

Creative Commons License: CC BY-SA 4.0
<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en>

Julia Kuzyka

Wydział Filologiczny

Uniwersytet w Białymstoku

e-mail: juliakuzyka@gmail.com

ORCID: 0009-0007-6986-5052

Szeptucha i Natura. Od analizy leksykograficznej do opowieści Nadziei Bittel-Dobrzyńskiej

Zainteresowanie szeptuchami przeżywa dziś swoisty renesans, co w pewnym sensie znajduje wytlumaczenie w postsekularnym klimacie współczesności, kiedy człowiek z jednej strony szuka alternatywnych sposobów wyrażania i zaspokojenia potrzeb duchowych, z drugiej wielkie znaczenie przykłada do ciała i zdrowia. Pojawia się w prasie¹ jako główna bohaterka felietonów, reportaży czy artykułów oraz w popkulturze, w tym w literaturze popularnej², przeważnie jako jeden z fenomenów Podlasia i „metafizyki prowincji”. Niemniej jednak, ten temat nie stał się jeszcze obiektem badań

¹ Zob. np. M. Jarosz, *Szeptuchy z Podlasia. Kim są i jak działają kobiety, które zastępują lekarzy wielu Polakom?*, „Rzeczpospolita”, 9 lutego 2024, <https://kobieta.rp.pl/zdrowie/art39806451-szeptuchy-z-podlasia-kim-sa-i-jak-dzialaja-kobiety-ktore-zastepuja-lekarzy-wielu-polakom> [dostęp 12.05.2024]; (dd) *Podlaskie szeptuchy. Kim są znachorki i uzdrowicielki z regionu północno-wschodniej Polski? Poznaj ich tajemnice*, „Gazeta Współczesna”, 10 lutego 2024, <https://wspolczesna.pl/podlaskie-szeptuchy-kim-sa-znachorki-i-uzdrowicielki-z-regionu-polnocnosciodniej-polski-poznaj-ich-tajemnice/ar/c15-13409072> [dostęp 12.05.2024]; S. Bagińska, *Leczą z chorób za „co łaska”. Szeptuchy pomogły wielu osobom*, „dziennik.pl”, 14 marca 2024, <https://magia.dziennik.pl/artykuly/9459528,lecz-z-chorob-za-co-laska-szeptuchy-pomogly-wielu-osobom.html> [dostęp 12.05.2024].

² Zob. np. *Szeptucha* Iwony Menzel, 2014; *Szeptucha* Katarzyny Bereniki Miszczuk, 2016; *Szeptuchy* Tomasza Niedzieli, 2019; *Pamiętnik szeptuchy* Doroty Gąsiorowskiej, 2020; zbiór opowiadań *Nawia. Szamanki, szeptuchy, demony*, 2021; *Pleciuchy u szeptuchy* Małgorzaty Guz Margo, 2022; Vadim Tschenze *Sekrety szeptuch. Ludowe sposoby uzdrawiania*, 2016.

literaturoznawczych, być może zdecydował o tym regionalny charakter zjawiska. Rzetelna literatura naukowa³ dotycząca szeptuch jest nadal skąpa, mimo że zjawisko to dotyczy kilku dyscyplin i może być badane z wielu perspektyw. Zazwyczaj prace naukowe poświęcone tutejszym ludowym uzdrowicielkom poprzestają na atrakcyjnym, ale dość powierzchownym ich obrazie, a badacze samą szeptuchę błędnie utożsamiają z czarownicą, znachorką, wiedźmą.

W artykule spróbuję ukazać związek szeptuchy z naturą, od analizy leksykograficznej słowa „szeptucha” przechodząc do literackiego portretu mojej bohaterki. Będę jej szukała w prozie autobiograficznej Nadziei Bittel-Dobrzyńskiej⁴ *Jak wiedźma Agrypicha znachorstwa mnie uczyła*, tekście autorki mało znanej, ale związanej – realiami życia lub recepcją – z historycznym i geograficznym matczynikiem szeptuch: Wileńszczyzną, pograniczem polsko-białoruskim, Podlasiem. Bittel-Dobrzyńska łączyła pisarstwo z praktyką lekarską, odebrała wykształcenie medyczne i na swoim koncie ma liczne prace naukowe związane z zawodowymi zainteresowaniami⁵. Co istotne w kontekście interesującego mnie tematu, studiowała w Wilnie – mieście

³ Zob. np. M.A. Charyton, *Szeptuchy – tradycja żywa. Współcześni uzdrowiciele ludowi na Podlasiu*, w: *Nie czas chorować? Zdrowie, choroba i leczenie w perspektywie antropologii medycznej*, red. D. Penkala-Gawęcka, Poznań 2010, s. 119–140; M.A. Charyton, *Współczesna medycyna ludowa na Podlasiu – oczyma szeptuch*, w: *Medicina Magica. Oblicza medycyny niekonwencjonalnej*, red. A. Anczyk, Sosnowiec 2011, s. 57–84; E. Sadanowicz, *Prawosławne praktyki religijne na Podlasiu w perspektywie antropologii postsekularnej*, w: *Małe miasta: duchowość pozakanoniczna*, red. M. Zemłło, Białystok 2020, s. 271–286; E. Sadanowicz, *Szeptuchy jako specyficzne zjawisko znachorskie pogranicza na Podlasiu*, „Pogranicze. Studia Społeczne” 2018, t. 32, s. 190–207.

⁴ Nadzieja Bittel-Dobrzyńska (1919–1999) – doktor nauk medycznych, chirurg ze specjalizacją I i II stopnia z pediatrii oraz II stopnia z endokrynologii, literatka. Urodziła się w miejscowości Rajok (tereny dzisiejszej Ukrainy), w 1922 roku przyjechała wraz z rodziną do Polski i zamieszkała w ówczesnym województwie wileńskim. W latach 1936–1940 studiowała na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie, a następnie od 1940 roku na Uniwersytecie Witolda Wielkiego w Kownie i tu w 1943 roku uzyskała tytuł lekarza. Po zmianie granic, w 1945 roku przez krótki okres mieszkała w Poznaniu, niedługo potem osiedliła się w Gdańsku i zawodowo związała się z tamtejszą Akademią Medyczną. Od 1950 roku do emerytury (1981) pracowała w I Klinice Chorób Dzieci oraz równocześnie wykładała na uczelni. Bittel-Dobrzyńska dużą wagę przykładła do edukacji w procesie leczenia. W 1991 roku wydała prozę wspomnieniową *Jak wiedźma Agrypicha znachorstwa mnie uczyła*.

⁵ Zob. np.: Nowa metoda nakłucia stawu biodrowego oparta na badaniu stosunków anatomicznych u osobników różnego wieku i różnej płci („Chirurgia Narządu Ruchu” 1953, nr 4, s. 297–302); Zespół Turnera z prawidłowym poziomem gonadotropin w moczu („Pediatria Polska” 1955, nr 7, s. 559–565); Zatrucie grzybami u dzieci („Pediatria Polska” 1968, nr 12, s. 1525–1529); Upośledzenie wydalania obciążenia wodnego w czasie stosowania kwasu 1/3-merkaptopropionowego/8-D-argininowazopresyny (Adiuretin) w moczówce prostej („Pediatria Polska” 1980, nr 4, s. 441–451); Stany hipoglikemiczne jako pierwszy objaw choroby Addisona u dziecka chorego na cukrzycę („Pediatria Polska” 1990, nr 9/10, s. 74–75).

bliskim Podlasianom, łączącym tradycje akademickie z zainteresowaniem alternatywnym lecnictwem i ezoteryką⁶. Pod koniec życia, w 1991 roku, opublikowała prozę *Jak wiedźma Agrypicha znachorstwa mnie uczyła*, jednak z tekstu wynika, że swoje wspomnienia spisywała od lat 60. XX wieku. Książka ta to opowieść o mentorce Bittel-Dobrzyńskiej z lat młodzieńczych, która wprowadziła ją w świat znachorstwa, zielarstwa i ludowych wierzeń. W artykule podejmę wybrane problemy tego tekstu, skupiając się przede wszystkim na głównej bohaterce – Agrypisie i jej związku z naturą.

Kim jest szeptucha?

Kiedy podejmujemy temat szeptuch, od razu pojawiają się trzy najważniejsze konteksty: magia (pogaństwo), religia (prawosławie) i Podlasie (ludowość), które sprawiają, że są one postaciami kontrowersyjnymi, ale także interesującymi, tajemniczymi. Zaznaczyć od razu należy, że fenomen szeptuch dotyczy polsko-białoruskiego pogranicza, ale – jeśli chodzi o Polskę – obszar jego występowania zawęża się do Podlasia. Dziś, przy nieuniknionym pustoszeniu wsi i braku następców ludowych lekarzy całkowitą liczbę podlaskich uzdrowicielek szacuje się na kilkadziesiąt⁷. Możemy je spotkać przede wszystkim w okolicach Bielska Podlaskiego i Hajnówki, w Rutce, Parcewie, Czeremsze i do niedawna w Orli⁸. Jest to przestrzeń pogranicza kulturowego, językowego i religijnego, styk dwóch cywilizacji: Wschodu i Zachodu. Nic więc dziwnego, że na obszarze mieszania się tak wielu wpływów i (stereotypowych nieraz) sprzeczności, szeptuchy są odbierane ambiwalentnie: jedni traktują je jako przedstawicielki kultury tradycyjnej, miejscowe lekarki, a więc osoby niezwykle mądre i potrzebne, wręcz święte, a dru-

⁶ Zob. D. Saniewska, *W klinice i na wojnie. Frenezja ciała w „Pamiętnikach” doktora Józefa Franka*, w: *Emocje – literatura – medycyna*, red. taż, Kraków 2015, s. 47–66 oraz B. Płonka-Syroka, *Jędrzej Śniadecki wobec brownizmu – kontekst kulturowy i podstawy teoretyczne jego praktyki interpretacyjnej*, w: teże, *Niemiecka medycyna romantyczna*, Warszawa 2007, s. 445–459.

