# ETNOLINGWISTYKA

PROBLEMY JĘZYKA I KULTURY

13

Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej

# ETNOLINGWISTYKA

PROBLEMY JĘZYKA I KULTURY

# 13

UNIWERSYTET MARII CURIE-SKŁODOWSKIEJ
WYDZIAŁ HUMANISTYCZNY

*Redaktor*

JERZY BARTMIŃSKI

*Sekretarz*

STANISŁAWA NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA

*Kolegium redakcyjne*

MACIEJ ABRAMOWICZ
JAN ADAMOWSKI
FELIKS CZYŻEWSKI
IRINA LAPPO
ROMAN LEWICKI
ANNA PAJDZIŃSKA
MICHAŁ SAJEWICZ

*Rada redakcyjna*

JAMES BAILEY (Madison)
BARBARA FALIŃSKA (Warszawa)
ALOYZAS GUDAVIČIUS (SZAWLE)
ALEKSY JUDIN (Odessa)
MARIAN KUCAŁA (Kraków)
ANDRZEJ MARIA LEWICKI (Lublin)
MICHAŁ ŁESIÓW (Lublin)
SWIETŁANA MICHAJŁOWNA TOŁSTAJA (Moskwa)
ZUZANA PROFANTOVA (Bratysława)
HANNA POPOWSKA-TABORSKA (Warszawa)
ANNA WIERZBICKA (Canberra)
KRZYSZTOF WROCŁAWSKI (Warszawa)

UMCS
WYDAWNICTWO

# ETNOLINGWISTYKA

PROBLEMY JĘZYKA I KULTURY

# 13

Lublin 2001

Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej

RECENZENT
PROF. DR HAB. HANNA POPOWSKA-TABORSKA

REDAKCJA
BARBARA PAPROCKA

PROJEKT OKŁADKI
I STRON TYTUŁOWYCH
JERZY DURAKIEWICZ

SKŁAD I ŁAMANIE KOMPUTEROWE
ARTUR DROZDOWSKI

© WYDAWNICTWO UMCS, Lublin 2001

ISSN 0860-8032

WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU MARII CURIE-SKŁODOWSKIEJ
pl. Marii Curie-Skłodowskiej 5, 20-031 Lublin, tel. (0-81) 537-53-02, 537-53-04
Internet: http://press.umcs.lublin.pl

# SPIS TREŚCI

Sprawcze funkcje słowa: O języku magii, poezji, religii i polityki. *Causative functions of language: the language of magic, poetry, religion and politics* (Jerzy Bartmiński) ..... 7
Bronisław Malinowski i John Austin o funkcjach języka ..... 13

I. ROZPRAWY I ANALIZY

1. Anna Pajdzińska (Lublin), *Po ojczyźnie-polszczyźnie z różdżką chodzę...* Poezja a magia ..... 15
2. Paweł Nowak, Katarzyna Olejnik (Lublin), *Współcześni czarnoksiężnicy* — magia i rytuał w tekstach politycznych ..... 27
3. Jolanta Ługowska (Wrocław), W świecie imion własnych. O funkcji imienia w *Nie kończącej się historii* Michaela Endego ..... 49
4. Anna Krawczyk-Tyrpa (Bydgoszcz), Uniewinniająca zwyczajność. O „wiejskich" eufemizmach w dialektach polskich ..... 63

*

5. Renata Grzegorczykowa (Warszawa), O specyficznych funkcjach wypowiedzi religijnych ..... 77
6. Anna Engelking (Białystok), Pozasakralne funkcje pacierza. Z obserwacji etnografa na pograniczu katolicko-prawosławnym na Grodzieńszczyźnie... 85

*

7. Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska (Lublin), Idea działającego słowa w tekstach polskich zamówień ..... 101
8. Swietłana M. Tołstaja (Moskwa), Magiczne funkcje negacji w tekstach sakralnych ..... 117
9. Деян Айдачич (Београд), Двухсложные магические высказывания ..... 127
10. Алексей В. Юдин (Одесса), Магические перформативы в заговорах и календарных песнях восточных славян ..... 139
11. Екатерина В. Вельмезова (Москва), Заметка о перформативах со значением начала действия в чешских заговорах ..... 149
12. Мария Конюшкевич (Гродно), Проклятия в речевом поведении Белорусов ..... 155
13. Алексей В. Юдин (Одесса), Персонифицированные лихорадки в восточнославянских народных представлениях (на материале заговоров) ..... 169

