

**TEKSTURA**  
*Rocznik Filologiczno-Kulturoznawczy*  
*tom 1 (5) 2014*

<http://dx.doi.org/10.12775/Tek.2014.001>

**Roksana Sitniewska (UMK)**

roksana.sitniewska@gmail.com



**LUDZKI WYMIAR BOSKIEJ WŁADZY**

**WIZERUNKI ŚWIĘTYCH W KONTEKŚCIE RELIGIJNOŚCI LUDOWEJ**

Przedmiotem niniejszych rozważań jest specyficzny status wizerunków postaci świętych i patronów w społeczeństwach tradycyjnych, w tym szerokich mas chłopskich zamieszkujących ziemię polskie od czasów średniowiecza aż po wiek XX. Synkretyzm religijny, charakteryzujący kultury typu ludowego, wyrósł na gruncie osobliwej symbiozy wierzeń przedchrześcijańskich oraz oficjalnych nauk Kościoła, którego przedstawiciele starali się sukcesywnie niwelować przepaść dzielącą te dwa odrębne systemy światopoglądowe. Nie było to zadaniem łatwym, biorąc pod uwagę częste braki w wykształceniu księży oraz wyraźny opór ze strony chłopów, rozpatrujących kwestie religijne przez pryzmat specyficznej wizji świata. Rozbudowana demonologia ludowa, wyposażona w prasłowiański rodowód wiara w istnienie niezliczonej liczby bóstw, boginek oraz innych, nie zawsze przyjaznych człowiekowi istot pozaziemskich, zyskała poniekąd swoją kontynuację na niwie religii chrześcijańskiej. Stało się tak za sprawą kanonizowanych męczenników i lokalnych patronów, o których istnieniu chłop dowiadywał się w trakcie niedzielnych kazań, swą wiedzę pogłębiając za pośrednictwem sensacyjnych opowieści snutych przez wędrownych dziadów, lektury jarmarcznych broszurek o wątpliwym poziomie merytorycznym i przekazów ustnych starszych pokoleń, utrwalających miejscowe le-

gendy i podania. Święci służyli „oswajaniu świata”, trzymając pieczę nad pobożnym ludem i służąc mu pomocą<sup>1</sup>.

Silnie zakorzenione od wieków wśród ludu tradycje politeistyczne znajdowały swój wyraz w kulcie świętych. Były to zresztą czasy [XVII i XVIII wiek – przyp. R.-S.], kiedy i w oficjalnych sferach kościelnych kult świętych odgrywał olbrzymią rolę. Wśród ludu był on jeszcze silniejszy. Poszczególni święci spełniali rolę jakby dawnych bóstw słowiańskich, byli opiekunami w nieszczęściu lub patronami w różnego rodzaju czynnościach<sup>2</sup>.

Warto zauważyć, że chłopci niezwykle rzadko wykazywali zainteresowanie zagadnieniami z natury swej pozostającymi w sferze abstrakcji. Mam tu również na myśli kwestię religijnych dogmatów, które w swej oficjalnej formie pozostawały dla mieszkańca wsi czymś obcym, niezrozumiałym, a często nawet nieznanym<sup>3</sup>. Dlatego też informacje zasłyszane w kościele podlegały specyficznej reinterpretacji, adaptującej skomplikowane prawdy wiary do rzeczywistości, w której funkcjonowali wierni. Tym samym obecność tak wielu świętych zyskiwała swoje uzasadnienie w ludowej wizji zapracowanego Boga, który sam nie byłby w stanie wysłuchać wszystkich modlitw czy też dopomagać z osobna każdemu potrzebującemu. Natomiast ich – powiedzielibyśmy dzisiaj – wąskie specjalizacje uważano za sporą dogodność: z określonym problemem można było udać się do odpowiedniego patrona, co stanowiło niejaka gwarancję, że modlitwy zostaną wysłuchane przez osobę „kompetentną”. Zjawisko swoistego „rozdrobienia” – znamionującego podział ról przypisywanych poszczególnym świętym – ma zresztą bardzo stary

---

<sup>1</sup> Jak wspomina Michał Buchowski: „Dla religijności ludności wiejskiej charakterystyczna jest głównie motywacja pierwotna, biologiczno-kosmologiczna. Wiąże się ona z niepewnością losu, niebezpieczeństwo usiłuje się zażegnać poprzez spełnianie czynności religijnych. Motywacja ta powoduje powstanie grona świętych, specjalistów w określonej dziedzinie”. Por. M. Buchowski, *Model religijności ludowej – próba konstrukcji*, „Lud”, 1979, t. 63, s. 106.

<sup>2</sup> B. Baranowski, *Kultura ludowa XVII i XVIII w. na ziemiach Polski Środkowej*, Łódź 1971, s. 177.

<sup>3</sup> „Uniwersalna ideologia katolicka przystosowała się do kultur lokalnych. Doprowadziło to do rozbieżności między doktryną oficjalną a faktycznie przyjętą w grupach. [...] W społeczności tradycyjnej zauważamy brak refleksji nad dogmatami, zgłębiania ich treści, nie zauważamy wątpliwości religijnych. [...] Religijność ta stara się sprostać raczej wymaganiom tradycji przekazywanej przez pokolenia, opartej na kulturze środowiska, niż oczekiwanej przez Kościół”. Por. M. Buchowski, dz. cyt., s. 107–108.

rodowód i jest nieodłącznie sprzężone z religijnością społeczności zajmujących się uprawą roli:

Na długo przed pojawieniem się bogów osobowych spotykamy bogów zwanych funkcjonalnymi. [...] W wielu wypadkach bóstwa te są związane ze szczególnym miejscem – są bogami lokalnymi, nie ogólnymi. Jeśli chcemy zrozumieć prawdziwy charakter tych funkcjonalnych bogów i rolę, jaką odgrywają w rozwoju myśli religijnej, musimy przyrzeć się religii rzymskiej. Tutaj ów typ rozróżnienia osiągnął stopień najwyższy. Każda najbardziej wyspecjalizowana czynność miała w życiu rzymskiego gospodarza swoje własne religijne znaczenie<sup>4</sup>.

