

BYĆ „NIEPOWOŁANYM ODBIORCĄ”...

JOLANTA ŁUGOWSKA

Rozprawę Piotra Kowalskiego *Prośba do Pana Boga. Rzecz o gestach wotywnych* – publikację ważną dla współczesnej folklorystyki i antropologii kultury – otwiera charakterystyczne wyznanie autora: „Początek przedstawianej Czytelnikowi książki leży w akcie wścibstwa, które – przy odrobinie dobrej woli – nazwać można naukową ciekawością” (Kowalski 1994, 5). Przytoczona pozornie zaskakująca deklaracja odnosi się do niejednej zapewne w praktyce etnologa i antropologa sytuacji, gdy badacz, mówiąc obrazowo, zatrzymuje się w trakcie przemierzania własnej drogi po to, by skierować uwagę na jakiś (pojedynczy) przedmiot, który przykuł właśnie jego szczególną uwagę: może być to zarówno tekst w rozumieniu lingwistycznym, jak i „tekst zachowania” – konkretne zdarzenie „zanurzone” we właściwym dla siebie kontekście, nacechowane znaczeniami nie do końca dla „postronnego obserwatora” oczywistymi¹. Przedmiotem takiej właśnie obserwacji autora wspomnianej monografii okazała się więc wyłożona przed ołtarzem Matki Boskiej Opolskiej w katedrze Św. Krzyża w Opolu okazałych rozmiarów księga zawierająca różnego rodzaju wpisy wiernych odwiedzających świątynię – inskrypcje odnoszące się do poważnych, wielkich i tragicznych, a niekiedy wręcz odwrotnie: śmiesznych i przez swą małostkowość jak gdyby niestosownych spraw codziennego życia, z jakimi ich twórcy zwracali się do „najwyższej instancji”. Ta niezwykle mozaiką zadziwiająca różnorodnością składających się na nią pojedynczych „aktów strzelistych”

JOLANTA ŁUGOWSKA – filolog, profesor zwyczajny w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego. E-mail: jola.lugowska@op.pl

¹ Poczynaniom badawczym Kowalskiego zdaje się towarzyszyć przekonanie sformułowane przez Wojciecha J. Bursztę, że celem etnologii jest „odsłonięcie niejawnej strony oczywistych czynności dziejących się wokół nas” (Burszta 1992, 4).

oraz konkretnych a zarazem powtarzalnych – wynikających bowiem wprost z uniwersalnych sytuacji egzystencjalnych – próśb związanych z życiową praxis osób wpisujących się do księgi sprawiła, że, jak zapewnia Kowalski, „trudno [mu] było wstrzymać się od zajrzenia do (...) zapisanych arkuszy” (Kowalski 1994, 5). W konsekwencji tego pierwszego poznawczego impulsu powstały dwie książki poświęcone analizie i interpretacji kulturowych i antropologicznych sensów zjawiska wpisywania się przez wiernych do kościelnych ksiąg intencyjnych, będących zdaniem badacza „funkcjonalną kontynuacją ofiar wotywnych” (Kowalski 1993, 21), przechowywanych i wykładanych w świątyniach, a osobliwie w miejscach stanowiących cele często odbywanych pielgrzymek – indywidualnych i zbiorowych. Obie – napisane w przybliżonym czasie, opublikowane w latach 1993 i 1994 – odsłaniają jednak nieco inne poziomy znaczeń badanego zjawiska, sytuując je wobec porządku historii – tak przede wszystkim w *Prośbie do Pana Boga...* bądź w perspektywie komparatystycznej z uwzględnieniem, jako specyficznego układu odniesienia, umieszczanego w przestrzeni współczesnego miasta dziecięcego graffiti – *Samotność i wspólnota...*

Przebieg lektury wpisów – zarówno tych najnowszych, jak i archiwalnych – oraz zapoznanie się z towarzyszącymi im zachowaniami i gestami tworzącymi szczególną, przewidzianą dla właściwego ich użytkownika, uporządkowaną strukturę czynności, zwaną przez fenomenologów religii sakrosferą, musiał przy tym niejako przyjąć formę szczególnego rodzaju konfrontacji między reprezentowaną przez badacza „racjonalizującą ciekawością” uzasadnioną przewidywaną „obiektywną” wartością badanego przedmiotu jako społecznego i psychologicznego dokumentu², nieodłączną od poznawczego dystansu wobec analizowanego fenomenu a poczuciem „oczywistości religijnego stylu bycia” charakterystycznego dla „obiektywu” obserwacji. Wytwarzające się w ten sposób napięcie stale towarzyszy naukowej narracji rozwijanej na kartach interesującego nas studium, wyrażając się w sposób najbardziej chyba spektakularny w używanych w rozprawie „autotematycznych” określeniach wiążących się z perspektywą i punktem widzenia badacza pełniącego zarazem funkcję niespecyficznego odbiorcy wspomnianego rodzaju dokumentów. Odnajdziemy wśród nich takie określenia, jak: czytelnik „niepowołany” (Kowalski 1994, 210), „nieswoisty” (Kowalski

² Por. „Przyglądanie się ‘cudzym’ miejscom świętym zawiera w sobie choćby okruczeństwo widzenia świata, jaki jawi się w ‘mistycznym sposobie bycia’. Być może ważna jest także szczególna, racjonalizująca ciekawość – wota odnajdywane w sanktuariach mają wszakże wartość dokumentacyjną – ilustrują przecież skuteczność próśb zanoszonych do patrona sanktuarium i pełne nadziei przekonanie o tym, iż nigdy sprawa nie jest na tyle definitywnie rozstrzygnięta, żeby nie można było się zwrócić do instancji najwyższej i ubłagać jej odroczenia” (Kowalski 1994, 132).