⁷ M.A. Charyton, *Szeptuchy – w roli głównej*, „Medyk Białostocki” 2013; https://www.umb.edu.pl/aktualnosci/%286%29/szeptuchy-.w roli_glownej [dostęp 31.03.2024].

⁸ Wiera Popławska (znana jako Wala, Walczka, szeptucha z Orli) zmarła 31 stycznia 2024 roku w wieku 98 lat. O śmierci najbardziej znanej i cenionej szeptuchy mówiono w mediach i pisano zarówno w prasie lokalnej, podlaskiej [zob. A. Kłopotowski, *Nie żyje Wiera Popławska, szeptucha z Orli. Zmarła w wieku 98 lat*, <https://bialystok.wyborcza.pl/bialystok/7,35241,30655985,nie-zyje-wiera-poplawska-szeptucha-z-orli-zmarla-w-wieku-98.html>, dostęp 7.04.2024; A. Petrovska, *Nie żyje Wiera Popławska, znana jako szeptucha z Orli*, <https://www.radio.bialystok.pl/wiadomosci/index/id/235381>, dostęp 7.04.2024], jak i ogólnopolskiej [zob. „Zamawiała” choroby i leczyła ludzi z całego świata. Nie żyje „Babka Wala” z Orli, dostęp 7.04.2024].

dzy – niczym oszustki, wariatki, czarownice. W swoich praktykach łączą elementy wierzeń i rytuałów ludowych, pogańskich oraz chrześcijańskich. Temat ten wzbudza kontrowersje zarówno w obrębie medycyny i psychologii, jak i wśród reprezentantów szeroko pojętej religii (instytucjonalnej). W przekazach kulturowych szeptucha jest więc postacią niejednoznaczną, co przydaje atrakcyjności tematowi.

Na Podlasiu panuje przekonanie, że szeptucha to przede wszystkim wiejska lekarka obdarzona magiczną mocą, mająca dostęp do wiedzy tajemnej, sfery *sacrum* i dzięki temu potrafiąca przegonić choroby, nieszczęścia i uroki⁹. Jej moc pochodzi od Boga, Matki Boskiej lub innych świętych – jest darem, dlatego leczenie chorego traktuje niczym zobowiązanie wobec nieba i ziemi, źródła łaski oraz bliźnich. Postrzega się ją w lokalnych społecznościach jako osobę religijną, pobożną, wręcz natchnioną. W swoich praktykach szeptucha czerpie z tradycji chrześcijańskiej (zazwyczaj prawosławnej¹⁰), pogańskiej (myślenie mityczne¹¹) oraz z natury, korzystając jedynie z produktów pochodzenia naturalnego.

Wycieczka leksykograficzna

Aby lepiej zrozumieć fenomen zanikającego już zjawiska podlaskich uzdrowicieli, warto pochylić się nad znaczeniem samego słowa „szeptucha” i przedstawić jego słownikowe eksplikacje i przykłady użycia. Motywację, by to uczynić, odnajduję w koncepcji języka jako archiwum pamięci kulturowej, z nadzieją, że w tym archiwum zachowały się dawne ślady, wyjaśnienia, informacje o szeptusze, pochodzące z tradycji pogranicznej, ze Wschodu. Nie chodzi tu bynajmniej o przebadanie leksemu w sensie językoznawczym, a próbę uchwycenia pewnych cech kulturowych interesującej mnie postaci, które mogły zapisać się w słownikowych definicjach, tworzonych przez badaczy reprezentujących odmienne perspektywy i działających w różnych okresach. Jak twierdzi Jan Assmann: „Pamięć żyje w komunikacji i dzięki niej”¹², a jednym z narzędzi komunikacji jest język, który umożliwia uchwycenie rzeczywistości w konkretny sposób. Waldemar Czachur – pisząc o lingwi-

⁹ Zob. E. Sadanowicz, *Szeptuchy jako specyficzne zjawisko znachorskie pogranicza na Podlasiu*, s. 190–207.

¹⁰ M.A. Charyton, *Szeptuchy – tradycja żywa. Współcześni uzdrowiciele ludowi na Podlasiu*, s. 121.

¹¹ Z. Grębecka, *Słowo magiczne poddane technologii*, Kraków 2006, s. 16.

¹² J. Assmann, *Kultura pamięci*, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków 2009, s. 68.

stycie pamięci – dodaje, że język jest kluczowy w „myśleniu o relacji między historią i pamięcią (...), ponieważ ustne przekazy, opowiadania i mity, a później powstanie pisma i druku umożliwiły utrwalanie opowieści o przeszłości”¹³, w tym o tradycjach zapisanych w kulturze. Jeśli uwzględnimy koncepcję języka jako archiwum pamięci kulturowej (dodajmy: archiwum powszechnego), analiza leksykograficzna wydaje się pomocna w zrozumieniu fenomenu podlaskich szeptuch, tym bardziej, że ich dziedzictwo nie jest fizycznie zapisane, nie ma charakteru materialnego.

W internetowym Słowniku Języka Polskiego PWN, leksykonie w założeniu aktualizowanym na bieżąco oraz reagującym na współczesne trendy i nowości językowe, „szeptucha” jest definiowana jako „kobieta, która leczy lub odpędza złe moce zamawianiem”¹⁴. Tymczasem przed stu laty Jan Karłowicz¹⁵, ceniony etnograf i językoznawca, w swoim *Słowniku gwar polskich* z 1907 roku pisał, że „szeptuchą” jest „głowa kapusty mało zwarta, która za pociśnięciem szept czyli szelest wydaje”¹⁶. Tak rozumiana szeptucha występowała według notatek badacza w Lidzie (obecnie Białoruś, dawniej Wileńszczyzna). Z pozoru przekaz zanotowany przez Karłowicza nie ma w ogóle związku z podlaską uzdrowicielką, a jednak jest to zdanie o pierwszorzędym znaczeniu w kontekście moich badań. Hasło Karłowicza pozwala wysunąć tezę, że również głos i moc (szept) ludzkiej szeptuchy pochodzą z natury i pozostają z nią trwale związane. Natura to siła sprawcza, patronka i jednocześnie źródło wiedzy uzdrowicielki ludowej. Samo słowo „kapusta” pochodzi z łaciny (w głównej mierze od słowa *caputium* – główka¹⁷), stąd między innymi też zapewne kulturowe skojarzenia z wyra-

¹³ W. Czachur, *Lingwistyka pamięci. Założenia, zakres badań i metody analizy*, w: tegoż, *Pamięć w ujęciu lingwistycznym. Zagadnienia teoretyczne i metodyczne*, Warszawa 2018, s. 11.

¹⁴ <https://sjp.pwn.pl/sjp/szeptucha;5605077.html> [dostęp 8.01.2024].

¹⁵ Zob.: M. Rak, *Jan Aleksander Ludwik Karłowicz (1836–1903)*, w: *Etnografowie i ludoznawcy polscy: sylwetki, szkice biograficzne*, red. K. Ceklarz, J. Święch, Kraków 2020, s. 77–82. *Słownik gwar polskich* Karłowicza „to jedyny ukończony polski słownik ogólnogwarowy (warto nadmienić, że pierwszy w krajach słowiańskich)” (zob. M. Rak, *Z dziejów Słownika gwar polskich Jana Karłowicza. Kartoteka i działania wydawnicze*, „LingVaria” 2017, nr 2, s. 264), będący ważnym źródłem badań nad leksyką kresową [zob. E. Koniusz, *Polszczyzna z historycznej Litwy w „Słowniku gwar polskich” Jana Karłowicza*, Kielce 2001].

¹⁶ Karłowicz znachorstwo i zamawianie przypisuje „szeptunowi” i „szeptuszcze”, natomiast „szeptuchę” kojarzy z kapustą, por. <https://polona.pl/item-view/ef7d79f2-edf5-41e2-942e-4c9e47ac9133?page=303> [dostęp 8.01.2024].