Należy także pamiętać, że chłopci reprezentowali model myślenia praktycznego, a istoty przynależące do strefy *sacrum* rozpatrywali przez pryzmat stosunków społeczno-gospodarczych charakterystycznych dla ich własnej społeczności lokalnej. Jak skonstatuje autor *Jesieni średniowiecza*:

Stają się więc oni [święci – przyp. R.-S.] tworzywem wyobraźni ludowej, wyróżniają się powszechnie znanym wyglądem i atrybutami, wszyscy wiedzą o ich okropnych mękach i o ich zadziwiających cudach. Ubrani są i wyposażeni w to wszystko, w co wyposażony jest sam lud<sup>5</sup>.

Tym samym osoby służące Bogu stają się niejako bliższe wiernym niż Bogu, nierzadko – wedle powszechnego przekonania – pochodzącymi z ludu i lud ten „tylko” reprezentującymi przed obliczem Stwórcy. Nie bez znaczenia pozostaje tu funkcja kompensacyjna, znamionująca religijność ludową. Święty to człowiek z krwi i kości, często nawrócony grzesznik lub srogo doświadczany przez los nieszczęśnik, a więc ktoś „podobny do nas”<sup>6</sup>. Przeko-

---

<sup>4</sup> E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 1977, s. 173.

<sup>5</sup> J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, t. 1, przeł. T. Brzostowski, Warszawa 1967, s. 302.

<sup>6</sup> Ambiwalencja, znamionująca osobę świętą, bliską Bogu, a jednocześnie grzeszną i pełną wątpliwości, widoczna jest szczególnie w tekstach folkloru, których bohaterem jest święty Piotr. Jak konstatuje Ewa Ferfecka: „[...] sylwetka św. Piotra jawi się jako uosobienie ukrytej w przekazach legendowych tęsknoty za zbliżeniem dwóch odrębnych, nieprzystających do siebie światów – rzeczywistości ludzkiej i sfery nadprzyrodzonej. Święty grzesznik, wzór i antywzór zarazem, łączy w sobie cechy, które w innych relacjach rozdzielone zostały między dwóch, wyraźnie skonstrastowanych pod względem etycznym bohaterów”. Por. E. Ferfecka, *Święci i grzesznicy. Bohater jako jeden z wyznaczników gatunkowych legendy ludowej*, [w:] *Genologia literatury ludowej. Studia folklorystyczne*, red. A. Mianeki, V. Wróblewska, Toruń 2002, s. 143.

nanie, że każdy może stać się świętym i zostać wybranym przez Boga, znacznie zmniejszyła dystans dzielący reprezentanta społeczności wiejskiej oraz patrona, którego wizerunek był niejako własnością chłopskiej zbiorowości.

Powyższy cytat uruchamia jeszcze jeden istotny kontekst. Jak już zostało zasygnalizowane, dużą popularnością cieszyli się patroni opiekujący się daną wsią czy najbliższą okolicą, a każde miejsce lokalnego kultu tłumnie odwiedzano i otaczano szczególną czcią. Dzięki temu konkretny święty stawał się „naszym świętym”:

Od najdawniejszych czasów religia, w odróżnieniu od magii czy czarnoksięstwa, zwraca się do istot pokrewnych i przyjaznych, które przez jakiś czas mogą w istocie gniewać się na swój lud, ale dają się zawsze przebłagać, chyba że chodzi o wrogów ich czcicieli lub renegatów wspólnoty...<sup>7</sup>.

Jest to konkluzja tym bardziej trafna, jeśli weźmiemy pod uwagę, że: „Wyobraźnia chłopca polskiego XIX w. kształtowana przez zmitologizowaną tradycję lokalną nie wybiegała, jak wiemy, daleko poza granice *orbis interior*”<sup>8</sup>. Cieszący się estymą wśród miejscowej ludności święty stawał się „swój”, zaczął przynależeć do określonego miejsca i czasu, czego dowodem były rzeźbione figury, przydrożne kapliczki czy rzeźby zlokalizowane w najbliższym kościele. Kanonizowany męczennik, tudzież inna miła Bogu postać, pełnili rolę swego rodzaju pośrednika między tą Najwyższą Instancją w wymiarze abstrakcyjnego *sacrum* a prostym ludem wraz z jego codziennymi troskami.

Ponadto reprezentanci kultur typu ludowego wykazywali tendencje do antropomorfizowania swych bóstw, eksponowania ludzkiego wymiaru ich jestestwa, co przejawiało się m.in. w przypisywaniu im cech i zachowań charakterystycznych dla nich samych, względnie ich sąsiadów, rodziny, a nawet wrogów. I tutaj mamy do czynienia z procesem myślowym legitymującym się wielowiekową tradycją:

A przecież te właśnie braki i wady greckich bogów osobowych umożliwiły przerzucenie pomostu nad przepaścią dzielącą naturę ludzką i boską. W poematach Homera nie ma wyraźnej przegrody między tymi dwoma światami. W swoich bogach człowiek portretuje siebie samego w całej swej różnorodności i wielo-

---

<sup>7</sup> E. Cassirer, dz. cyt., s. 158.