1993, 56), a nawet „niewłaściwy”. Paradoksalnie jednak owa „niewłaściwość” skojarzona z odbiorcą wtórnym, zewnętrznym, „nieprzewidywanym” niejako w realiach pierwotnej sytuacji komunikacyjnej eksponowana jest przez badacza jako warunek, a przynajmniej jedna z najważniejszych poświadczających okoliczności towarzyszących pogłębionemu i wieloaspektowemu odczytaniu tych szczególnych tekstów kultury religijnej. „Lektura Księgi, gdy było się jej niewłaściwym czytelnikiem, skłoniła do poszukiwania znaczeń gestów wotywnych, które od wieków opowiadają tę samą historię ludzkich niepokojów, strachu i potrzeby bezpieczeństwa. Kapliczki, krzyże pokutne, figury, wpisane w otaczający nas krajobraz, opowiadają o lękach i nadziei, jaką buduje się w dążeniu do *sacrum*” (Kowalski 1994, 5–6).

Poczucie podkreślanej przez Kowalskiego „nieswoistości”, czy wręcz, by użyć raz jeszcze określenia tego badacza – wścibstwa, stanowiące ważny składnik warsztatowej samowiedzy uczonego, ma wiele przyczyn, zarówno obiektywnych, formułowanych *explicite*, jak i tych bardziej może subiektywnych, wymagających od czytelnika rozprawy swoistej rekonstrukcji, wyłaniających się stopniowo, choć czasem nie do końca, w toku lektury. Do najbardziej „oczywistych” należy niewątpliwie fakt przynależności przedmiotu zainteresowania uczonego, przynajmniej ze względów formalnych, do strefy swoistych egodokumentów³, tu przyjmujących postać *sui generis* korespondencji łączącej przedstawicieli ludzkiej ekumeny ze sferą *sacrum*. Przechowywane w opolskiej katedrze inskrypcje, które zaintrygowały uczonego, to przecież „listy do Matki Boskiej”, komunikaty utrzymane w konwencji epistolarnej (charakterystyczna rama tekstu, formuły adresatywne, informacje identyfikujące autora), tradycyjnie związane ze sferą prywatności i kojarzone z pojmowaną w kategoriach formalnoprawnych „tajemnicą korespondencji”. Stąd też, jak stwierdza autor, już sam fakt posłużenia się przez wpisującego się do Księgi poetyką listu „narzuca niepowołanemu odbiorcy poczucie niestosowności wtargnięcia do obszaru zastrzeżonego” (Kowalski 1994, 210), zaś apostroficzny patos i nierzadko przejmujący sposób prezentacji egzystencjalnych dramatów „przypomina o niestosowności podglądania, czytania intymnego wyznania odgraniczzonego przez sygnały konwencji epistolarnej” (Kowalski 1994, 211). Ten dość oczywisty, zrozumiały dla „niepowołanego” uczestnika opisanej sytuacji komunikacyjnej, starającego się o zachowanie stosownej – społecznej i kulturowej – etykiety, wymóg zachowania w trakcie swoistej „obserwacji uczestniczącej” elementarnej

³ Pojęcia tego używam dla określenia wszelkich dokumentów będących „rezultatem przedstawienia osobistego świadectwa na temat siebie i innych osób oraz wydarzeń” (Kultura wsi w egodokumentach, 2016, Wstęp, 7).

dyskrecji, oznaczającej co najmniej nieingerowanie w sferę prywatności „właściwych” *dramatis personae*, dopomina się jednak w interesującym nas kontekście o niezbędne dopowiedzenia. Mamy tu bowiem do czynienia z korespondencją szczególnego rodzaju, o czym decyduje zarówno sposób postrzegania adresata – jest nim postać należąca do sfery *sacrum* – jak i charakterystyczny dla tego typu „komunikacji” status nadawcy, określony najczęściej – bez podawania personaliów – w kategoriach relacji z niezwykłym, transcendentnym „odbiorcą”, co najpełniej wyraża się w zamykających epistołę podpisach: „wierny”, „wyznawca”, „pokorna służebnica”, „najniższy sługa”, często też „córka” lub „syn”. Sugerują one, że nadawca – niezależnie od intymnych, egzystencjalnych treści zawartych w liście – pełni funkcję *sui generis* reprezentanta rzeszy wiernych (należąc do „dzieci”, „wyznawców”, staje się przecież „jednym z wielu”), wyrażając powszechnie odczuwane, a przez to zrozumiałe także i dla ewentualnych „postronnych” czytelników epistoły obawy, emocje i oczekiwania. Ten typ językowych komunikatów, formalnie nawiązujący do spetryfikowanych wzorców zwykłej epistolografii, pod względem funkcjonalnym zdaje się przy tym zbliżać do wzorca swego rodzaju „listów otwartych”, przełamujących, a w każdym razie znacząco osłabiających, formułę intymności związaną przede wszystkim z pojedynczym zdarzeniem komunikacyjnym – prywatną korespondencją. Z tego też powodu ten typ dokumentów może budzić zaciekawienie także tzw. zwykłego czytelnika, nie tylko profesjonalisty. Nie jest to jednak jedyna możliwa motywacja: niezależnie od zrozumiałości i „oczywistości” treści listów kierowanych do Matki Boskiej czy do popularnych świętych, intrygujący, czasem odczuwany przez „zewnątrznego” obserwatora jako ekscentryczny pozostaje przecież sam sposób komunikowania się z Absolutem przy wyzyskaniu zwykłych, banalnych form, „normalnie” służących budowaniu relacji między ludźmi w sytuacji ich fizycznego rozdzielania. O szczególnego rodzaju czytelnicznych walorach tekstów wpisywanych do ksiąg intencyjnych mogą także decydować inne jeszcze względy: swoista kulturowa „egzotyka” środowiska, z którego pochodzą autorzy listów, ich językowa kompetencja obfitująca w zaskakujące formy ekspresji i nieoczekiwane użycie komunikacyjnych stereotypów, czasem istotne mogą się okazać literackie wartości przekazów, sprawiające, że nie przestając intrygować, mogą one także wzruszać, a nawet bawić, czego dowodem wydaje się niewątpliwy czytelniczy sukces listów powstałych w środowisku dzieci i nastolatków⁴. Warto w tym miejscu przypomnieć, że przed ukazaniem się na rynku wydawniczym rozpraw Piotra Kowal-