*

14. Daiva Račiūnaitė-Vyčinienė (Wilno), Магическая музыка *сутартинес* как символ гармонии и порядка ... 179
15. Светлана Рыжакова (Москва), Обычные и странные части тела у латышей (к концепции человека в традиционной культуре) ... 197
16. Василий Балушок (Киев), „Волк" и „волколак" в славянской традиции в связи с архаическим ритуалом ... 215

*

17. Wanda Budziszewska (Warszawa), Z „diabelskiego" słownictwa ... 227
18. Ałła Kożinowa, Michaił Tarełko (Mińsk), Realizacja funkcji magicznej w tekście jednego chamaiła ... 231

## II. MATERIAŁY

19. Jan Adamowski (Lublin), Lubelskie przekazy o zachowaniach magicznych ... 247
20. Iryna Kowal-Fuczyło (Lwów), Zamówienia ludowe z okolic Lwowa ... 267

## III. RECENZJE I OMÓWIENIA

21. Katarzyna Smyk, Język ewangelizacji: *Funkcja słowa w ewangelizacji. Materiały z konferencji 6–8 maja 1998 r.*, pod redakcją Marii Kamińskiej i Elżbiety Umińskiej-Tytoń, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1998, 451 s. ... 279
22. Jerzy Bartmiński, O tradycyjnej mowie magicznej — nowocześnie: Anna Engelking, *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Wrocław 2000, 312 s. ... 283
23. Marzena Marczewska, Tabu i etnografia: Jerzy Sławomir Wasilewski, *Tabu a paradygmaty etnologii*, Zakład Małej Poligrafii UW, Warszawa 1989, 350 s. 285
24. Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Najstarsze rosyjskie zaklinania: *Velikorusskie zaklinanija*, sbornik L. N. Majkova. Posleslovie, primečanija i podgotovka teksta A. K. Bajburina (Izdanie 2-e, ispravlennoe i dopolnennoe), Izdatel'stvo Evropejskogo Doma, Sankt-Peterburg 1994, 216 s. ... 289
25. Natalia Rusiecka, Nowa książka o mitologii białoruskiej: Nienadawiec A. M., *Za smuhoju mifa*, Wydawnictwo „Biełaruskaja Nawuka", Minsk 1999, 256 s. . 291
26. Маргарита Жуйкова, Владимир Гнатюк и его *Очерк украинской мифологии*: Гнатюк Володимир, *Нарис української міфології*, Інститут народознавства НАН України, Львів 2000, 263 с. ... 295
27. Michał Łesiów, Drugi tom łuckich „Zeszytów Folklo-rystycznych": *Fol'klorystyčni zošyty*, vypusk 2. Zbirnyk Naukovych Prać. Holovnyj redaktor: Viktor Davydiuk, Łuck 1999, 98 s. ... 298
28. Bożena Rejakowa, Folklor i folklorystyka na Słowacji u progu nowego tysiąclecia: *Na prahu milénia. Folklór a folkloristika na Slovensku*, red. Zuzana Profantová, wyd. ARM 333 pre Ministerstvo kultúry Slovenskej Republiky, Bratislava 2000, 255 s. ... 299
29. Maciej Abramowicz, Magia w folklorze i życiu społecznym: *The Magical and Aesthetic in the Folklore of Balkan Slavs*, red. D. Ajdačić, Belgrade 1994, 171 s. ... 303

# SPRAWCZE FUNKCJE SŁOWA: O JĘZYKU MAGII, POEZJI, RELIGII I POLITYKI

Współczesna lingwistyka antropologiczna — inspirowana między innymi przez koncepcje aktów mowy Johna Austina — w centrum swoich zainteresowań stawia człowieka, który postrzega i konceptualizuje świat, a działając słowami, kreuje społeczne i kulturowe wizje świata, za pomocą języka kształtuje stosunki międzyludzkie, więc i otaczającą go rzeczywistość.