<sup>8</sup> L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*, Łódź 2002, s. 258.

postaciowości, odmalowuje swe usposobienie, temperament, nawet swoje nawyki i manieryzmy<sup>9</sup>.

Wiara w to, iż świętymi mogą kierować ludzkie uczucia i emocje, stanowiła po części narzędzie służące do manipulowania ludem: „Kontrolerem regularnego oddawania przez chłopów należnych kościołowi dziesięcin, a także innych powinności na rzecz kościoła, był groźny św. Piotr Palikopa, który piorunami palił stojące w polu kopy ze zbożem czy nawet i domostwa opornych płatników”<sup>10</sup>. Duchowni niejednokrotnie przymykali oko na podobne – zakrawające wszak o herezję – poglądy swych parafian, mając jednocześnie świadomość płynących z tych przekonań korzyści w zakresie sprawowania władzy nad chłopstwem.

Religijność ludowa w swej naturze dążyła do konkretyzowania idei, pojęć i wartości. Słabo przyswojone dogmaty chrześcijaństwa przepuszczone przez sito ludowej wyobraźni musiały oddziaływać na zmysły wiernych, by mieć w ich świadomości jakąkolwiek rację bytu. Stanisław Bylina, w swoim studium poświęconym przestrzeni publicznej i sakralnej w średniowieczu, tak oto opisuje niedzielą wyprawę wiernych do oddalonej parafii:

Widok domu bożego uświęcał drogę wiodącą do kościoła. Wcześniej, przy drogach, zwłaszcza przy ich skrzyżowaniach, a także już niedaleko za wsiami ludzie udający się do kościoła mogli spotkać wysokie, drewniane krzyże. [...] Nazywano je Bożymi Mękami, znakami Męki Chrystusowej. Krzyż przydrożny mógł być także wyróżnikiem jakiejś przestrzeni, którą starano się oznaczać [...]. Głos dzwonu kościelnego, dobrze znany mieszkańcom parafii [...] w niedzielę i święta wzywał wiernych do przybycia na mszę świętą<sup>11</sup>.

Należy zwrócić uwagę, iż przeżyciom religijnym chłopstwa towarzyszył swoiście pojmowany „głód transcendencji”, przejawiający się w *stricte* semiotycznym wymiarze. Mamy bowiem do czynienia z szeregiem znaków, które komunikują nam obecność *sacrum*: wierni kierują się do widocznej na linii horyzontu świątyni, drogę wyznaczają krzyże i kapliczki, następnie słychać dźwięk dzwonu, czuć zapach kadzidła itd. Symbole manifestujące bliskość miejsca świętego sprzyjają budowaniu atmosfery skupienia i gotowości do

---

<sup>9</sup> E. Cassirer, dz. cyt., s. 175–176.

<sup>10</sup> B. Baranowski, dz. cyt., s. 182.

<sup>11</sup> S. Bylina, *Drogi – granice – most. Studia o przestrzeni publicznej i sakralnej w średniowieczu*, Warszawa 2012, s. 39–41.

godnego partycypowania w mszy świętej, są też jednak charakterystyczne dla religijności typu ludowego, której podstawową cechą obok rytualizmu (często zresztą dość powierzchownego) był sensualizm<sup>12</sup>. Stąd także wśród mieszkańców wsi tak wielkie przywiązanie do wszelkich widzialnych dowodów działalności istot ze sfery *sacrum*, ich wizerunków, związanych z nimi przedmiotów, miejsc itd.

Stopniowo zaczynały się upowszechniać prywatne przedmioty dewocyjne: ołtarzyki domowe, relikwiarze i wizerunki świętych postaci, obecne już nie tylko na dworach królewskich i możnowładczych, lecz także w środowiskach szlacheckich i mieszczańskich. Jeśli wierzyć staroczeskiemu wierszowi z końca XIV w., wśród pobożnych wieśniaczek cieszyły się popularnością papierowe obrazki ze świętymi postaciami, kolportowane na wsiach<sup>13</sup>.

Co istotne, za sprawą rosnącego dostępu do „namacalnych” i „naocznych” przedstawień świętych postaci, to już nie oni sami, ale właśnie owe wyobrażenia czy – dookreślając – malowane lub rzeźbione wizerunki stawały się przedmiotami czci oraz wiary. Ta swoista „obsesja ikonograficzna” zawieszła prawdy wiary, które zastąpiła prawda *quasi*-empiryczna („widzę, więc wierzę”):

Masom w ich powszedniej wierze wystarczyła obecność widzialnego obrazu; niepotrzebny był już im jakikolwiek intelektualny dowód prawdy, który by uzasadniał odtworzone wyobrażenie. Kiedy widziano naocznie zobrazowane w określonym kształcie i barwie osoby Trójcy Świętej, albo płomieniste piekło, albo też niezliczonych świętych, wówczas pomiędzy tym wyobrażeniem a wiarą nie zostawało już miejsca na pytanie: „Czy może to być prawdziwe?” Wszystkie te wyobrażenia od razu jako obrazy stawały się elementami wiary; utrwały się one w umysłach bardzo wyraźnie, z pstrą barwnością, z całym realizmem, jakiego Kościół mógł się domagać od wiary, a może nawet z jeszcze silniejszym<sup>14</sup>.

Powyższy cytat odnosi się do epoki średniowiecza, jednakże bez trudu odnajdziemy dużo bliższe naszym czasom przykłady. Ludwik Stomma w swojej *Antropologii kultury wsi polskiej* wskazuje, że nawet potencjalna część cia-

---

<sup>12</sup> L. Stomma, dz. cyt., s. 258–271.