⁴ Przykładem „potocznej” recepcji *Listów dzieci do Pana Boga* wydaje się internetowy wpis: „Dzieci swą naiwnością i szczerością, potrafią nas dorosłych nieźle rozweselić”.

skiego *Samotność i wspólnota...* (1993) oraz *Prośba do Pana Boga...* (1994) polski czytelnik mógł zapoznać się z dwoma słynnymi zbiorami listów dzieci amerykańskich skierowanymi do Pana Boga (Marchall, Hample 1978; Heller 1992), rekomendowanymi polskiemu odbiorcy między innymi przez księdza Jana Twardowskiego⁵. W roku ukazania się drugiej z wymienionych książek Kowalskiego opublikowany został też godny uwagi, w pewnym sensie inspirowany wspomnianymi dokonaniem amerykańskiej „epistolografii”, choć jak się zdaje, pod względem podjętej tematyki znacznie od nich bogatszy i bardziej zróżnicowany⁶, tom *Listy polskich dzieci do Pana Boga* (Zgółkowa 1994), zawierający blisko czterysta tekstów napisanych przez uczniów szkół podstawowych i średnich. Halina Zgółkowa, redaktorka tego tomu, przypominając okoliczności powstania zbioru (zgodnie z pierwotnymi zamierzeniami inicjatorów akcji pisania przez młodych Polaków własnych listów do Pana Boga nie był on przeznaczony do publikacji), łączy zastosowane w nim wzorce epistolarne z częstą wśród młodych autorów praktyką pisania listów do słynnych i w opinii młodocianych autorów dysponujących wręcz nieograniczoną mocą postaci, czego dobrym przykładem wydaje się długa i niezwykle interesująca tradycja dziecięcej korespondencji ze świętym Mikołajem. Badaczka zauważa jednak, że bywały one (i są!) adresowane również do popularnych, znanych z pierwszych stron gazet, „wielkich tego świata” – a więc na przykład do Pana Prezydenta czy do idola młodych – Jerzego Owsiaka (Zgółkowa 1994), a dyktowane wiarą w możliwość skutecznego interweniowania przez te – postrzegane jako niezwykle – postaci w porządek indywidualnych ludzkich losów i możliwość spełniania przez nie różnego rodzaju życzeń wyrażanych w dziecięcych listach. W kontekście zarysowanej wcześniej problematyki wzorców epistolarnych zastosowanych w analizowanych przez Kowalskiego wpisach wiernych do ksiąg intencyjnych warto odnotować także znamiennej refleksję Zgółkowej odnoszącą się do (możliwego) naruszenia sfery prywatności młodocianych autorów listów. Przynosi ona równocześnie wyjaśnienie rzeczywistych intencji, jakimi kierował się wydawca powierzonych sobie tak osobistych tekstów.

⁵ Por. „*Listy dzieci do Pana Boga* pozwalają się uśmiechać tak, jak pogodna polska kolęda (...) Przypominają nam, że chociaż rośnie nam garb lat, jesteśmy dziećmi Bożymi. Odsłaniają przy tym wdzięk pobożności, urok dziecięcego serca stale ufne i zdziwionego tajemnicami Boga, z którymi spotykamy się na co dzień...” (Heller 1992, nlb).

⁶ W jednym z dwu wstępów do tego tomu zatytułowanym „Tylko dla dorosłych” Tadeusz Zgółka stwierdza: „Polskim autorom listów do Pana Boga daleko do bez troskich amerykańskich rówieśników. Wręcz odwrotnie: uderza wielka liczba listów pisanych przez dzieci zestresowane, załężnione, może nawet znerwicowane” (Zgółka 1994, 13).

W pewnym sensie zdradziłam tajemnicę korespondencji. Pocieszam się jednak, że nie ja pierwsza. Chciałam wszakże pokazać wasze pokoleniowe oblicze zarówno wam, jak i dorosłym. To, z czym każdy z was chciałby się zwrócić do Pana Boga, wydaje się sprawą całkiem prywatną, wręcz intymną. Prywatną – nie znaczy jednak niepowtarzalną, całkowicie oryginalną. Okazuje się, że wiele prób, kłopotów i lęków jest wspólnych, powtarzalnych. Może więc warto, abyście sami uświadomili sobie to, co dokucza wielu pośród Was (Zgółkowa 1994, 7).