¹⁷ W *Słowniku stereotypów i symboli ludowych* pod redakcją Jerzego Bartmińskiego wskazuje się, że „wyraz *kapusta* wywodzi się ze skrzyżowania średniowiecznego łac. *compos(it)a* ‘kapusta kiszona, konserwowana’ (por. łac. *compositus*, *com-* ‘współ, razem, z’, *ponere* ‘kłaść’) i średniowiecznego łac. *capitum* ‘główka’. *Kapustę* łączy więc pokrewieństwo etymologiczne z wyrazami:

zem „głowa” („główka”). Konotacje związane z kapustą nie zawsze są pozytywne, odnoszą się często do braku wiedzy czy inteligencji (jak w przysłowiu „Głowa pusta jak kapusta”¹⁸ czy wyrażeniu frazeologicznym „głowa kapuściana”¹⁹). Jednak w zapisie Karłowicza jawi się ona przede wszystkim jako „szepczące” warzywo, jako ów szept natury, który ma wydźwięk fizyczny i symboliczny. Być może zatem „kapusta” wskazuje na zapomniany rodowód szeptuchy, jakim jest jej związek z ziemią i naturą. W następnym artykule hasłowym badacz gwar polskich pisze o „szeptunie”, „szeptuchu”, czyli męskim odpowiedniku szeptuchy, który znaczy „to samo, co szeptucha”, ale też – „znachor, zamawiacz”²⁰. Należałoby w tym miejscu postawić pytanie, jak językoznawca i etnograf definiował kapustę. Odpowiedź na to pytanie jest dość zaskakująca, ponieważ w tomie drugim *Słownika gwar polskich* nie znajdziemy definicji tego leksemu: na artykuł hasłowy składają się jedynie przykłady użycia wyrazu („W kapusteczce siadał”, „Kapusteckie sadzom”²¹). Nie istnieje także hasło „kapusta” w tak chętnie (nawet czasami zbyt chętnie) wykorzystywanym przez filologów *Słowniku symboli* Władysława Kopalińskiego. Jednak sięgając między innymi do obcojęzycznej literatury przedmiotu, możemy dowiedzieć się więcej o symbolice tego warzywa. Svetlana Slapšak pisze, że kapusta jest przedstawiana jako „niezwykle zdrowy, a nawet uzdrawiający pokarm”²², a w starożytnej Grecji uważano ją za odbierającą siłę seksualną mężczyznom, natomiast w średniowiecznej Europie pier-

komponować, kompozycja, kompost, kompot” [zob. K. Prorok, *Kapusta. Brassica oleracea*, w: *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 2: *Rośliny: warzywa, przyprawy, rośliny przemysłowe*, red. J. Bartmiński, S. Niebrzegowska-Bartmińska, Lublin 2018, s. 83].

¹⁸ Przysłowie to notuje Samuel Adalberg w *Księdze przysłów, przypowieści i wyrażań przysłowiowych polskich*, wydrukowanej pierwszy raz w latach 1889–1894 w Warszawie przez Emila Skińskiego, <https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/11603/edition/18873/content>, s. 194 [dostęp 26.05.2024].

¹⁹ K. Prorok, *Kapusta. Brassica oleracea*, s. 102.

²⁰ <https://polona.pl/item-view/ef7d79f2-edf5-41e2-942e-4c9e47ac9133?page=303> [dostęp 8.01.2024].

²¹ J. Karłowicz, *Słownik gwar polskich*, t. 2, Kraków 1901, s. 310.

²² S. Slapšak, *How to read cabbage: structuralism, semiotics, historical anthropology*, przeł. B. Slapšak, w: *Zelje in spolnost: iz zgodovinske antropologije hrane. Študija o kultni, ritualni in kulturni vlogi zelja*, *Študentska založba Beletrina*, 2013, s. 4, https://www.jakrs.si/fileadmin/datoteke/Nova_spletna_stran/Predstavitvena_gradiva/Vzorcn_i_prevodi/Posamicni_vzorcn_i_prevodi/Svetlana_Slapsak/Svetlana_Slapsak_How_to_read_cabbage_structuralism_semiotics_historical_anthropology_English.Bozidar_Slapsak.pdf [dostęp 20.04.2024, tłum. własne – J.K.]. O uzdrowicielskich właściwościach kapusty pisali m.in. Pedanios Dioskurydes (I w. n.e.), który twierdził, że jest to jedna z roślin posiadających bardzo silną moc uzdrawiania, jak i Arystoteles, Hipokrates i Teofrast z Eresos (V/IV w. p.n.e.), którzy wierzyli, że to warzywo może uleczyć wiele poważnych chorób.

wotnie łączono z kobiecą seksualnością i narodzinami²³. Przekonanie o leczniczych właściwościach tego warzywa potwierdza Katarzyna Prorok, autorka hasła „kapusta” w *Słowniku stereotypów i symboli ludowych* pod redakcją Jerzego Bartmińskiego, powołując się zarówno na tradycje starożytnej Europy Środkowej, jak i teksty polskiego folkloru. Badaczka zaznacza:

Kapustę wykorzystywano też w medycynie ludowej, np. okłady z jej liści stosowano na bóle głowy (zachodnia i wschodnia Słowiańszczyzna), rany, epilepsję (Zakarpacie); picie nasion kapusty z wodą miało chronić przed poronieniem (Białoruś); by przyspieszyć poród, rodzącą polewano wodą, w której gotowała się kapusta (Ukraina). Ponadto wierzono, że w kapuście znajduje się dzieci (Polesie, Wołyń)²⁴.

I w tym momencie pojawia się druga konotacja z „kapustą”: według wierzeń ludowych w kapuście można było znaleźć niemowlęta, zaniesione tam przez bociana²⁵ i/lub następnie przekazane rodzicom przez zającą²⁶. Nie ma wątpliwości, że warzywo to kojarzono z narodzinami, a co za tym idzie – seksualnością i kobiecą energią. Katarzyna Prorok zauważa także, że kapusta o sporej liczbie liści, przedstawiana jest w zagadkach jako „panna/pani/baba/ropucha, która nosi sto, kilkadziesiąt lub kilkanaście chustek/sukien/koszul/kabotów/kożuchów na głowie/brzuchu”²⁷. Ponadto, w pieśniach miłosnych siekanie kapusty przez dziewczynę i częstowanie nią chłopca to zachęta do zalotów i zbliżenia, a drobne listki tego warzywa „są wyobrażeniem kobiecej waginy”²⁸. Przypomnieć w tym momencie należałoby pierwszą konotację związaną z kapustą, odnoszącą się do braku wiedzy czy inteligencji – „synonimu głupoty i pustki”²⁹, ponieważ łącząc te dwa skojarzenia, dochodzimy do symbolu mądrości kobiecej; naturalnej i cielesnej, zmysłowo uchwytniej (szept), a zdeprecjonowanej w patriarchalnym świecie. Wnętrze kapusty, jej struktura przypomina zwoje mózgowie (a zarazem fałdy waginalne), dlatego mówimy, że rośnie ona w „główkach”, „głowach” – pustych z punktu widzenia rozumowej, tj. przypisywanej mężczyznom wiedzy.

Kapusta okazuje się zatem warzywem personifikowanym w języku, humanizowanym, poświadczającym szczególną zależność tego, co żeńskie,

²³ Tamże, s. 3.

²⁴ K. Prorok, *Kapusta. Brassica oleracea*, s. 82.

²⁵ Zob. A.W. Góra, *Bocian w słowiańskich wyobrażeniach ludowych*, „Etnolingwistyka” 1995, nr 7, s. 39–42.

²⁶ K. Prorok, *Kapusta. Brassica oleracea*, s. 82.

²⁷ Tamże, s. 85.

²⁸ Tamże, s. 104.

²⁹ Tamże, s. 80.

kobiety i natury. Stąd też definicja szeptuchy-kapusty Karłowicza, z pozoru dziwaczna i niemająca związku z tematem podlaskich uzdrowicieli, może wskazywać na swoistą relację szeptuchy z naturą i pochodzącą z niej mądrością. Odsyła ona do trzech ważnych skojarzeń kulturowych: 1) kobiecej energii, seksualności; narodzin; 2) środka leczniczego; warzywa, które leczy; 3) braku typowej, rozumowej wiedzy. Wszystkie te elementy składają się na figurę szeptuchy jako „prostej”, wiejskiej kobiety, uzdrowicielki, która bazuje na sokach, mocach i sprawczości pochodzących z natury, nieodłącznie związanych z żeńską energią, z Matką Ziemią.

Wróćmy jednak do leksykograficznego obrazu szeptuchy. *Wielki słownik języka polskiego* pod redakcją Piotra Źmigrodzkiego, słownik pod redakcją Witolda Doroszewskiego oraz *Słownik wileński* nie notują hasła „szeptucha”, co świadczy o tym, że ten leksem jest używany zdecydowanie rzadziej niż np. „znachorka” i ma charakter lokalny. Zasadna zatem w tym kontekście wydaje się teza Charyton, że w Polsce szeptuchy to wyłącznie podlascy uzdrowiciele i uzdrowicielki ludowe.

Wspomnieć należy, że jako synonim „szeptuchy” można traktować leksem „babka” – Charyton, przeprowadziwszy liczne badania terenowe na Podlasiu – pisze, że „babka” jest określeniem, którego „w tym kontekście używa się równie często, co szeptucha”³⁰.

Proponuję zatem w tym artykule, kierując się tokiem myślenia Charyton i Sadanowicz oraz przeprowadzoną przeze mnie analizą leksykograficzną, zawężenie znaczenia słowa „szeptucha” do uzdrowicielki ludowej z pogranicza polsko-białoruskiego, pośredniczki między światem *sacrum* a *profanum*, czerpiącej swoją moc (szept) z natury, leczącej zamową, czyli specyficzną modalitwą, wyrastającą z tradycji zarówno chrześcijańskiej, jak i pogańskiej.