<sup>13</sup> S. Bylina, *Religijność późnego średniowiecza. Chrześcijaństwo a kultura tradycyjna w Europie środkowo-wschodniej w XIV–XV w.*, Warszawa 2009, s. 53–54.

<sup>14</sup> J. Huizinga, dz. cyt., s. 299.

ła świętego nie przemawiała do wyobraźni chłopą tak, jak jego – wykonana wszak ludzką ręką – figura, ukazująca patrona w pełnej krasie:

Jak dalece wizerunek, symbol, utożsamiany był z postacią, którą sygnalizuje, jak daleko sięgał konkretyzm ludowej wyobraźni religijnej, przykładem niezwykle mało w Polsce XIX w. rozwinięty kult relikwii. Wzruszająco uzasadnia to współczesny (IV 1975) respondent z Nowego Sącza w odniesieniu do relikwii św. Stanisława Kostki: „A co ja się mom do kości modlić, kiej mogę godoć do całego Stanisława świętego...” (chodziło oczywiście o figurę)<sup>15</sup>.

Reasumując tę część rozważań, możemy powołać się na słowa Michała Buchowskiego, który – konstruując model religijności ludowej – stwierdza:

W zakresie praktyk mieści się także pojęcie sensualizmu, oznaczające fakt czczenia przez chłopów konkretnych figur, obrazów i innych wizerunków sakralnych. Występuje niezdolność rozróżnienia rzeczy świętych od ich wyrazu, czynności od wywołanego wzruszenia, symbolu od treści i wzoru<sup>16</sup>.

Warto powyższe ustalenia rozwinąć o jeszcze jedno bardzo istotne zagadnienie. Mam tu na myśli wieloaspektowy, a przede wszystkim pragmatyczny i utylitarny, charakter ludowej sztuki sakralnej. Figurki, rzeźby i kapliczki miały za zadanie nie tylko cieszyć oko wiernych, stanowić ozdobę miejsca świętego lub swoją obecnością „uświęcać” ludowe *orbis interior*. Ich główną rolą nie było również pobudzanie wyobraźni modlących się, wzmaganie ich przeżyć religijnych. Interesujące nas obiekty pełniły bowiem funkcję niejako użytkową. I tak, jak podaje Franciszek Kotula: „Niezależnie od strony artystycznej i wyposażenia, wszystkie kapliczki miały jeden zasadniczy cel: ochronę domów przed różnymi nieszczęściami. Głównie pożarami, zwłaszcza od piorunów”<sup>17</sup>.

Przyjmuje się, że krzyże i figury religijne ustawiane przy drogach łagodziły lub rozpraszały ludzkie lęki związane z miejscami o złej sławie i z mocami obcymi chrześcijaństwu, a bliższymi wierzeniom tradycyjnym. Wedle zasługujących na uwagę przesłanek źródłowych (pomijam tu bardzo niepewne świadectwa folkloru) do miejsc takich należały rozdroża<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> L. Stomma, dz. cyt., s. 261.

<sup>16</sup> M. Buchowski, dz. cyt., s. 109.

<sup>17</sup> F. Kotula, *U źródeł*, Rzeszów 1983, s. 55.

<sup>18</sup> S. Bylina, *Drogi – granice – most...*, s. 40.

Powyższe przykłady wyraźnie przypisują symbolom religijnym i wizerunkom świętych właściwości apotropaiczne. Figurki patronów broniły „swoją wieś” przed klęskami żywiołowymi, ale również przeciwdziałały demonicznemu siłom zła, pozostającym reliktem wierzeń przedchrześcijańskich. Jak zatem widzimy, święci nie byli obdarzani miłością bezwarunkową, ale – za pośrednictwem swych ziemskich wizerunków – mieli wyraźnie określone „obowiązki” wobec czczących ich parafian. „Istotą tradycyjnej sztuki ludowej było zatem dążenie do zespolenia walorów użytkowych z estetycznymi – pisze Antoni Kroh – święty Florian strzegł zagrody od pożaru, święty Jan Nepomucen od powodzi, święty Wendelin pomagał hodować bydło. Gdy święci, to znaczy gdy przedmioty kultu niesumiennie wypełniały swoje obowiązki, bywały karane (znane są przypadki topienia lub wystawiania na deszcz figury św. Jana Nepomucena albo wrzucania do ognia św. Floriana)”<sup>19</sup>.

W świadomości ludu granica między świętym rozumianym jako istota przynależąca do sfery *sacrum*, byt na poły abstrakcyjny, a świętym istniejącym „realnie” w postaci figurki była płynna. Możemy zatem założyć, że wizerunek stanowił pełnowartościowy ekwiwalent osoby, którą miał symbolizować. Tym samym drewniane czy gipsowe bóstwo – gdyż taką nomenklaturą należałoby się w tym miejscu posłużyć – powinno posiadać różnego rodzaju moce, dające mu mniejszą lub większą władzę nad małuczkami. Nierzadko wierzone bowiem, iż to właśnie figura, a nie sam święty jako taki, którego status ontologiczny pozostawał dla chłopów zagadką, mogła człowiekowi do pomóc w jego codziennych bolączkach. Jak pisał James George Frazer:

Gdy jednak religia obejmuje, po pierwsze, wiarę w nadludzkie istoty rządzące światem, a po drugie, usiłowanie pozyskania ich względów, zakłada ona wówczas, rzecz jasna, że natura w swym biegu jest w pewnej mierze giętka i może być zmieniona oraz że możemy przekonać potężne istoty nią rządzące, aby zmieniły tok wydarzeń w kierunku nam sprzyjającym<sup>20</sup>.

