniają się do utrwalenia religijnych kodów zachowań, powielanych zarówno poprzez indywidualną religijność danej jednostki, jak i całej grupy, sprowokowały tu jednak pewne *novum*. Wyraża się to poprzez intencje zbiorowe, indywidualne, czy poprzez działania wychodzące poza mury świątyń. Pandemia COVID-19 ujawniła zatem inne rozumienie fizycznego kontaktu z miejscem sakralnym – został on nie tylko znacząco ograniczony (limity osób mogących jednocześnie przebywać podczas nabożeństw), ale przede wszystkim przeniesiony w sferę wirtualną. Ten aspekt, chociaż jest wart kolejnych badań, już teraz prowokuje przypuszczenie, że „czas moru” zweryfikuje (jak?) postrzeganie praktyk religijnych wśród katolickiej części społeczności Polaków.

## **Bibliografia**

- Burdzy, D. (2016). *Tempore pestis. Postawy mieszczan sandomierskich wobec zarazy*. W: K. Polek, Ł.T. Sroka (red.), *Epidemie w dziejach Europy. Konsekwencje społeczne, gospodarcze i kulturowe* (s. 185–200). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie.
- Karpiński, A. (2000). *W walce z niewidzialnym wrogiem. Epidemie chorób zakaźnych w Rzeczypospolitej w XVI–XVIII wieku i ich następstwa demograficzne, społeczno-ekonomiczne i polityczne*. Warszawa: Wydawnictwo Neriton, Instytut Historii PAN. doi: 10.2307/4144070
- Halbwachs, M. (1969). *Społeczne ramy pamięci* (przeł. M. Król). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Jagosz, M. (1997). *Pieśni sanktuariów maryjnych*, t.1 i t. 2. Kalwaria Zebrzydowska: Wydawnictwo Calvarianum.
- Jaszczuk, M. (1994). *Dżuma w polskim piśmiennictwie XVIII wieku. Medycyna Nowożytna. Studia nad Kulturą Medycyną*, t. 1 (2), 31–60.



- Józefów-Czerwińska, B. (2012). Magiczna semantyka cmentarzy i tabu kulturowych, ze szczególnym uwzględnieniem nekropolii „wykluczonych”. *Tradycja ir Dabartis*, 7, 128–140.
- Józefów-Czerwińska, B. (2016). Sposoby percepcji chorób i epidemii w relacjach mieszkańców Nadbuża (jak i w wybranych przykładach zaczerpniętych z kultury tradycyjnej). W: K. Polek, Ł.T. Sroka (red.), *Epidemie w dziejach Europy. Konsekwencje społeczne, gospodarcze i kulturowe* (s. 337–351). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie.
- Korespondencja. Lutynia. *Tygodnik Katolicki*, 28, 8 VII 1864 r., 272.
- Kruża, Z. (1953). *Górka Klasztorna: Zgromadzenie Misjonarzy św. Rodziny*.
- Opis kościoła w Borku na przedmieściu Zdiesz zwanym, podług „Tygodnika katolickiego” z roku 1863, którego Kościół na Zdieszu położony. Brak miejsca i daty wydania.
- Paweł z Krosna. (2008). Dystych elegijny do Maryi Panny o powstrzymanie szalejącej zarazy. W: R. Mazurkiewicz (red.), *Przedziwna Matka Stworzyciela Swego. Antologia dawnej polskiej poezji maryjnej* (s. 117–118), Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów MIC.
- Polek, K., Sroka, Ł.T. (2016). Epidemie w badaniach historyków. W: K. Polek, Ł.T. Sroka (red.), *Epidemie w dziejach Europy. Konsekwencje społeczne, gospodarcze i kulturowe* (s. 9–16). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie.
- Sierba, M. (2016). Morowe powietrze w Orli, na Podlasiu i w Rzeczypospolitej w listach urzędników podlaskich Krzysztofa II Radziwiłła – Macieja Brzezińskiego i Stanisława Kurosza. *Studia Podlaskie*, t. 24, 41–59. doi: 10.15290/sp.2016.24.02
- Sowina, U. (2016). Kraków wobec zarazy z 1543 roku w świetle rachunków miejskich. W: K. Polek, Ł.T. Sroka (red.), *Epidemie w dziejach Europy. Konsekwencje społeczne, gospodarcze i kulturowe* (s. 169–184). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie.

## **Źródła internetowe**

- Białousz, I. (2020). Ksiądz latał nad miastem. „To nie happening, to nadzieja w tej nadzwyczajnej sytuacji, w której się znajdujemy”. Pozyskano z <https://tvn24.pl/wroclaw/koronawirus-w-polsce-zorawina-ksiadz-w-awionetce-modlil-sie-w-intencji-oddalenia-pandemii-4353751>  
[https://m.facebook.com/story.php?story\\_fbid=257829391884402&id=297465142122](https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=257829391884402&id=297465142122) (dostęp: 10.11.2020).
- Jastrzębski, B. (2020). Dies irae. Czy zaraza jest karą Boską? Pozyskano z <https://teologiapolityczna.pl/bartosz-jastrzebski-dies-irae-czy-zaraza-jest-kara-boska-1>.
- Wrocław. „Koronawirus karą za homoseksualizm i aborcję”. Towarzystwo Salezjańskie zabiera głos. Pozyskano z <https://wroclaw.wp.pl/wroclaw-koronawirus-kara-za-homoseksualizm-i-aborcje-towarzystwo-salezjanskie-zabiera-glos-6486085878134913a>.
- Morowe powietrze w Cieszynie. Pozyskano z [https://www.wilanow-palac.pl/morowe\\_powietrze\\_w\\_cieszynie.html](https://www.wilanow-palac.pl/morowe_powietrze_w_cieszynie.html)