Literacka Agrypicha

Agrypicha – „wiedźma ważna” i „znachorka nie byle jaka”³¹ – to główna bohaterka prozy autobiograficznej Nadziei Bittel-Dobrzyńskiej, literatki i lekarki pochodzącej z Wileńszczyzny. W cyklu mniejszych form narracyjnych, krótkich opowiadań, ułożonych chronologicznie i zamkniętych w książce *Jak wiedźma Agrypicha znachorstwa mnie uczyła* autorka-narratorka ciepło wspomina proces wtajemniczania w zielarstwo pod okiem tytułowej Agrypichy,

³⁰ M.A. Charyton, *Szeptuchy – w roli głównej*.

³¹ N. Bittel-Dobrzyńska, *Jak wiedźma Agrypicha znachorstwa mnie uczyła*, Gdańsk 1991, s. 7. Kolejne cytaty pochodzące z tego wydania będą lokalizowane w tekście głównym i sygnowane skrótem A.

ludowej znachorki, kobiety o reputacji „wiedźmy”. Przedstawia czytelnikowi, jak zdobywała doświadczenie wśród lokalnych łąk i lasów oraz jak łączyło się to z jej późniejszą edukacją uniwersytecką i praktykowaną przez nią zawodo medycyną konwencjonalną. W związku z powyższym opowieść Bittel-Dobrzyńskiej traktuję jako gatunek hybrydyczny, lifewritingowy³² – połączenie dokumentu osobistego z fikcją literacką.

Krótkiego wyjaśnienia jednak wymaga kwestia, dlaczego rozpatruję utwór, którego akcja toczy się na Wileńszczyźnie w kontekście Podlasia i związanej z nim postaci szeptuchy. Inspiracją wyboru tego tekstu do analizy była jego podlaska recepcja, przede wszystkim spektakl *Wziółowstąpienie* Teatru Wierszalin, wykorzystujący opowieści o szeptuchach, tutejszych wierzeniach i tradycjach³³. Ponadto, skojarzenie podlaskiego ziołolecznictwa i szeptuch z Bittel-Dobrzyńską doprowadziło do odkrycia powiązania szeptuchy z kapustą, zanotowanego przez Karłowicza na terenie Lidy, miasta zaliczanego do dawnej Wileńszczyzny (obecnie Białoruś), a o istnieniu związków geograficzno-kulturowych Podlasia i Wilna³⁴ nie należy zapominać. Bliższe zainteresowanie książką *Jak wiedźma Agrypicha znachorstwa mnie uczyła* wy-

³² Nadrzędnym celem Bittel-Dobrzyńskiej wydaje się wierne odtworzenie postaci, życia i języka jej pierwszej mentorki, Agrypichy, co czyni książkę swoistym hołdem oddanym tytułowej bohaterce. W tym kontekście autorka sprowadza samą siebie do roli dokumentalistki i biografki, co oznaczałoby, że *Jak wiedźma Agrypicha znachorstwa mnie uczyła* jest swego rodzaju zbeletryzowaną biografią. Nie do końca jest to jednak zgodne z prawdą, ponieważ równie ważnym aspektem jest tu autobiograficzny charakter opowieści rozgrywającej się na Wileńszczyźnie i złożonej, bądź co bądź, ze wspomnień. Przy określaniu przynależności gatunkowej analizowanego utworu warto, jak sądzę, posłużyć się angielskim terminem *life-writing* [zob. R. Kusek, *Autor! Autor!, czyli o powrocie „zniedołęźniałego bóstwa starej krytyki”*, w: *Dziewięć odłonek literatury brytyjskiej. Wieki XX po współczesność*, red. M. Bleinert, Kraków 2013, s. 51 oraz M. Saunders, *Life-Writing, Cultural Memory, and Literary Studies*, w: *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, red. A. Erll, A. Nünning, S.B. Young, Berlin 2008, s. 321–332]. Książkę *Jak wiedźma Agrypicha znachorstwa mnie uczyła* będę zatem czytać jako reprezentację *life-writingu*. Badania nad *life-writigiem* jako źródłem pamięci kulturowej pozwalają na interpretację sposobów wytwarzania pamięci, kształtowania jej, zapisywania i przekazywania następnym pokoleniom, czego analizowana proza jest doskonałym przykładem.

³³ *Wziółowstąpienie*, reż. Piotr Tomaszuk, (premiera: 26.11.2015, Supraśl) to „opowieść o Podlasiu – krainie, gdzie żyją jeszcze „wiary stare”, a szeptuchy i szeptuni szepczą swoje „zamowy” ze skutkiem potężniejszym niż gdzie indziej. Spektakl przedstawia ludową wiarę w nadprzyrodzony dar i moc uzdrawiania ziołami” [zob. <https://wierszalin.pl/wziolowstapienie/> dostęp 2.05.2024].

³⁴ Dziś dziewiętnastowieczne Wilno kojarzy się przede wszystkim z Towarzystwem Filomatów i działającym w nim Adamem Mickiewiczem. Jednak niewiele osób zdaje sobie sprawę, że w Białymstoku znajdował się także ośrodek filomatyizmu (Gimnazjum Białostockie), obecnie zapomniany, ponieważ nie zapisał się szczególnie w polskiej pamięci narodowej i podlaskiej, regionalnej [zob. D. Zawadzka, *Filomaci w pamięci narodowej i regionalnej – na przykładzie podlaskich członków towarzystw wileńskich*, „Polonistyka. Innowacje” 2019, nr 9, s. 15–33].

nika także z faktu, że jest to pozycja mało znana, zapomniana i przez to niedoceniona w kontekście literatury regionu. Co więcej, jej autorka łączy profesjonalną wiedzę medyczną ze świadomością ekologiczną.

Nadzieja Bittel-Dobrzyńska, wspominając swoje młodzińcze lata, wraca na Wileńszczyznę i w autobiograficznej prozie ożywia swoją mentorkę, wiejską znachorkę – Agrypichę, której już od pierwszych stron towarzyszy natura. Kobieta zdaje się nieodłącznie związana ze światem przyrody, a on z nią. Relacja ta jest metafizyczną symbiozą, która wpisuje się w porządek lokalnego, wileńskiego mikrokosmosu, gdzie nie ma lepszych ani gorszych – każdy element jest tak samo istotny. Dlatego obok Agrypichy postrzegam Naturę jako drugą, równie ważną bohaterkę książki Nadziei Bittel-Dobrzyńskiej i – podążając za rozważaniami Anny Barcz³⁵ i Julii Fiedorczyk³⁶ – wyróżniam ją poprzez zapis wielką literą.

To stąd czerpie swoją wiedzę i inspirację – Agrypicha zdaje się traktować Naturę jako równą sobie i ceni ją, mówiąc, że „dobre trawki, kwiatki i nasionka, i jagody, i kora, i korzonki na pożytek ludziom dane” [A, s. 83]. Słowa te są wymownym świadectwem stosunku kobiety do Natury. Charakterystyczne w ich relacji jest to, że Agrypicha posługuje się zdrobnieniami, spieszczą nazwy różnych roślin, jednocześnie dokonując mikroanalizy otaczającego ją świata. Nazywając wszystkie te małe, pozornie nieistotne byty po imieniu, dostrzega je, a co za tym idzie – upodmiotawia. Wydobywa je z mikrokosmosu przyrody i traktuje jako partnerów, towarzyszy. Nadanie podmiotowości istotom z pozoru nieważnym, niezauważonym, niemającym miejsca w nowoczesnym, prężnie rozwijającym się świecie, w którym króluje postęp i nauka, świadczy o niezwyklej wrażliwości Agrypichy wobec Natury. Stosunek kobiety do otaczającej ją przyrody jest emocjonalny, jednak nie jest to emocjonalność „naddana”, „dodana” – emocje są w Naturze, czyli w materii, „wiedźma” potrafi je czytać, bo jak wspomina jej uczennica, „Agrypicha też umiała obserwować przyrodę, i to jak!” [A, s. 68]:

Agrypicha pokazywała mi nie tylko zioła i trawki, ale tak samo jak ja lubiła przyglądać się wszelkim żywym stworzeniom: żuczkom, mrówkom i robaczkom. Lubiła patrzeć na chmury i ptaki. Czasami widywałam ją zapatrzoną hen gdzieś w dal, jakby nieobecną na ziemi. Kiedy jednak chodziłyśmy razem, interesowało nas wszystko, tym bardziej że na każdym kroku spotykałyśmy zawsze coś ciekawego [A, s. 65].

³⁵ A. Barcz, *Przyroda – bliska czy daleka? Ekokrytyka i nowe sposoby poetyki odpowiedzialności za przyrodę w literaturze*, „Antrophos?” 2012, nr 18–19, s. 8, <https://open.icm.edu.pl/server/api/core/bitstreams/fa82e796-a4f1-4d90-8f51-62bfa8868506/content> [dostęp 28.04.2024].