Stąd też tak licznie kierowane do figurek świętych modlitwy i prośby. Co może się wydać zaskakujące, niegdyś składano wizerunkom chrześcijańskich świętych ofiary, w celu wyjednania sobie powodzenia i dobrobytu:

<sup>19</sup> A. Kroh, *Sklep Potrzeb Kulturalnych*, Warszawa 1999, s. 130.

<sup>20</sup> J.-G. Frazer, *Złota gałąź*, przeł. H. Krzeczkowski, Warszawa 1965, s. 73.



Maciej z Janova, znany już nam czeski teolog przedhusycki, wiedział o praktykach dorocznego „obdarowywania” cennymi przedmiotami rzeźb przedstawiających święte osoby, najwidoczniej utożsamiane z ich nieżyjącymi, przebywającymi w niebie pierwowzorami. Wierzo w skuteczność takich darów zapewniających, dzięki odwzajemnieniu się świętych, dostatek w gospodarstwie domowym. Figury świętych nie były zresztą zbyt wymagające: od ludzi mniej zamożnych, których stać nie było na ofiarowanie cennego pasa, zadowalały się darem w postaci jedwabnej lub lnianej koszuli<sup>21</sup>.

Być może geneza tych zadziwiających praktyk związana jest ze znaną w różnych kulturach tradycyjną wymianą darów. Warto natomiast odnotować, iż tego typu zachowania stanowią rodzaj zawołanego roszczenia: oczekiwano, że święty odwzajemni hojność wiernych i ześle na nich łaskę dostatku. Również same prośby kierowane do rzeźb nie miały zbyt wiele wspólnego z chrześcijańską pokorą, co zresztą potwierdza przywoływany badacz: „Mamy więc do czynienia z czymś w rodzaju «szantażowania» świętego, a niektóre modlitwy «warunkowe» upodabniały się do pogroźek. Daleko odeszliśmy od postaw wzorcowych, nauczanych przez Kościół, zgodnie z którymi świętym należna jest bezwarunkowa cześć i zaufanie”<sup>22</sup>.

Jak już zostało powiedziane, bywało, że figury okazywały się „nieposłuszne”, co spotykało się zwykle z niezadowoleniem proszalników. Tę kwestię na zasadzie prostej analogii możemy odnieść do ustaleń autora *Złotej gałęzi* dotyczących magii sympatycznej. Jak podaje Frazer, „znanym zastosowaniem zasady, że podobne powoduje podobne, jest dokonywana przez wiele ludów w ciągu wielu stuleci próba okaleczenia lub zniszczenia wizerunku w przekonaniu, że w ten sposób, w jaki ucierpi wizerunek, ucierpi również i człowiek”<sup>23</sup>. Krótko mówiąc – tam, gdzie nie pomagały prośby, uciekano się do gróźb, a niekiedy otwarcie „karano” czy wręcz pastwiono się nad figurami, które nie potrafiły sprostać oczekiwaniom ludu:

W Palermo postawili św. Józefa w ogrodzie, by sam na własne oczy zobaczył, co się dzieje, i zaklinali się, że go tu zostawią na słońcu, jeśli deszcz nie spadnie. Innych świętych postawiono twarzą do ściany jak niegrzeczne dzieci. Inni znowuż zostali pozbawieni pięknych szat, wypędzeni z parafii, obrzucano ich pogroźkami i wyzwiskami i wrzucano do sadzawek dla koni<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> S. Bylina, *Religijność późnego średniowiecza...*, s. 119.

<sup>22</sup> Tamże, s. 87.

<sup>23</sup> J.-G. Frazer, dz. cyt., s. 39.

<sup>24</sup> Tamże, s. 95.

Również na terenach Polski utożsamiano świętych z ich wizerunkami, a także wyładowywano agresję na figurkach<sup>25</sup>, które pozostały głuche i ślepe na niedolę wiernych. Świadczą o tym zachowane teksty folkloru, które Julian Krzyżanowski w swej *Polskiej bajce ludowej w układzie systematycznym* umieścił w dziale *Kawałów i anegdot*. Humorystyczny wydźwięk niniejszych bajek ludowych sugeruje, iż w drugiej połowie XIX wieku omawiane zjawisko było traktowane z przymrużeniem oka. Niemniej sam fakt istnienia powiastek poruszających kwestię personifikowania figur świętych potwierdza, że taki sposób rozumowania nie był niegdyś niczym wyjątkowym, nawet jeśli charakteryzował głównie niezbyt byстрыch reprezentantów wiejskiej wspólnoty. W jednym z wątków „Organista podkrada księżą spiżarnię i podejrzenie rzuca na figury świętych, smarując im wargi słoniną lub śmietaną; rozgniewany ksiądz figury rozbija”<sup>26</sup>, w innym zaś „Głupiec sprzedaje cielę figurze, rozbija ją, gdy ta mu nie płaci”<sup>27</sup>. W obu wypadkach wyśmiewane osoby obwiniają świętych za swoją stratę i w odwecie niszczą ich wizerunki. Na rzekomej różnicy zdań między człowiekiem a figurą opiera się również wyróżniony przez Krzyżanowskiego wątek *Swarliwa baba i figura*, w którego realizacjach kobieta skarży się świętemu na złego męża. Jej interlokutorem okazuje się być ukryty za posążkiem kościelny, jednakże sekutnica lży figurce, nie domyślając się, że padła ofiarą intrygi dowcipnego mężczyzny<sup>28</sup>. Zauważmy, że przywołane teksty folkloru ośmieszają osoby przypisujące wizerunkom świętych raczej niegroźne przywary, takie jak obżarstwo, niechęć do wypłacania należności za nabyty towar czy wyśmiewanie innych. Nie mamy tu do czynienia z „niesubordynacją”, która zagrażałaby bezpieczeństwu lokalnej społeczności<sup>29</sup>, tak jak w wypadku suszy, powodzi

<sup>25</sup> Na marginesie zauważmy, iż znane są polskim etnografom ludowe praktyki wrzucania do wody figury Judasza, stanowiące alternatywę dla pogańskiego zwyczaju topienia Marzanny. Kukła wyobrażająca zdrajcę Chrystusa była nierzadko bita, włóczona po ziemi, podpalana, czy też wreszcie wieszana na kościelnej wieży.