Pozostawiając na marginesie wyeksponowany przez Zgółkową „pragmatyczny” aspekt zgromadzonej przez nią korespondencji, zakładający możliwość wykorzystanie jej w *sui generis* pedagogice społecznej, w przytoczonej wypowiedzi dostrzec jednak warto obecność szerszej refleksji, którą często przez Kowalskiego cytowany socjolog i „antropolog potoczności” Włodzimierz Pawluczuk wyraża przy użyciu słowa „zgryzota”, dzieląc rozważane przez siebie ludzkie zgryzoty na „[te] wyłącznie moje, a którymi chcę się podzielić z bliskimi oraz zgryzoty powszechne (...) zgryzoty egzystencjalne i pospolite” (Pawluczuk 1994, 197). I właśnie ów uniwersalny zakres problemów i powszechny wymiar tematów najczęściej podejmowanych w różnego rodzaju językowych komunikatach wiążących się z ludzką codziennością zdaje się decydować o możliwości swoistego wzięcia w nawias „każdorazowości” pojedynczego aktu zanoszenia prośby do Pana Boga, a dokonuje się to przez podporządkowanie indywidualnych zdarzeń ogólniejszemu przesłaniu towarzyszącemu od zawsze człowieczym próbom nawiązania kontaktu z transcendencją, pomniejszając tym samym (choć nie do końca likwidując) odnotowane wcześniej dylematy badacza wiążące się z naruszeniem przez niego sfery prywatności konkretnych (aktualnych) nadawców.

Deklarowana przez uczonego świadomość bycia „niepowołanym odbiorcą” wiąże się jednak przede wszystkim z niezbędnym we wszelkich poczynaniach o charakterze badawczym zachowaniem poznawczego dystansu wobec przedmiotu rozpoznania i interpretacji, z potrzebą usytuowania się przez obserwatora „obok” przedmiotu obserwacji, co w praktyce oznacza wybór określonej formy towarzyszenia „obserwowanemu” w sposób życzliwy i dyskretny, lecz z zachowaniem pełnej intelektualnej (i zapewne emocjonalnej) niezależności. Odnosi się to oczywiście zarówno do prowadzonych badań terenowych i spontanicznie podejmowanych przez badacza środowiskowych obserwacji, jak i do doboru oraz sposobu posługiwania się przez niego źródłami i różnego rodzaju kulturową dokumentacją. W przypadku rozprawy *Prośba do Pana Boga. Rzecz o gestach wotywnych* realizacja założonych celów badawczych oznaczała konieczność podjęcia przez autora rozległych studiów o charakterze antropologicznym i kulturoznawczym, umożliwiających przekonywające skonstruowanie kontekstów

i swoistych układów odniesienia, odsłonięcie antecedensów, prześledzenie mechanizmów historycznych przemian badanego fenomenu. Niezbędna okazała się tu także staranna obróbka narzędzi badawczych mająca na celu przystosowanie warsztatu filologa i folklorysty do analizy źródeł, w których tekst werbalny okazuje się tylko jedną z form ekspresji ich głębokiego antropologicznego sensu. W studium *Samotność i wspólnota. Inskrypcje w przestrzeniach współczesnego życia* akcent pada przede wszystkim na współczesność, na obserwację ludzkich zachowań, których cel stanowi nadanie sensu otaczającemu światu, potwierdzenie „faktu waloryzowania, dzielenia przestrzeni na różne rzeczywistości” (Kowalski 1993, 132). W polu obserwacji badacza pojawiają się więc – poza wspomnianymi wcześniej wpisami do ksiąg intencyjnych – także dziecięce graffiti zawłaszczające miejską przestrzeń „niczyją” (Kowalski 1993, 133), wpisy sztambuchowe⁷, a także innego jeszcze rodzaju inskrypcje, umieszczane na przykład przez młodzież w górskich schroniskach podczas wakacyjnych wędrowek.

Choć tak wiele je różni, że samo ich zestawienie zdaje się być nietaktowne, a może nawet – przynajmniej dla niektórych – bluźniercze, to jednak zawarte są w nich te same egzystencjalne potrzeby – istnienia w świecie, który posiada sens i w który koniecznie trzeba wpisać siebie. Więcej nawet – i jedne, i drugie wykonywane bywają dziecięcą ręką – co potwierdza podobieństwo potrzeb realizujących się w tak różnych postaciach (Kowalski 1993, 133).

We współczesnych tekstach kultury (w tym religijnej) łączą się więc ze sobą i przeplatają różnorodne wątki i intencje. Współcześnie realizowane „gesty afirmacji własnego istnienia” (Kowalski 1993, 6) i związane z nimi zwyczaje zaznaczania własnej obecności w miejscu kultu religijnego, zwłaszcza w zestawieniu z formami, opisanego przez Kowalskiego, zawłaszczania przestrzeni należącej do porządku *profanum*, w sferze „niejawnej” wyrażać zatem mogą „próżność podpisania się w miejscu szczególnym” – uczucie harmonijnie łączące się „z potrzebami manifestowania przynależności do wspólnoty tych, którzy cenią świętość nawiedzanego miejsca” (Kowalski 1993, 65). Ta konstatacja badacza wydaje się szczególnie interesująca, a zarazem inspirująca, skłania bowiem między innymi do bliższego przyjrzenia się na przykład dzisiejszym zwyczajom sporządzania osobistej fotograficznej dokumentacji związanej ze zwiedzaniem słynnych miejsc kultu religijnego. Bardzo często więc na tego rodzaju zdjęciach

⁷ Interesującym przykładem nakładania się na siebie w konkretnym akcie komunikacyjnym tradycji wotywniej oraz najzupełniej „świeckiej” formy ekspresji może być posłużenie się przez jedną z autorek inskrypcji wpisanej do księgi intencyjnej konwencją sztambuchową: „Na pamiątkę Maryi wpisała się M(...) Iwona” (Kowalski 1993, 65).

obok obiektu fotografowanego (obrazu, figury, ołtarza) pojawia się postać samego turysty (pielgrzyma) nierzadko wyeksponowana na pierwszym planie, przekazując w ten sposób czytelny komunikat: „I ja tu byłem!”, co zdaje się zarazem potwierdzać tendencję do charakterystycznej laicyzacji zachowań lokujących się w tradycyjnie mediacyjnej przestrzeni świątyni. Tak pomyślane rozprawy Piotra Kowalskiego przynoszą więc w istocie dwa komplementarne ujęcia badanego fenomenu, sytuując go – z jednej strony – w tradycji, z drugiej zaś – w skomplikowanym obrazie współczesnej kultury.