³⁶ J. Fiedorczyk, *Cyborg w ogrodzie. Wprowadzenie do ekokrytyki*, Gdańsk 2015, s. 40–41.

Spieszczanie i upodmiotowanie mikrobyków wpisało się także, jak wiadać powyżej, w świadomość opowiadającej, zakotwiczyło w jej języku. Mówi o „trawkach”, „żuczkach” i „robaczkach”, przyjmując sposób myślenia o świecie i Naturze swojej dawnej mentorki. Zarówno starszą kobietę, jak i jej adeptkę Nadzieję łączy więc otwartość i ciekawość wobec otaczającej je przyrody. Anna Barcz pisze o inaczej pojmowanej wrażliwości, która wiąże się z „poczuciem źródłowej nie-samotności, choć ludzkiej, to otwartej na doświadczenie spotkania z innym gatunkiem przyrodniczym, otwartej i intencjonalnie nastawionej na odbiór świata poza ludzką podmiotowością”³⁷. Taki właśnie wydaje się świat Agrypichy, jej mikrokosmos, w którym wszystkie organizmy są równie ważne: złączone ze sobą niewidzialnymi węzłami dopełniają się, tworzą jedną całość, jeden ekosystem – koegzystują. „Mądre stworzonka żuczki i do ludzi ze wszystkim podobne. Każdy jest inny i każdy swoje drogi, swoje interesy i kombinacje ma. I ludzie to samo” [A, s. 66].

Człowiek jest zatem częścią Natury, nie znajduje się w hierarchii wyżej, istnieje w świecie przyrody na tej samej zasadzie co kwiat. Dobrze to widać na przykładzie sceny, w której tytułowa bohaterka uczy swoją podopieczną zamowy na różę, czyli chorobę dermatologiczną:

Róża, róża. Nie masz od niej inszego lekarstwa jak zamowa (antybiotyków i sulfonamidów jeszcze wtedy nie znano). Na mące żytniej zamawiać trzeba, obróciwszy się do wschodu słońca: „Trzy róże rosną w Panajezusowym ogrodzie: biała, różowa i czerwona; czerwona, różowa i biała. Wielka ich siła, wielka moc!” Bierzesz pierwsza żmieńka mąki i mówisz: „Róża, róża czerwona od listków zielonych oddzielona, od stwoła twardego odróżniona. Wielka moc w tobie róża czerwona! Czerwień swoją z twarzy (na przykład Januka) zabierz, róża czerwona!” Mąka zamówiona do czystej lnianej łątki wysypiesz, a druga żmieńka mąki bierzesz i mówisz: „Róża, róża różowa, dnia nowego osnowa, niebo różem zalewasz, rankiem ptak róż twój śpiewa, wielka moc w tobie róża różowa! Wielka moc! Zabierz swoją różowość z twarzy (Januka)”. Do drugiej łątki lnianej mąka wysypujesz i bierzesz trzecią żmieńka żytniej mąki. „Róża, róża biała, do białych skrzydeł anioła podobna, do śniegu białego i zimnego, wielka w tobie łagodność, wielka spokojność, wielka siła! Zabierz pał z twarzy (Januka), a błądność swoją (Janukowej) twarzy daj!”, i trzecia żmieńka mąki do łątki lnianej wysypujesz. „Trzy róże rosną w Panajezusowym ogrodzie: czerwona, różowa i biała. Wielka ich siła, wielka moc”. Mąko to najpierw z pierwszej, potem z drugiej, a na koniec z trzeciej łątki niech chory róża posypują, dopokąd ona ni zniknie [A, s. 86].

³⁷ A. Barcz, *Przyroda – bliska czy daleka? Ekokrytyka i nowe sposoby poetyki odpowiedzialności za przyrodę w literaturze*, s. 4.

Najogólniej rzecz biorąc, przywołany powyżej cytat stanowi zapis wiedzy nieantropocentrycznej, ekokrytycznej, sięgającej epoki przednowoczesnej, pogańskiej Litwy, przywołuje romantyczne – *via* dwudziestolecie międzywojenne – tradycje Wileńszczyzny, utrwalone przez Bittel-Dobrzyńską. Człowiek jest jak kwiat, kwiat jest jak choroba, a więc to oczywiste, że lekarstwem, które wyleczy chorobę okaże się kwiat. Zamowa, której Agrypicha uczy Nadzieję, bazuje na założeniu, że cały świat jest zbudowany z tego samego, dlatego możemy szukać siły, która jakby przesunie barwę róży z człowieka na roślinę. W ten sposób przywróci równowagę, zabierze „pał” z ludzkiej twarzy – gdzie wywołuje proces zapalny – na płatki róży, na jego miejsce. Bohaterki prozy Bittel-Dobrzyńskiej żyją więc w świecie, w którym wszystko połączone jest ze sobą różnymi zależnościami, a organizmy współistnieją. W tym mikrokosmosie nie jest dziwne, że różę (zakaźną chorobę dermatologiczną, objawiającą się ostrym stanem zapalnym skóry) leczy się różą (kwiatem), skoro wszystko jest stworzone z tego samego i jedno z drugiego wynika.

Zacznijmy jednak od tego, że międzywojenny – a właściwie jeszcze romantyczny – światopogląd Agrypichy zdecydowanie nie wpisuje się w proponowaną przez powojenną władzę, zmodernizowaną i zracjonalizowaną wizję rzeczywistości. Według rozumowania wpisanego w świadomość starszej kobiety jedynym lekarstwem na chorobę jest zamowa, czyli środek uzdrawiający, którego podstawę stanowi moc słowa, modlitwa, będąca reprezentacją *sacrum* oraz charakterystycznej dla terenów polsko-białoruskiego pogranicza dwuwiary³⁸ – symbiozy magii i religii. Aby ją przeprowadzić, potrzebne są produkty pochodzenia naturalnego, takie jak mąka żytnia czy lniany materiał (który jest wykorzystywany w religijno-magicznych praktykach przez podlaskie szeptuchy³⁹) oraz specjalne warunki, czyli wschód słońca. Nie ulega wątpliwości, że wszystkie one mają swoje źródło w Naturze, ściśle są z nią związane, zatem Natura odgrywa tu kluczową rolę.

³⁸ Dwuwiara to „synkretyczny światopogląd religijny, charakterystyczny ze względu na współistnienie elementów dawnej religii pogańskiej z religią chrześcijańską” [zob. E. Sadanowicz, *Szeptuchy jako specyficzne zjawisko pogranicza Podlasia*, s. 193].

³⁹ „Dość duża grupa uzdrowicieli, którzy zajmują się leczeniem chorych na różę, stosuje pakuły lniane. Len musi być właściwie przygotowany – szeptucha zwija włókna w bardzo luźne kłębki (trzy lub dziewięć). Część modlitwy wypowiada nad nimi, czyniąc nad każdym znak krzyża. [...] Następnie przykrywa głowę chorego lub miejsce na ciele dotknięte przez różę specjalną chustką lnianą, zawsze czerwoną lub białą i na niej umieszcza pakuły” [M.A. Charyton, *Szeptuchy – tradycja żywa. Współcześni uzdrowiciele ludowi na Podlasiu*, s. 133].

Według dawnych wierzeń Słowianie przypisywali mące właściwości magiczne, traktowano ją jako dar Ziemi, który zapewni im dobro i pomyślność⁴⁰. Co więcej, mąka kojarzy się z czynnością lepienia, formowania ciasta, czyli materią elementarną, podstawą w procesie kreacji. Natomiast jeśli chodzi o porę dnia, podczas której należy wypowiedzieć zamówę, nieprzypadkowo zapewne wskazano wschód słońca. Jest to szczególny, graniczny moment doby; czas przejścia między dniem i nocą, zawieszenia między tym, co jasne (a więc znane, dobre, żywe) a tym, co ciemne (tajemnicze, złe, nieznane, budzące niepokój). Jawi się więc on jako symboliczne zwycięstwo światła nad ciemnością, dnia nad nocą i analogicznie, tak jak w tym przypadku – uzdrowienia nad chorobą. Ponadto, ta szczególna pora jest początkiem nowego dnia, symbolem odrodzenia. Skoro słońce może pokonać ciemność o wschodzie i dać początek nowemu dniowi, chory może na tej samej zasadzie przezwyciężyć chorobę, odradzając się w zdrowiu. Podsumowując, aby w ogóle móc zabrać się za przeprowadzenie leczenia pacjenta cierpiącego na różę, trzeba wykorzystać przedmioty pochodzenia naturalnego (mąka i lniany materiał) oraz odpowiednią porę dnia.

Natura już od samego początku, czyli etapu przygotowywania się do religijno-magicznego zabiegu, jest towarzyszką zamawiaczki i jakby drugą (a może pierwszą?) lekarką. W słowach – czyli w swoistym środku leczniczym – zamowy uobecnia się Ona w postaci trzech róż, które rosną w „Panajezusowym” ogrodzie, a więc w przestrzeni przynależnej do sfery *sacrum*. Kobieta odwołuje się do mitycznego Raju, próbuje zatem odtworzyć „Panajezusowy” ogród na potrzeby leczniczego rytuału. Cały czas porusza się w sferze Natury (przynależącej do porządku sakralnego), ponieważ ogród jest „oswojoną przestrzenią zgodnego współistnienia człowieka z naturą”⁴¹.