<sup>26</sup> J. Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. 2, Wrocław 1963, s. 139.

<sup>27</sup> Tamże, s. 113.

<sup>28</sup> Tamże, s. 67.

<sup>29</sup> Ukazane w przywołanych tekstach folkloru problemy są – przynajmniej w oczach reprezentantów społeczności chłopskiej – błahe, wynikają po części z głupoty samego poszkodowanego. Zwracanie się w tej sytuacji do osoby świętej (tj. jej wizerunku) już samo w sobie jest nie na miejscu i zasługuje na wyśmianie. Inaczej rzecz miałaby się w obliczu „prawdziwego nieszczęścia”: „Człowiek w środowisku wiejskim nie może rozwiązać wielu problemów, w związku z tym odczuwa potrze-

lub pożaru, zatem niszczenie czy obrażanie figury wydaje się niestosowną, a przez to zabawną dla słuchaczy reakcją. Ponadto w dwóch z trzech omawianych wątków zostaje wyraźnie zasygnalizowane, iż „winnym” jest kto inny, co każe nam wyśmiewać naiwność oszukanego oraz podziwiać pomysłowość oszusta.

Co znamienne, motyw specyficznego stosunku ludności wiejskiej do lokalnych figurek świętych pojawia się również w literaturze pięknej. Mam tu na myśli głównie powieści dwudziestowiecznych autorów, którzy sami posiadają chłopski rodowód. Na tej podstawie możemy założyć, iż w dużej mierze omawiane powyżej postawy i przekonania były im znane, jeśli nie z autopsji, to za sprawą zasłyszanych opowieści. W *Widnokregu* Wiesława Myśliwskiego młody bohater gubi but. Jego rodzina wyrusza na poszukiwania... figury świętego Antoniego, by móc pomodlić się za rychłe odnalezienie drogiego przedmiotu. Na miejscu okazuje się, że rzeźba jest bardzo zniszczona, co budzi pewne wątpliwości odnośnie do sensowności zanoszenia próśb do ewidentnie „niezaradnego” patrona: „Grzeszna myśl mnie naszła, że gdzie taki święty może pomóc nam buta znaleźć, jak nie umiał się od wojny obronić”<sup>30</sup>. Konsternację Pawełka i jego matki pogłębia fakt, iż – po przeczytaniu napisu wyrzeźbionego na cokole figurki – święty Antoni okazuje się być w rzeczywistości świętym Izydorem. Kobieta stara się przekonać syna, iż opiekun pól i oraczy może wszak przekazać ich modlitwę innemu świętemu albo nawet samemu Chrystusowi, oboje jednak szybko tracą nadzieję na boską interwencję. Mo-

---

bę interwencji jakiejś nadnaturalnej siły, która byłaby w stanie to uczynić. W chwilach ciężkich (klęski żywiołowe, tragedie indywidualne) chce się zdać na łaskę czegoś stojącego ponad tym, co ziemskie, odczuwać obecność Boga”. Por. M. Buchowski, dz. cyt., s. 108. Co jeszcze warto odnotowania, potencjał komiczny omawianych tekstów stanowi już sam fakt, iż wizerunkowi świętego przypisuje się pewną aktywność (podkradanie zapasów, polemika z babą na temat jej złego męża) lub tej aktywności odeń wymaga (uregulowanie zapłaty za rzekomo kupione cielę), podczas gdy w konfrontacji człowiek – święty to zwykle ten pierwszy był stroną aktywną (zanoszenie modlitw prośbnych i dziękczynnych, składanie ofiar, „karanie” figurki). Drewniany lub gipsowy święty „miał za zadanie” słuchać i w sobie jedynie znany sposób manipulować rzeczywistością tak, by zadowolić wiernych. Mógł posiadać ludzkie cechy (być srogi i mściwy, zawodny, mieć lepsze i gorsze dni), ale mimo to pozostawał jedynie ziemską projekcją sił wyższych, której raczej nie przypisywano umiejętności jedzenia, mówienia czy podawania monet do ręki. Nie zapominajmy też, iż teksty stanowiące przedmiot mojego zainteresowania pochodzą z końca XIX wieku, kiedy to świadomość religijna chłopstwa była jednak nieco większa niż w wiekach średnich.

<sup>30</sup> W. Myśliwski, *Widnokrug*, Warszawa 2000, s. 420.

tyw rzeźb przedstawiających świętych – tutaj również w kontekście ich twórców – pojawia się także w *Traktacie o łuskaniu fasoli* tegoż autora.

Na uwagę zasługują również utwory Andrzeja Mularczyka, których bohaterowie, chłopi z dziada pradziada, są zmuszeni zmierzyć się z nową rzeczywistością. W powieści *Każdy żyje jak umie* figura świętego Piotra jest obrońcą mieszkańców ogarniętych wojenną zawieruchą Krużewników, czego dowodzi lokalne podanie:

Zadając to pytanie, ksiądz wymownym gestem wskazał na ogromne klucze do królestwa niebieskiego, które gipsowa figura świętego trzymała w prawej ręce, a klucze te były jakby w połowie utracone. A tak naprawdę to zostały odstrzelone, bo kiedy za drugiego bolszewika wszedł do kościoła komisarz, to strzelił do figury z nagana i wtedy kula wytrąciła z ręki świętego połowę ogromnego klucza, odbiła się rykoszetem od ściany kościoła, i wówczas odprysk muru wybił komisarzowi oko. Ksiądz Środka uznał to za zwycięstwo wiary nad bezbożnikiem, który poniósł zasłużoną karę<sup>31</sup>.