Poczynaniom badawczym Kowalskiego (co potwierdza przede wszystkim lektura *Prośby do Pana Boga...*) towarzyszy jednak przede wszystkim pamięć o swoistym historycznym współczynniku badanych zjawisk, zainteresowanie ich (hipotetyczną) genezą, miejscem na osi czasu. Nieprzypadkowo więc erudycyjna narracja o gestach wotywnych i ich miejscu w dziejach ludzkości zainspirowana – przypomnijmy – obserwacją zdarzeń współczesnych badaczowi (początek lat dziewięćdziesiątych XX wieku) rozpoczyna się od przywołania za starożytnym historykiem Pliniuszem obrazu świątyni poświęconej Eskulapowi, gdzie ofiarnicy, szczęśliwie uzdrowieni z różnych chorób, zwykli byli umieszczać napisy będące w gruncie rzeczy powiadomieniami o cudownych uleczeniach. Zdaniem autora rozprawy można je zinterpretować jako „potwierdzenie cudownego zdarzenia, które przypisać można pośrednictwu czy udziałowi bóstwa” (Kowalski 1994, 7). Przywołany obraz, potwierdzając „odwieczność” (a w każdym razie przedchrześcijańską genezę) fenomenu ludzkiej korespondencji z Istotą z planu transcendentnego, stanowi też dogodny dla badacza punkt wyjścia do szerszej refleksji na temat miejsca, w którym inicjowany jest tego rodzaju kontakt.

Miejsce składania prośby musi być szczególne: idzie nie tylko o to, by błaganie mogło dotrzeć do adresata. Mediacyjność jest oczywistym warunkiem wszelkiego kontaktu z bóstwem. Idzie też i o to, żeby błagalnik sam znajdował się w szczególnej aurze *hortus conclusus* (...). W ten sposób ludzkie zgryzoty, cała różnorodność, przypadkowość i sprzeczność człowieczego losu, gdy znajdują się w świętej ciszy *sacrum*, muszą nabrać odświętnej, rytualnej powagi (Kowalski 1994, 85).

Warunki takie stwarzały miejsca naznaczone hierofanią, wyodrębnione z przestrzeni „świeckiej” w sposób niekonwencjonalny i kojarzone przez nawiedzających je wiernych z cudownymi zdarzeniami, objawieniami, swoistym dotknięciem strefy *profanum* przez świętość⁸. Były to więc – stanowiące cel zorganizowanych bądź podejmowanych indywidualnie pielgrzymek – sanktuaria

⁸ Por. „Wszelki święty obszar implikuje hierofanię, wdarcie się *sacrum*, co w rezultacie

ze słynącymi cudami ikonami, a także skromne, niekiedy oddalone od głównych traktów, upamiętniające niezwykle zdarzenia kapliczki – tradycyjne miejsca wspólnych modlitw, gromadzące przede wszystkim mieszkańców okolicznych wsi. Ośrodki kultu religijnego o wielowiekowej niekiedy tradycji (Jasna Góra, Kalwaria Zebrzydowska, Kalwaria Pałacowska) wykształciły też określone wzorce zachowań obowiązujące pielgrzymów, stanowiące podstawę, na której opiera się do dziś obowiązująca pątnicza etykieta. Jednym z jej najważniejszych składników była zawsze swoista procedura zanoszenia prośb i podziękowań za otrzymane łaski, związana od początku ze zwyczajem pozostawiania w świątyni ofiary, będącej – co podkreśla Kowalski – swoistym materialnym przedstawieniem prośby. Mogła być nim „woskowa figurka, kuty w żelazie przedmiot, kosztowny, symboliczny ekwiwalent źródła cierpienia” (Kowalski 1994, 137). Z rytuałem tym wiąże autor monografii, za innymi badaczami, swoistą dbałość o aspekt praktyczny przedsięwzięcia. U podstaw praktyk wotywnych odnajduje tedy szczególnego rodzaju przejaw działania zasady „do, ut des – daję, aby otrzymać” (Kowalski 1994, 137), co w istocie decyduje o przekształceniu aktu „jednostronnego” w obustronne zobowiązanie do wzajemnej wymiany darów. Powołując się na badania Antona Guriewicza odnoszące się do kultury średnio-wiecznej, stwierdza więc: „Zadziergnięta więź narzuca obowiązki wykonania gestu »spłaty«, zrównoważenia niesymetrycznej sytuacji, jaka ustanowiona została przez fakt przyjęcia ofiary” (Kowalski 1994, 136). Świadomość istnienia tej więzi naznacza praktyki wotywne znamieniem szczególnie pojętego utylitarizmu, nabierającego zdaniem Kowalskiego wyjątkowej tonacji wówczas, gdy „lęk i poczucie beznadziejności przewyższały »zwyczajne« dolegliwości i zgryzoty codzienności” (Kowalski 1994, 137). Ta na wskroś ludzka potrzeba „dogadania się” z Bogiem, swoistego negocjowania warunków zawieranej umowy, ujawnia się, co podkreśla autor *Olimpu parterowego*, zwłaszcza w sytuacji zagrożeń wyjątkowych, powszechnych, wiążących się w świadomości wotanta z poczuciem własnej winy za zaistniałą sytuację. „Kiedy kataklizmów, chorób, a zwłaszcza bezlitosnej zarazy doświadcza się jako kary, jako dopustu zagniewanego Boga czy świętego, to jasne jest, że tym intensywniej trzeba zabiegać o zawarcie najkorzystniejszego kontraktu” (Kowalski 1994, 137). Przy prezentacji tego trudnego, a nawet w jakimś sensie kontrowersyjnego zagadnienia dostrzega jednak badacz całą jego złożoność. Stara się przeto unikać łatwych uproszczeń, polegających na przykład na bezpośrednim przenoszeniu wzorców codziennych zachowań w sferę *sacrum* i zbyt pośpiesznych generalizacji,

wyodrębnia dane terytorium z otaczającego je środowiska kosmicznego i czyni je jakościowo różnym” (Eliade 1970, 65).