Wydawać mogłoby się, że w takim kontekście Natura góruje nad człowiekiem; jest siłą, która rządzi ludzkim życiem. A jednak dostrzec należy nietypowy charakter relacji Agrypichy z Naturą, która opiera się bardziej na partnerstwie, współzależności, symbiozie. Owszem, kobieta czerpie swoją wiedzę, mądrość od Matki Ziemi, jednak Natura jest też swego rodzaju dłużniczką zamawiaczki. Dzięki Agrypisze może się Ona przeistoczyć w produkt leczniczy, który działa fizycznie, pomaga potrzebującemu.

⁴⁰ E. Ołubiec-Opatowska, E. Czarniecka-Skubina, *Żywieniowe tradycje święteczne – dawniej i współcześnie*, „Zeszyty Naukowe Uczelni Vistula” 2017, nr 3, s. 75.

⁴¹ E. Grzelak, *Nowy Eden. Wpływ ogrodnika i jego dzieła – ogrodu na proces zmian klimatycznych*, „Porównania” 2022, nr 1, s. 64.

Lekarstwami – nawiązując do przywoływanego przeze mnie wyżej cytatu z książki *Jak wiedźma Agrypicha znachorstwa mnie uczyła* – są zamówiona uprzednio mąka, zawinięta w lniany materiał oraz róże. Kwiaty te mają bogatą symbolikę utrwaloną w wielu źródłach kultury – począwszy od miłości, życia, doskonałości, piękna, a skończywszy na przemijaniu, żałobie i śmierci – jednak w kontekście prozy wspomnieniowej Bittel-Dobrzyńskiej znaczenia nadawane różom przez ludzi nie mają jakiegokolwiek znaczenia. Róża nie jest znakiem, lecz aktywną materią, ciałem. Najistotniejsze jest to, że lekarstwem na różę (chorobę) okazuje się być róża (roślina), która może „zabrać” rumień ze skóry i przyjąć go na powrót na płatki kwiatu. Rośliny te występują w zamowie Agrypichy w trzech kolorach: czerwonym, różowym i białym. I tak lekarstwem na zaczerwienioną skórę okazuje się być kwiat o kolorze czerwonym. Kiedy on zacznie działać i skóra stanie się różowa, użyć należy kwiatu różowego. Analogicznie, potem trzeba wziąć różę o kolorze białym, która nosi w sobie „łagodność” i jest „do białych skrzydeł anioła podobna, do śniegu białego i zimnego” [A, s. 86], aby stan zapalny zszedł całkowicie. Wszystko ma swój ustalony porządek: jeśli chcemy, aby czerwona plama na skórze zniknęła, czyli stała się biała, nie możemy zapomnieć o tym, że najpierw musi stać się różowa. Skoro choroba ma jakoby trzy fazy, aby się jej pozbyć i ją wyleczyć potrzebne są – analogicznie – trzy kolory kwiatków. Natura (różnokolorowe róże) jawi się zatem jako swego rodzaju produkt, materia, narzędzie, które działa fizycznie – leczy daną chorobę.

Oczywiście drugim, równie istotnym środkiem leczniczym jest sama zamowa, czyli słowo, zaklęcie, magiczna formuła, ale nie należy zapominać, że działa ono, ponieważ za tym słowem stoi pewna wizja świata, która tłumaczy, dlaczego słowo się materializuje i dlaczego różę (chorobę dermatologiczną objawiającą się rumieniem) można leczyć tylko różą (kwiatem). Słowo jest zatem pojęte materialnie, nie jest jedynie nośnikiem znaczenia, a dźwiękiem, energią, narzędziem, za pomocą którego Agrypicha może ingerować w świat. Wszystko więc w wileńskim mikrokosmosie ma sens, wszystko jest intuicyjne i wszystko się ze sobą łączy, współistnieje, tworzy jeden ekosystem.

Podsumowując: w tym niezwykłym archiwum językowym, jakim jest przywołana przeze mnie zamowa Agrypichy, archiwum wiedzy tradycyjnej, w którym nawet chorobę nazywa się różą, zapisane są trzy fundamentalne założenia o świecie i mikrokosmosie Agrypichy: 1) człowiek jest częścią Natury, istniejącą na tej samej zasadzie co kwiat (a więc nie na pozycji uprzywilejowanej), 2) wszystko w Naturze jest dynamiczne (czerwień róży może czasami przejść na człowieka; nie jest to wiedza abstrakcyjna i od-

legła, a mająca swoje źródło w przyrodzie, której można dotknąć, poznać przy pomocy zmysłu dotyku), 3) cały świat jest zbudowany z tego samego, z materii. To zarówno myślenie relacyjne, co – jeśliby posługiwać się językiem humanistyki ekologicznej – „podkreśla wzajemne związki, współzależność, współbycie i współżycie naturo-kultury, człowieka i środowiska, bytów i istot ludzkich i nie-ludzkich”⁴², jak i myślenie magiczne, którego „jednym z najistotniejszych jego elementów jest założenie jedności świata i człowieka, czyli partycypacja mistyczna, solidarność mistyczna czy sympatia wszechrzeczy”⁴³.

Agrypicha nie tylko jest pełna czułości i empatii wobec Natury, ale także – a może przede wszystkim – szanuje ją, traktuje w sposób partnerski. Nie zapomina o złożeniu swoistego hołdu pomocnym różom („Wielka moc w tobie róża czerwona!” [A, s. 86]). Nie pomija nawet najmniejszych stworzonek: wspomnianych „żuczków”, „robaczków” czy „nasionek” i „trawek” – wyróżnia je, inspiruje się nimi, zawdzięcza im swą mądrość i wiedzę. Nawiazuje do „Panajezusowego” ogrodu, ale równocześnie czerpie z pogańskich wierzeń w magię i siłę słowa. Charakterystyczne dla świata Agrypichy będzie to, że tradycja pogańska, pierwotna (czyli właśnie przyroda, Natura) łączy się z tradycją judeochrześcijańską, bo obie składają się na ten mikro-kosmos, przenikają się, dopełniają – tworzą ekosystem.

Szeptająca Natura

Mikrokosmos bohaterek, w którym materializuje się niejako się myślenie mityczne, składa się więc z zależności, wskazuje na powiązanie ze sobą różnego rodzaju bytów i zjawisk. Wszystko zatem da się wytłumaczyć opowieścią.

Realizację tego typu myślenia odnajdziemy na przykład w opowieści snutej przez Agrypichę, kiedy mówi ona o magicznej proveniencji bławat-

⁴² E. Domańska, *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie” 2013, nr 1–2, s. 15. Humanistyka ekologiczna to „multidyscyplinarna dziedzina badań, której celem jest integrowanie i niehierarchiczne traktowanie nauk humanistycznych i przyrodniczych, wiedzy zachodniej, wschodniej i tubylczej. Podstawę humanistyki ekologicznej stanowi ontologia związków promująca zarówno ludzkie relacje międzykulturowe, jak i związki międzygatunkowe. Humanistyka ekologiczna głosi konieczność podporządkowania się prawom ekologicznym i ujęcia ludzkości jako części większej całości żyjącego systemu. Odwołuje się ona do etyki szacunku, wzajemności i międzygatunkowej solidarności, która ma istotne znaczenie dla przemyslenia idei sprawiedliwości społecznej i uczynienia jej otwartą na byty nie-ludzkie” [tamże, s. 21].

⁴³ Z. Grębecka, *Słowo magiczne poddane technologii*, Kraków 2006, s. 16.

ków, kwiatków, które tak naprawdę nazywają się „wasilkami” [A, s. 38]⁴⁴. Przytacza historię Wasilka, chłopca znalezionej przy ognisku rozpalonego w lesie przez „dziada” i „babę”, którzy „pragnęli [...] dziecka, aż strach” [A, s. 38]. Pojechali do Wilna, do Ostrej Bramy, aby prosić „Najświętszą Panią” o synka. Cieszyli się swoim dzieckiem, darem od Matki Boskiej, jednak krótko, ponieważ niestety oboje byli już w podeszłym wieku i niedługo potem zmarli, zostawiając niebieskookiego Wasilka pod opieką „złej ciotki” [A, s. 41]. Kobieta źle traktowała chłopca, biła go, dlatego uciekł on i nieopodal żytniego pola

dudka zza pazuchy wyciągnął i polom zielonym a borom szumiącym żalić się zaczął. A był to dzień święty, niedziela boża. Słoneczko jasne ze snu wstało, a dobre wróżki zapachy po polach i po łąkach rozsiewały. Hej, pachniało zapachami ziołowymi, zapachami kwiatowymi! Zbudzona królowa łąk na spacer na łączka sobie wyszła. Słyszy, jak czyjaś dudka tak żali się żałośliwie. Zasmuciła się królowa łąk, zasumowała, bo dobra to była pani, litościwe serce dla ludzkiej biedy mająca. Ona to kiedyś ludziom ważna trawka od bóleści stawów pokazała, co to później jej imieniem ją nazwano. Zasmuciła się królowa łąk:

– Chto tak żali się? Hej, jaskry, jaskry złociste, hej, maślanki słoneczne, zwróćcie swoje oczy w tamtą stronę i powiedzcie mi, chto tam płacze?