Podczas wojennej zawieruchy relacje łączące miejscowe figurki świętych i mieszkańców wsi zostają wystawione na próbę. Chłopi, obawiając się grabieży i zniszczeń, zmuszeni są ukryć swych patronów, co budzi w nich autentyczne dylematy natury religijno-moralnej: „Aż strach pomyśleć, czy oni nam to wybaczą”<sup>32</sup>, „Taż to profanacja, żeby świętą figurę, patrona naszego kościoła, w beczie po peklowanej słoninie trzymać!”<sup>33</sup>. Święty Piotr ma również zapewnić wsparcie duchowe pozostającemu w opustoszałej wsi Chwanowi. Figura zostaje podniesiona do rangi swoistego *axis mundi* dla odjeżdżającej w stronę Ziemi Odzyskanych wiejskiej gromady. Jednocześnie zostaje wpisana w kontekst opozycji „swój” – „obcy” (względnie: *orbis interior* – *orbis exterior*), stając się symbolem nierozzerwalnej wspólnoty obecnie rozpraszających się pobratymców: „W tym świętym Piotrze nadzieja, że jak na mnie pora wyjazdu przyjdzie, to on mi pokaże, gdzie swoich odnaleźć...”<sup>34</sup>.

Była już kilkakrotnie mowa o praktykach mających na celu ukaranie świętych figurek albo zmuszenie ich do posłuszeństwa. Autor *Samych swoich* poszerza tę problematykę o kolejny aspekt, a mianowicie chęć pozbawienia nieprzyjaciela dobroczynnego działania świętych wizerunków:

---

<sup>31</sup> A. Mularczyk, *Każdy żyje jak umie*, Warszawa 2011, s. 334–335.

<sup>32</sup> Tamże, s. 338.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Tamże, s. 367.

Żeby odwrócić łaskę od Pawlaków, Kargul z synem Władysławem obrócili obliczem ku swojemu siedlisku starą figurę świętego Floriana, która miała strzec obie chałupy przed ogniem. Liczyli, że Florian, stojąc tyłem do obejścia Pawlaków, nie uchroni ich domostwa od pierwszego pioruna, który jako kara boża powinien rychło spaść na głowy sąsiadów<sup>35</sup>.

Mimo że mamy tu do czynienia z fikcją literacką, tego typu działania faktycznie mogły zaistnieć. Wszak zarówno rywalizacja o względy świętego, jak i oczywista dialektyka przodu i tyłu (bóstwo skierowane twarzą w stronę tych, którym sprzyja) oraz samo przekonanie o możliwości manipulowania łaskami świętego odsyła nas do wcześniejszych konkluzji.

Na zakończenie warto zastanowić się pokrótce nad genezą takiego sposobu traktowania wizerunków świętych, u podstaw którego leży wiara w to, iż między daną osobą a jej wyobrażeniem można postawić znak równości. Wydaje się, że na wspomniany stan rzeczy ogromny wpływ miała ogólna tendencja do przypisywania postaciom biblijnym – w tym także Jezusowi, Maryi czy wszelkim wcieleniom diabła – cech tożsamyh człowiekowi. Jak poucza lektura legend czy podań wierzeniowych, lud charakteryzowała głęboka wiara w to, iż wyżej wymienione osoby posiadają ludzkie wcielenie, a niekiedy nawet wędrują po wsiach i, najczęściej początkowo nierozpoznawani, nagradzają dobro, karzą zło oraz pouczają niedowiarków. I w tym przypadku ziemski żywot boskich namiestników poświadczają widzialne, a więc niezbywalne, oznaki ich obecności. Istnieje bowiem szereg

wyobrażeń ludowych, podług których Pan Bóg w chłopskim przebraniu odwiedzać ma poszczególne wsie, czynić cuda i wymierzać doraźnie sprawiedliwość. Trwałymi i namacalnymi śladami owych pobytów bożych na ziemskim padole pozostają tzw. „boże stóпки” – odcisnięte w kamieniach znaki stóp Pańskich. Jest ich w Polsce około 40-50, oraz dalszych 100-120 przypisywanych Matce Boskiej, aniołom i poszczególnym świętym. W niejednej też miejscowości, jeszcze pod koniec XIX w., wieśniacy chętnie pokazywali wścibskim ludoznawcom, pod którym drzewem odpoczywała Najświętsza Rodzina, gdzie Jezus przechodził przez rzekę...<sup>36</sup>.

Wobec przekonania o niemal namacalnej bliskości istot przynależących do sfery *sacrum*, trudno się dziwić, że z taką samą „familiarnością” trak-

---

<sup>35</sup> A. Mularczyk, *Sami swoi*, Katowice 1993, s. 37.

<sup>36</sup> L. Stomma, dz. cyt., s. 260–261.

towano obecne w każdej wsi figury świętych, przypisywano im czynienie cudów, jak również wyładowywano na nich złość w chwilach religijnego zwątpienia. Ponadto w przypadku Chrystusa czy Maryi możemy mówić o celowym zstępowaniu na ziemię i przybieraniu ludzkiego oblicza stosownie do okoliczności, natomiast święty rodził się i umierał wśród zwykłych śmiertelników, co dodatkowo czyniło z niego człowieka o określonej fizjonomii<sup>37</sup>, konkretnych cechach charakteru i umiejętnościach, które z czasem zaczęto przypisywać jego wizerunkom.