pomijających zagadnienie kulturowo ukształtowanych wzorców zachowań o funkcji swoście mediacyjnej: „Prośba do Pana Boga wymaga negocjacji: ich przebieg wynika z modelu religijności – czasem mogą one być trywialne i, w sposób nie budzący wątpliwości – interesowne. Osiągają też pełen subtelności poziom intymnej rozmowy” (Kowalski 1994, 182). Godne podkreślenia wydaje się też, że wspomniana potrzeba ustalenia warunków porozumienia z Absolutem aktualizuje się w sposób szczególny w kulturowym paradygmacie, określanym mianem mistycznego sposobu życia, opartego na przeświadczeniu, że „wszelkie działania ludzkie przepełnione są sacrum w postaci teofanicznej” (Pawluczuk 1990, 21), w ramach którego modlitwa, przyjmując kulturowo określoną formę, wykraczającą poza doświadczenie, ekspresję i praktykę czysto prywatną staje się – jak powiada Pawluczuk – w odniesieniu do członków określonej zbiorowości – „zasadniczym sposobem bycia” (Pawluczuk 1990, 93).

Antropologiczna opowieść Piotra Kowalskiego, zainspirowana spotkaniem z księgą wypełnioną prośbami i podziękowaniami wiernych, wyłożoną w opolskim kościele, okazuje się więc w istocie skomplikowanym, wielowątkowym studium, w którym można wyodrębnić pojedyncze narracje: uzupełniające się nawzajem, przebiegające równolegle, a czasem krzyżujące się. W strukturze rozprawy można więc dostrzec podobieństwo do zaplanowanego przez badacza przed laty – z myślą o cyklu monografii zbiorowych poświęconych człowiekowi i kulturze – modelu „kobierca” (*Stromata*)⁹, utkanego z wielobarwnych nitek, których splot odsłania „wielką wspaniałą kompozycję o trudnym niekiedy do odnalezienia wzorze” – jak czytamy w umieszczonej na okładce odredakcyjnej notce zawierającej informacje dotyczące charakteru zaplanowanego cyklu. W krótkim szkicu otwierającym tom I cyklu *Bestie, żywy inwentarz i bracia mniejsi...* Kowalski napisał: „Istnieje swoiste imaginarium kultury, z którego, chcąc nie chcąc, korzystają kolejne pokolenia, żyjące czasem w dramatycznie różnych światach. Istnieją zasoby egzystencjalnych doświadczeń, które się powtarzają bo jesteśmy ludźmi, bo mamy podobne potrzeby, bo żyjemy w porównywalnych środowiskach, a Ziemia jest naszą ojczyzną...” (Kowalski 2007, 8). Te różne przeplatające się narracje obecne w *Prośbie do Pana Boga* poświęcone są więc różnym stylom i modelom ludzkich zachowań, typom religijności i mirakularnej wrażliwości, ukształtowanym na ich podstawie zasadom swoistej komunikacji wotywniej, a także: sanktuarium, pielgrzymkom i pątnikom, potrzebie cudu, egzystencjalnym zgryzotom i wciąż podejmowanym przez człowieka próbom nadania sensu i przywrócenia harmonii światu własnej

⁹ Pierwszy tom planowanego cyklu ukazał się w 2007 roku pod tytułem *Bestie, żywy inwentarz i bracia mniejsi. Motywy zwierzęce w mitologiach, sztuce i życiu codziennym*.

codzienności. Oddzielny wątek refleksji poświęca badacz swoistym napięciom powstającymi niejako na granicy między tradycyjnym modelem pobożności ludowej, z jej rytualizmem i poczuciem wspólnoty, wyrażającej się między innymi w swoistej ostentacji zanoszenia formułowanych w sposób otwarty prośb i podziękowań przed oblicze Boga a nowszym nurtem religijności – *devotio moderna*, akcentującym „potrzebę modlitwy, intymności kontaktu z *sacrum*” (Kowalski 1994, 192). Ten drugi model stwarza, co podkreśla uczony, korzystniejsze warunki do zachowania indywidualności i swego rodzaju niepowtarzalności wolanta. W nim właśnie – niezależnie od charakteru użytych wotów – konwencjonalnych, zazwyczaj nabywanych w sklepie z dewocjonaliami, operujących powszechnie rozpoznawalną religijną symboliką, czy prywatnych, o czytelnych tylko dla ofiarodawcy wartościach emocjonalnych, skrzętnie ukrywana jest najistotniejsza treść prośb i podziękowań, jak konkluduje autor: „nikogo postronnego nie powinna interesować prywatność drugiego człowieka” (Kowalski 1994, 192).