Pochylili się kwiatki jedno do drugich, zaszeptali: „Chto to, chto to, chto?”, a czomber pachnący, co koło Wasilka rósł, drobnym kwiatkiem im odszeptał. „To Wasilek nasz tak płacze”. Jeszcze bardziej zasmuciła się królowa łąk i w poszum zbożowy zamieniła się.

– Jak ci mam pomóc, Wasilku? – zaszumiała.

Zdziwił się Wasilek, skąd ten szept. Słucha. A potem znowu królowa łąk pyta:

– Jak ci mam pomóc, Wasilku?

– Tak bym kwiatkiem zostać chciał – westchnął Wasilek – niebieścieńkim, modrookim, między zbożem, tuż przy miedzy rość bym chciał, żeby ludzi niebieskość swo weselić.

– Niech się tak stanie! – zaszumiał zbożowy poszum.

I na skraju poletka żytniego, przy łączce, piękny kwiatem rozkwitł [A, s. 42–43].

⁴⁴ Rzeczywiście na terenach północno-wschodniego pogranicza na bławatka mówiono *wasilek*, a jest to staropolska nazwa tej rośliny, zapewne tłumaczenie greckiej nazwy botanicznej βασιλικόν ('królewskie'). W podaniach ludowych zapisała się także ukraińska legenda, że chaber miał wyrosnąć na grobie załaskotanego na śmierć przez rusałki chłopca o imieniu Wasyl. Ponadto, *wasilka* w znaczeniu 'chaber' była znana w polszczyźnie wileńskiej w okresie międzywojennym, a więc w czasie, gdy narratorka pobierała nauki zielarstwa u Agrypichy [zob. D.K. Rembiszewska, J. Siatkowski, *Niezabudka, wasilek, wołoszka – o dylematach w rozstrzygnięciu pożyczek i relikwów dawnej wspólnoty na pograniczu polsko-wschodniosłowiańskim*, „Gwary Dziś” 2020, vol. 12, s. 163–177].

Historia ta, przypominająca baśń, nie tylko pięknie wyjaśnia pochodzenie bławatków i uzasadnia wybór tych kwiatków przy leczeniu chorób nerek, ale także – a może przede wszystkim – jest świadectwem wiedzy tradycyjnej; świadectwem cennym, utrwalonym przez autorkę na kartach wspomnień. Co więcej, Natura jawi się jako źródło uczuć: to królowa łąk stanowi wzorzec empatii i ona zachęca do transgatunkowej czułości, przekazywanej sobie przez wszystkie rośliny i opartej na niej komunikacji.

„Nauk” tych nie da się wyłożyć w innym języku niż język Agrypichy, który jest mieszaniną różnych gwar tutejszych, dlatego zapewne Bittel-Dobrzyńska tak mocno starała się go – jak zapowiada na wstępie – „wiernie odtworzyć” [A, s. 6]. To rozumowanie wydaje się oczywiste: kto nie zrozumie języka tutejszego, nie będzie w stanie pojąć prawd w nim zapisanych. Na takiej samej zasadzie nie-tutejsze słowo nie będzie miało takiej mocy jak swojska, ludowa zamowa. Język wernakularny jawi się więc zarówno jako swoiste archiwum wiedzy tradycyjnej, jak i magazyn energii. Dopiero kiedy go zdekodujemy, zrozumiemy, że w mikrokosmosie Agrypichy nie ma rzeczy niemożliwych. Wszystko ze sobą współlistnieje, nawet na poziomie języka, którym starsza kobieta prowadzi narrację: dudka „żałi się” przecież nie w inny sposób niż „żałośliwie”; „zbożowy poszum” „szumi”. Owa onomatopeiczność przybliży słuchaczowi (i czytelnikowi) świat Natury, pozostaje jednym z jego wymiarów, dzięki czemu odbiorcy łatwiej spojrzeć na przyrodę z perspektywy istot nie-ludzkich.

W ten sposób Nadzieja Bittel-Dobrzyńska w swoich spisanych wspomnieniach próbuje umieścić jak najbliżej czytelnika kontekst pozatekstowy, który, według Marka Pacukiewicza, „musi być [...] nieustannie przywoływany, nawet specjalnie ukrywany w tekście jako wspólna przestrzeń porozumienia”⁴⁵:

A ponieważ na kontekst kulturowy składają się przede wszystkim różne rejestry pozawerbalne (w tym właśnie gest, głos), wymagają one nierzadko drobiazgowej translacji na język literatury. Siłą rzeczy nie może być to przekład dosłowny, ale raczej opisowy: uwzględniający wszelkie niuanse kontekstu. W tym sensie literaturę możemy uznać za swoisty mechanizm przeniesienia ekstensji, gdzie dominujący system opowiadania próbuje kompensować niedostępne mu rejestry za pomocą omówienia⁴⁶.

⁴⁵ M. Pacukiewicz, „Samowolna litera”. *Literatura pomiędzy „niemyślącym” a „irracjonalnym”*, w: *Antropologia kultury – antropologia literatury: na tropach koligacji*, red. A. Gomółka, E. Jaworski, E. Kosowska, Katowice 2007, s. 139.

⁴⁶ Tamże, s. 139–140.

Bittel-Dobrzyńska, oprócz strategii omówienia, stara się czytelnikowi właśnie „kompensować niedostępne rejestry”, wplatając w narrację prowadzoną przez Agrypichę onomatopeiczność. Książka *Jak wiedźma Agrypicha znachorstwa mnie uczyła* jest idealnym przykładem na ukazanie tego, jak głęboko Natura (przyroda) wrasta swoimi korzeniami w literaturę, a co za tym idzie, jak istotny jest związek człowieka z Naturą i jak głęboko zakorzeniony w ludzkiej świadomości.

Specjalne miejsce zajmować będzie w tej prozie relacja pomiędzy światem tekstu (na który w głównej mierze składa się język narratorki, ale także wypowiedzi Agrypichy) a światem pozatekstowym, światem przyrody. Konwencja baśniowa, użyta niejednokrotnie przez Agrypichę podczas wykładania „znachorskich” nauk, będzie zatem potrzebna, aby jeszcze dokładniej pokazać tę relację. Co więcej, coraz wyraźniejsze spersonifikowanie świata przyrody podkreśla nie-antropocentryczny sposób postrzegania rzeczywistości przez zamawiaczkę. Byty nie-ludzkie noszą cechy przypisywane zazwyczaj człowiekowi: kwiatki reagują na słowa królowej łąk, rozmawiają ze sobą, chaber ma „niebieskie niebieścieńkie” „woczka”, zupełnie jak Wasilek.

Natura szepcze. Szept ten jest oznaką czułości, otwarcia się na drugą istotę. Szeptem zadaje pytanie królowa łąk, która – pełna empatii – przeżywa się smutkiem chłopca. Podobnie jak Agrypicha, dostrzega istotę znajdującą się na marginesie – sierotę, dziecko, którego nikt nie chce słuchać i któremu nikt nie chce pomóc. Dopiero w momencie, kiedy Wasilek wsłucha się dokładnie w głos szumiących zbóż, a więc otworzy się na świat przyrody, usłyszy pytanie królowej łąk. I tylko szeptem może powiedzieć jej o swoich ukrytych pragnieniach i przykrych przeżyciach, bo chłopiec odpowiadając, „wzdycha”, a więc nie mówi pełnym głosem. Ten zarezerwowany jest do prowadzenia konwersacji o sprawach „ważnych”, takich jak: nauka, polityka, sytuacja społeczna, a nie do zwierzania się i rozmawiania o emocjach i uczuciach. Jedynie mówiąc cicho, może zostać wysłuchany. Natura przecież zrozumie jego szept – wszak szept jest jej głosem, tak jak udowodnił już w 1907 roku Karłowicz w swoim *Słowniku gwar polskich* przy hasle „szeptucha”. Skoro i Wasilek, i królowa łąk są częścią tego samego ekosystemu, Natury, prowadzą dialog w jej języku, po cichu.

Szept, szmer, szmeranie zatem jawią się jako specjalne narzędzie – bezsłownej? bezgłosnej? – komunikacji między dwoma bytami, niekoniecznie ludźmi, mających miejsce jedynie na marginesie. Postacią tak komunikującą się ze światem jest szeptucha, ciągle usytuowana – mimo coraz głośniejszej obecności w popkulturze – w miejscu przeżroczystym, tak oczywistym dla podlaskiego krajobrazu, że pomijanym, przeoczanym.