Co jeszcze bardziej istotne: „Kulty świętych, które podlegały stosunkowo niewielkim rygorom i kontroli ze strony Kościoła, daleko mniejszym niż miało to miejsce w przypadku kultu Boga Ojca i Chrystusa, łatwo poddawały się wpływowi zewnętrznym, pozachrześcijańskim wyobrażeniom i wierzeniom przechowywanym wśród wiernych”<sup>38</sup>. Warto także podkreślić, że wyobrażenia ludowa czyniła świętych przede wszystkim pośrednikami między wiernymi a Stwórcą i taką też – według reprezentantów społeczności tradycyjnej – funkcję pełnili w łańcuchu feudalnej hierarchii bytów ziemskich i niebieskich. W opinii chłopstwa lokalny patron odgrywał rolę *stricte* utylitarną, będąc mniej lub bardziej uległym pomocnikiem i opiekunem swych podopiecznych, co odzwierciedla roszczeniowy ton próśb doń kierowanych. Natomiast fakt, iż był wykonany z gipsu czy drewna, czynił go w oczach wiernych bezgranicznie cierpliwym, majestatycznym, tajemniczym i długowiecznym, czyli po prostu świętym.

## Bibliografia

### Literatura podmiotu:

- Mularczyk Andrzej, *Każdy żyje jak umie*, Warszawa 2011.  
Mularczyk Andrzej, *Sami swoi*, Katowice 1993.  
Myśliwski Wiesław, *Traktat o łuskaniu fasoli*, Kraków 2006.  
Myśliwski Wiesław, *Widnokrąg*, Warszawa 2000.

### Literatura przedmiotu:

- Baranowski Bohdan, *Kultura ludowa XVII i XVIII w. na ziemiach Polski Środkowej*, Łódź 1971.

---

<sup>37</sup> Tak wyraźnie akcentowana „cielesność” świętych mogła być również związana z ludowym przekonaniem, że po śmierci ich ciało nie ulega rozkładowi, pozostaje w trumnie rumiane i nienaruszone.

<sup>38</sup> S. Bylina, *Religijność późnego średniowiecza...*, s. 119.

- Buchowski Michał, *Model religijności ludowej – próba konstrukcji*, „Lud” 1979, t. 63.
- Bylina Stanisław, *Drogi – granice – most. Studia o przestrzeni publicznej i sakralnej w średniowieczu*, Warszawa 2012.
- Bylina Stanisław, *Religijność późnego średniowiecza. Chrześcijaństwo a kultura tradycyjna w Europie środkowo-wschodniej w XIV–XV w.*, Warszawa 2009.
- Cassirer Ernst, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 1977.
- Perfecka Ewa, *Święci i grzesznicy. Bohater jako jeden z wyznaczników gatunkowych legendy ludowej*, [w:] *Genologia literatury ludowej. Studia folklorystyczne*, red. A. Miancki, V. Wróblewska, Toruń 2002.
- Frazer James George, *Złota gałąź*, przeł. H. Krzeczowski, Warszawa 1965.
- Huizinga Johan, *Jesień średniowiecza*, t. 1, przeł. T. Brzostowski, Warszawa 1967.
- Kotula Franciszek, *U źródle*, Rzeszów 1983.
- Kroh Antoni, *Sklep Potrzeb Kulturalnych*, Warszawa 1999.
- Krzyżanowski Julian, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. 2, Wrocław 1963.
- Stomma Ludwik, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*, Łódź 2002.

### Streszczenie

Artykuł ukazuje specyficzny stosunek warstw chłopskich do wizerunków osób świętych. Do XX wieku religijność ludowa była religijnością niemal politeistyczną, o czym świadczy duża popularność licznych świętych i patronów, również tych lokalnych. Tekst traktuje o różnego rodzaju kościelnych figurkach, rzeźbach, kapliczkach i przydrożnych pomnikach, przedstawiających lokalnych patronów. Religijność typu ludowego opierała się na potrzebie sensualnego kontaktu z *sacrum*, a wyobrażenie świętej postaci dawało chłopom, których cechowało myślenie konkretne i praktyczne, możliwość zobaczenia, dotknięcia, a nawet „porozmawiania” z przedstawicielem Boga. Reprezentant kultury ludowej utożsamiał wizerunek świętego z nim samym, przypisywał mu cechy nie tylko boskie, ale i – a raczej przede wszystkim – ludzkie. Do figurek nie tylko się modlono, ale również składano im ofiary, a w skrajnych przypadkach mszczono się na nich za klęski żywiołowe lub stosowano szantaż. Wierzono, że figura nie tylko wysłucha prośb, ale może też na nie odpowiedzieć, bywa również złośliwa lub przyjazna, jest zdolna odczuwać ból i gniewać się. Wizerunki świętych poddawano także zabiegom magicznym, by „wymóc” na nich określone postępowanie. Rozważania odnoszą się zasadniczo do terenów Polski (ustalenia etnograficzne, teksty folkloru i literatura nurtu chłopskiego), ale tego rodzaju praktyki były obecne w różnych kulturach i w różnych krajach. To wszystko daje pewne wyobrażenie o religijności ludowej, która łączyła chrześcijaństwo z wierzeniami pogańskimi, a wiarę w Boga z magią i zabobonem.

**Słowa kluczowe**

**w języku polskim:** figury religijne, wizerunki świętych, religijność ludowa, chrześcijaństwo, chłopstwo

**w języku angielskim:** ecclesial statuettes, images of a saints, folk religiousness, christianity, peasantry