Wielowątkowości prezentowanej opowieści odpowiada swoista polifonia rozwijanego przez autora naukowego dyskursu. Istotne miejsce zajmują w nim rozważania o charakterze warsztatowym, wiążące się przede wszystkim z zagadnieniem użyteczności tradycyjnych metod badań folklorystycznych wypracowanych z myślą o przekazach oralnych¹⁰ w odniesieniu do interesujących autora monografii tekstów powierzonych piśmieniu, będących, jak powiedziałaby Walter Ong, znakami usytuowanymi w przestrzeni¹¹. Uwagę badacza – jako filologa – przyciąga oczywiście kształt językowy wpisów do ksiąg intencyjnych, obecność w nich różnego rodzaju konwencji i gatunków mowy, zarówno tych tradycyjnie wiązanych z sakrosferą, jak i ukształtowanych w innym „świeckim” typie piśmiennictwa o charakterze użytkowym – przygląda się więc formułom używanym we współczesnych wpisach do pamiętników, rozpoznaje stereotypy językowo-stylistyczne charakterystyczne dla pism „oficjalnych”, będących swoistą realizacją stylu „podaniowego”. Niejako „w tle” rozważań nad komunikacją wotywną powracają przy tym echa, wciąż przecież aktualnych, rozmy-

¹⁰ Por. „Ustność folkloru oznacza, że podobnie jak język istnieje on prymarnie w postaci żywej mowy i jest przekazywany naturalną drogą (kanałem) w granicach zasięgu głosu, ucha i oka ludzkiego przy kontakcie twarzą w twarz” (Bartmiński 1990, 10).

¹¹ Por. „Człowiek cyrograficzny i typograficzny nie waha się myśleć o słowie – będącym przede wszystkim dźwiękiem – jako o ‘znaku’, ponieważ ‘znak’ odsyła do czegoś odbieranego wzrokowo. (...) Niezmałowany spokój, z jakim myślimy o słowach jako o znakach, pochodzi z pragnienia, by wszelkie doznania zmysłowe, a nawet wszelkie ludzkie doświadczenia sprowadzać do kategorii widzialnych, pragnienia, które istniało może już w kulturach oralnych, ale wyraźnie naznaczyło kultury cyrograficzne, a jeszcze wyraźniej kultury typograficzne i elektroniczne” (Ong 1992, 109–110).

ślań autora nad potrzebą nowego zdefiniowania przedmiotu badań folklorystycznych, a także określenia statusu samej dyscypliny w kontekście nauk pokrewnych – etnologii, antropologii, historii kultury¹².

O osobliwości pisarskiego idiolektu Piotra Kowalskiego decyduje swoiste wyważenie proporcji między „akademickim wykładem” a erudycyjną, lecz rozwijającą się swobodnie, opowieścią o ludziach, miejscach, zdarzeniach i zasługujących na szczególną uwagę tekstach kultury. Czytelnik rozprawy w toku lektury często otrzymuje więc ważne dla całości wywodu ustalenia badawcze, które powstają w wyniku swoistego przybliżenia, ześrodkowania uwagi uczonego na pojedynczym, nieprzypadkowo wyodrębnionym przedmiocie. „Kapliczka w Krzykawce, wiosce, której nazwę według ludowej etymologii trzeba wyprowadzać także od miejsca straszego, naznaczonego obecnością mocy demonicznych (...) wystawiona została tam, gdzie dokonywała się kaźń” (Kowalski 1994, 91–92). W ten oto sposób, jakby z zastosowaniem podstawowych reguł budowania atrakcyjnej dla odbiorcy, przykuwającej jego uwagę opowieści, rozpoczyna się rozdział monografii poświęcony kapliczkom i krzyżom pokutnym, wznoszonym na mocy „osobliwego traktatu pokutnego” w miejscu, gdzie dokonała się zbrodnia, z intencją przywrócenia naruszonego przez zbrodniarza porządku świata. Zasadę *pars pro toto* decydującą o kształcie komunikatu wotywnego świetnie ilustruje skomentowana przez Kowalskiego historia cudownych narodzin Bolesława Krzywoustego, zaczerpnięta z *Kroniki Galla Anonima* (Kowalski 1994, 182–183), zaś egzemplifikacją charakterystycznej dla narracji mirakularnej „poetyki przestrzeni” okazuje się ulotny druczek wydany w latach trzydziestych XX wieku, zawierający, tu przytoczoną *in extenso*, *Pieśń o Najświętszej Pannie Maryi Okulickiej koło Bochni, z dawną cudami słynącej* (Kowalski 1994, 159–162). Pamiętając o szerokim, „epickim” zamyśle i celu autorskiej prezentacji, można więc prześledzić w kompozycji rozprawy *Prośba do Pana Boga...* obecność głównej linii narracji, związanej z identyfikacją badanego przez autora zjawiska oraz ukazaniem jego historycznych przemian, a także wątki poboczne uzupełniające prezentowany obraz. Zwraca też uwagę swoista, w praktyce niełatwa do opanowania, sztuka posługiwania się przez badacza dygresjami, wydzielonymi niejako z porządku dyskursu za pomocą ułatwiających czytelnikowi lekturę specjalnych śródtytułów. (*Dygresja o rytach przejścia*, (Kowalski 1994, 64) czy *Cud i grzech: dygresja o zdarzeniu* (Kowalski 1994, 168)). Zastosowana forma dygresji umożliwia przy tym autorowi w miarę swobodne konstruowanie różnych układów odniesienia dla pre-

¹² Por. P. Kowalski 1990, *Współczesny folklor i folklorystyka. O przedmiocie poznania w dzisiejszych badaniach folklorystycznych*, Wrocław.

zentowanych fenomenów, motywuje przywołania, bywa, że zaskakujących w danym kontekście materiałów etnologicznych, jak na przykład – przy okazji rozważań nad znaczeniem szczególnego rodzaju strefy medialnej, w jakiej poruszają się wierni – opisu zwyczajów inicjacyjnych kulturowanych wśród Indian z plemienia Kwakiutłów.