Bibliografia

- Assmann Jan (2009), *Kultura pamięci*, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, red. M. Saryusz-Wolska, Kraków: Wydawnictwo Universitas, s. 59–99.
- Bagińska Sylwia (2024), *Leczą z chorób za „co łaska”*. Szeptuchy pomogły wielu osobom, „dziennik.pl”, 14 marca 2024, <https://magia.dziennik.pl/artykuly/9459528,leczaz-chorob-za-co-laska-szeptuchy-pomogly-wielu-osobom.html> [dostęp 12.05.2024].
- Barcz Anna (2012), *Przyroda – bliska czy daleka? Ekokrytyka i nowe sposoby poetyki odpowiedzialności* przyrodę w literaturze, „Antrophos?”, nr 18–19, <https://open.icm.edu.pl/server/api/core/bitstreams/fa82e796-a4f1-4d90-8f51-62bfa8868506/content> [dostęp 28.04.2024].
- Bittel-Dobrzyńska Nadzieja (1991), *Jak wiedźma Agrypicha znachorstwa mnie uczyła*, Gdańsk: Oficyna Wydawnicza „Graf”.
- Charyton Małgorzata Anna (2010), *Szeptuchy – tradycja żywa. Współcześni uzdrowiciele ludowi na Podlasiu*, w: *Nie czas chorować? Zdrowie, choroba i leczenie w perspektywie antropologii medycznej*, red. D. Penkala-Gawęcka, Poznań: Biblioteka Telegte Wydawnictwo, s. 119–140.
- Charyton Małgorzata Anna (2011), *Współczesna medycyna ludowa na Podlasiu – oczyma szeptuch*, w: *Medicina Magica. Oblicza medycyny niekonwencjonalnej*, red. A. Anczyk, Sosnowiec: Wydawnictwo Instytutu Medycyny i Zdrowia Środowiskowego i Autorzy, s. 57–84.
- Charyton Małgorzata Anna (2013), *Szeptuchy – w roli głównej*, „Medyk Białostocki” <https://www.umb.edu.pl/aktualnosc%286%29/szeptuchy-.-w.roli.glownej> [dostęp 31.03.2024].
- Czachur Waldemar (2018), *Lingwistyka pamięci. Założenia, zakres badań i metody analizy*, w: W. Czachur, *Pamięć w ujęciu lingwistycznym. Zagadnienia teoretyczne i metodyczne*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, s. 7–55.
- (dd) *Podlaskie szeptuchy. Kim są znachorki i uzdrowicielki z regionu północno-wschodniej Polski? Poznaj ich tajemnice*, „Gazeta Współczesna”, 10 lutego 2024, <https://wspolczesna.pl/podlaskie-szeptuchy-kim-sa-znachorki-i-uzdrowicielki-z-regionu-polnocnowschodniej-polski-poznaj-ich-tajemnice/ar/c15-13409072> [dostęp 12.05.2024].
- Domańska Ewa (2013), *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie”, nr 1–2, s. 13–32.
- Fiedorcuk Julia (2015), *Cyborg w ogrodzie. Wprowadzenie do ekokrytyki*, Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Góra Aleksander W. (1995), *Bocian w słowiańskich wyobrażeniach ludowych*, „Etnolingwistyka”, nr 7, s. 33–46.
- Grębecka Zuzanna (2006), *Słowo magiczne poddane technologii*, Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Grzelak Eliza (2022), *Nowy Eden. Wpływ ogrodnika i jego dzieła – ogrodu na proces zmian klimatycznych*, „Porównania”, nr 1, s. 63–77.

- Jarosz Marta (2024), *Szeptuchy z Podlasia. Kim są i jak działają kobiety, które zastępują lekarzy wielu Polakom?*, „Rzeczpospolita”, 9 lutego, <https://kobieta.rp.pl/zdrowie/art39806451-szeptuchy-z-podlasia-kim-sa-i-jak-dzialaja-kobiety-ktore-zastepuja-lekarzy-wielu-polakom> [dostęp 12.05.2024].
- Karłowicz Jan (1901), *Słownik gwar polskich*, t. 2, Kraków: Wydawnictwo Akademia Umiejętności.
- Koniusz Elżbieta (2001), *Polszczyzna z historycznej Litwy w „Słowniku gwar polskich” Jana Karłowicza*, Kielce: Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej.
- Kronenberg Anna (2014), *Geopoetyka jako przykład zielonego czytania i pisania*, „Teksty Drugie”, nr 5, s. 294–320.
- Kusek Robert (2013), *Autor! Autor!*, czyli o powrocie „zniedołężniałego bóstwa starej krytyki”, w: *Dziewięć odsłon literatury brytyjskiej. Wiek XX po współczesność*, red. M. Bleinert, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 51–69.
- Ołubiec-Opatowska Ewa, Czarniecka-Skubina Ewa (2017), *Żywieniowe tradycje świąteczne – dawniej i współcześnie*, „Zeszyty Naukowe Uczelni Vistula”, nr 3, s. 74–89.
- Płonka-Syroka Bożena (2007), *Jędrzej Śniadecki wobec brownizmu – kontekst kulturowy i podstawy teoretyczne jego praktyki interpretacyjnej*, w: B. Płonka-Syroka, *Niemiecka medycyna romantyczna*, Warszawa: Wydawnictwo DiG, s. 445–459.
- Pacukiewicz Marek (2007), „Samowolna litera”. *Literatura pomiędzy „niemyślącym” a „irracjonalnym”*, w: *Antropologia kultury – antropologia literatury: na tropach koligacji*, red. A. Gomółka, E. Jaworski, E. Kosowska, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, s. 132–141.
- Prorok Katarzyna (2018), *Kapusta. Brassica oleracea*, w: *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 2: *Rośliny: warzywa, przyprawy, rośliny przemysłowe*, red. J. Bartmiński, S. Niebrzegowska-Bartmińska, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 80–121.
- Rak Maciej (2017), *Z dziejów Słownika gwar polskich Jana Karłowicza. Kartoteka i działania wydawnicze*, „LingVaria”, nr 2, s. 263–288.
- Rak Maciej (2020), *Jan Aleksander Ludwik Karłowicz (1836–1903)*, w: *Etnografowie i ludoznawcy polscy: sylwetki, szkice biograficzne*, red. K. Ceklarz, J. Świąch, Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, s. 77–82.
- Rembiszewska Dorota, Krystyna, Siatkowski Janusz (2020), *Niezabudka, wasilek, wołoszka – o dylematach w rozstrzyganiu pożyczek i relikwów dawnej wspólnoty na pograniczu polsko-wschodniosłowiańskim*, „Gwary Dziś”, vol. 12, s. 163–177.
- Sadanowicz Ewelina (2018), *Szeptuchy jako specyficzne zjawisko znachorskie pogranicza na Podlasiu*, „Pogranicze. Studia Społeczne”, t. 32, s. 190–207.
- Sadanowicz Ewelina (2020), *Prawosławne praktyki religijne na Podlasiu w perspektywie antropologii postsekularnej*, w: *Małe miasta: duchowość pozakanoniczna*, red. M. Zemło, Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, s. 271–286.
- Saniewska Diana (2015), *W klinice i na wojnie. Frenezja ciała w Pamiętnikach doktora Józefa Franka*, w: *Emocje – literatura – medycyna*, red. D. Saniewska, Kraków: Wydawnictwo Libron – Filip Lohner, s. 49–66.

- Saunders Max (2008), *Life-Writing, Cultural Memory, and Literary Studies*, w: *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, red. A. Erll, A. Nünning, S.B. Young, Berlin: Wydawnictwo Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, s. 321–332.
- Slapšak Svetlana (2013), *How to read cabbage: structuralism, semiotics, historical anthropology*, przeł. B. Slapšak, w: *Zelje in spolnost: iz zgodovinske antropologije hrane. Študija o kultni, ritualni in kulturni vlogi zelja*, Študentska založba Beletrina, https://www.jakrs.si/fileadmin/datoteke/Nova_spletna_stran/Predstavitevna_gradiva/Vzorcniprevodi/Posamicni_vzorcniprevodi/Svetlana.Slapsak/Svetlana.Slapsak.How_to_read_cabbage_structuralism_semiotics_historical_anthropology_English.Bozidar.Slapsak.pdf [dostęp 20.04.2024].
- Zawadzka Danuta (2019), *Filomaci w pamięci narodowej i regionalnej – na przykładzie podlaskich członków towarzystw wileńskich*, „Polonistyka. Innowacje”, nr 9, s. 15–33.

Źródła internetowe:

- <https://polona.pl/item-view/ef7d79f2-edf5-41e2-942e-4c9e47ac9133?page=303> [dostęp 30.03.2024].
- <https://sjp.pwn.pl/sjp/szeptucha;5605077.html> [dostęp 8.01.2024].
- <https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/11603/edition/18873/content>, s. 194 [dostęp 26.05.2024];
- <https://wierszalin.pl/wziolowstapienie/> [dostęp 2.05.2024].

The Witch-doctor and Nature. From Lexicographical Analysis to the Story of Nadzieja Bittel-Dobrzyńska

Abstract

The aim of the article is to demonstrate the relationship of the witch-doctor, a Podlasie healer, with nature. It presents a lexicographical analysis of the word *szeptucha*, centred primarily around Jan Karłowicz's definition proposed in the dictionary of Polish dialects. Next, it discusses the relationship between witch-doctors and nature on the basis of the autobiographical prose *Jak wiedźma Agrypicha znachorstwa mnie uczyła* [How the witch Agrypicha taught me the healing witchcraft] by Nadzieja Bittel-Dobrzyńska, which is connected with the historical and geographical motherland of witch-doctors: the Vilnius region, the Polish-Belarusian borderland and Podlasie.

Keywords: witch-doctor, Podlasie, nature, religion, magic, Nadzieja Bittel-Dobrzyńska