Prośba do Pana Boga, Rzecz o gestach wotywnych, a także nieco wcześniejsza *Samotność i wspólnota. Inskrypcje w przestrzeniach współczesnego życia* stanowią swoistą ilustrację pewnego typu naukowego wyводу, którego logika wiedzie od konstatacji „dziwności” czy „peryferyjności” zrealizowanego w materiale semiotycznym kultury tekstu (komunikatu językowego, zdarzenia, zachowania) do umieszczenia go w głównym nurcie kultury poprzez odsłonięcie realizowanych przezeń, zwykle niejawnych, wzorów zachowań pozostających w związku z powszechnie potwierdzanymi potrzebami człowieka i uniwersalną aksjologią. Intelktualne uchwycenie sensu badanego fenomenu nie oznacza jednak, jak się wydaje, ostatecznej likwidacji wspomnianych na początku napięć związanych z wielokrotnie przez uczonego wyrażaną świadomością istnienia eksploratora „obok” przedmiotu badania. Szczególnego rodzaju intelektualna przygoda Piotra Kowalskiego związana z odkrywaniem znaczeń określonego typu inskrypcji umieszczanych w sakrosferze, przynosząc zrozumienie istoty badanego fenomenu, nie musiała oznaczać identyfikacji z nim, a w konsekwencji akcesu do posługującej się tymi tekstami wspólnoty. Zdaje się raczej potwierdzać samotność badacza jako „człowieka pisma i druku”, który powtarzając za Ongiem, do tego, by żyć i rozumieć pełniej potrzebuje „nie tylko bliskości, lecz także dystansu” (Ong 1992, 118). „Bycie obok” okazuje się więc wręcz niezbędne dla stale i aktywnie podtrzymywanego przez profesjonalnego humanistę stanu zaciekawienia ludzkim światem znaczeń i wartości, w którym „nic nie jest oczywiste”. Wyraża się ono, jak powiedział w wywiadzie z Ryszardem Ciarką Jacek Olędzki, w doświadczanej przez uczonych i świadomie podsycanej szczególnego rodzaju wrażliwości na „bogactwo wciąż nierozpoznawalnych i niezrozumiałych faktów” („Konteksty” 1992, nr 3–4, 218).

BIBLIOGRAFIA

- Bartmiński, Jerzy. 1990. *Folklor – język – poetyka*. Wrocław: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich.
- Burszta, Wojciech J. 1992. „Etnologia dzisiaj albo siła peryferii.” *Polska Sztuka Ludowa* 2.
- Ciarka, Ryszard. 1992. „Rozmowa z Jackiem Olędzkim.” *Konteksty* 3–4.

- Czachowski, Hubert, i Violetta Wróblewska, red. 2016. *Kultura wsi w egodokumentach*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Eliade, Mircea. 1970. *Sacrum. Mit. Historia. Wybór esejów*, przeł. A. Tatarkiewicz. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Heller, David. 1992. *Kochany Panie Boże! Jakiego wyznania były dinozaury?*, wybór i przekład M. Bogusławska. Warszawa: Wydawnictwo Palabra.
- Kowalski, Piotr. 1990. *Współczesny folklor i folklorystyka. O przedmiocie poznania w dzisiejszych badaniach folklorystycznych*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kowalski, Piotr. 1993. *Samotność i wspólnota. Inskrypcje w przestrzeniach współczesnego życia*. Opole: Wydawnictwo WSP.
- Kowalski, Piotr. 1994. *Prośba do Pana Boga rzecz o gestach wotywnych*. Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej.
- Kowalski, Piotr, red. 2007. *Bestie, żywy inwentarz i bracia mniejsi. Motywy zwierzęce w mitologiach, sztuce i życiu codziennym*. Opole: Uniwersytet Opolski, Opolskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.
- Marshall, Eric, i Stuart Hample. 1978. *Listy dzieci do Pana Boga*, przeł. M. Goraj. Warszawa: PAX.
- Ong, Walter J. 1992. *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Pawluczuk, Włodzimierz. 1990. *Wiara a życie codzienne*. Kraków: Miniatura.
- Pawluczuk, Włodzimierz. 1992. *Potoczność i transcendencja*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Zgółkowska, Halina, red. 1994. *Listy polskich dzieci do Pana Boga*. Poznań: Wydawnictwo SAWW.

TO BE 'AN UNAPPOINTED RECIPIENT'...

SUMMARY

The scientific interests of Piotr Kowalski, a literary scholar, folklorist, and cultural researcher, include the phenomena and specific events that impose on the researcher the status of an “unintended” or at least “non-specific” recipient. The multi-layered, erudite treatise *Prośba do Pana Boga. Rzecz o gestach wotywnych* (A Plea to God: Topics in Votive Gestures) originates from a discreet observation by the scholar of a specific ritual, where the faithful write in the book laid out by the altar of Our Lady of Opole their pleas and intentions of a private, often intimate nature. An attempt made by the author to outline the origin of this phenomenon, its cultural functions, and historical and contemporary contexts, illustrates a certain type of scientific reasoning, whose logic leads from observation of “strangeness” or “marginality” of the analysed event or behaviour (along with the accompanying texts) to its placement in the mainstream of culture. This is done by disclosing certain, usually secret, patterns and behaviours related to universal human

needs, used in single communication acts. Consequently, cognitive distance accompanying all scientific activities, including the field of cultural studies, may become significantly reduced as a result of the use of explanatory procedures and location of the examined phenomena on the timeline, but it is never completely eliminated. Kowalski repeatedly emphasises that a scientist always exists “next to” the subject of research, often in the role of an “unintended recipient”. It seems important that this distance is closely connected with a typically humanistic interest in the rich and diverse human world of meanings and values, in which nothing is obvious.

Keywords: folk culture, tradition, the sacred, holy places, Mass intention books, votive offerings and gestures, letters to God, folk religiousness