Czym jest owa rzeczywistość, ludzka rzeczywistość? Czy jest to tylko fizyczny świat przedmiotów, postrzegany zmysłami i martwy jak ziarnko piasku z wiersza Wisławy Szymborskiej? Czyż nie jest to raczej świat wyobrażeń o przedmiotach, świat rzeczy widzianych oczami człowieka, który przetwarza przedmioty fizyczne w przedmioty mentalne, kulturowe? Wszak wyraz *rzecz* wywodzi się od czasownika *rzec* 'mówić', przedmiot staje się rzeczą wtedy, kiedy zostaje zauważony, nazwany, włączony do sfery ludzkich pojęć, poddany operacjom myślowym, wprawiony w ruch poprzez mówienie o nim. Proces przekształcania fizycznych przedmiotów w mentalne rzeczy, przechodzenia od pierwszej sfery rzeczywistości do drugiej, jest nieuchronnie uwikłany w ryzyko przeinaczenia, błędu, niekiedy — kłamstwa.

Autorzy, piszący w tym tomie „Etnolingwistyki", skupiają uwagę na tej aktywnej roli języka w tworzeniu obrazu ludzkiego świata. Badają i odkrywają elementy wspólne w języku tradycyjnej magii i współczesnej poezji, dzisiejszej polityki i religii, ustalają też różnice między tymi wielkimi dziedzinami działań słownych, kreatywnej obecności języka. Intencją tomu jest ujawnienie różnorakich możliwości i rzeczywistych sposobów działania poprzez słowo i zarazem powrót do krytycznej refleksji o języku, który informując o świecie, zarazem go kształtuje, przetwarza, czasem maskuje i fałszuje.

Literatura, poezja, operując fikcją literacką, powołują do istnienia światy możliwe, intencjonalne, mocą słowa artystycznego. Zrównywanie słów z rzeczami, a zarazem ich otwarcie na sferę tajemnicy poprzez swoiste ukształto-

wanie formalne, może działać na odbiorcę zniewalająco: pobudzać nastroje i przeżycia, ewokować wyobrażenia o świecie, kształtować postawy, inspirować działania. Magiczne działanie, kreacyjną moc, ma już samo nadawanie imienia, bo dzięki nadaniu nazwy przedmioty uzyskują realność i trwałość, są przez nazywającego „brane w posiadanie" (Jolanta Ługowska). Zarazem jednak literatura, a przynajmniej jej najwybitniejsi przedstawiciele, zdobywa się także na demaskowanie hipnotycznego i magicznego działania słów w propagandowych sloganach, w manipulacyjnym przywoływaniu wielkich słów, w kłamliwych obietnicach polityków. Poezja może przywrócić słowom zdolność prawdziwego nazywania i docierania do istoty rzeczy (jak twierdzi Anna Pajdzińska), jest zdolna — jak się wyraził Norwid — „słowom wrócić ich wygłos pierwszy".

Politycy w swoim dążeniu do władzy nad ludźmi wykorzystują język jako narzędzie kształtowania postaw społecznych, stosując — niezależnie (jak twierdzą Paweł Nowak i Katarzyna Olejnik) od modelu ustrojowego — podobne chwyty i metody. Magiczne działanie języka politycznego w dużym stopniu da się interpretować w ramach funkcji perswazyjnej języka, jednak jest oparte na rytualizacji komunikacji społecznej, rytualizacji bazującej na sferze sacrum; jest to jednak zwykle sacrum pozbawione już elementów nadprzyrodzoności.

W tradycji ludowej i potocznej, gdzie wiara w sprawczą moc słowa jest szczególnie żywa, dla kamuflowania treści budzących strach, wstyd lub odrazę używa się eufemizmów (omawia je Anna Krawczyk-Tyrpa).

Czy język religii zawiera elementy tradycyjnej magii słownej? Nie (odpowiada Renata Grzegorczykowa), bo jest skierowany na rzeczywistość duchową, a nie materialną, bo wyraża postawę pokory wobec sacrum, a nie dąży do podporządkowania go sobie, bo wyklucza sprowadzanie skutków złych, co magia (czarna magia) dopuszcza. Nie znaczy to jednak, że teksty sakralne, modlitewne, nie mogą być użyte w funkcjach pozasakralnych, społecznych, (czego przykłady z pogranicza katolicko-prawosławnego podaje Anna Engelking).

Tradycyjne zamówienia stosowane w medycynie ludowej dostarczają szczególnie wyrazistych przykładów oddziaływania słowem na stany rzeczy. Zamawienie choroby jest bowiem — jak każdy akt komunikacji ustnej, w przeciwieństwie do pisma — działaniem, realizuje ideę „działającego słowa" (stwierdza Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska). Przypisuje mu się moc sprawczą, nie w sensie obiektywnym, lecz świadomościowym. Jedną z technik językowych używanych w tekstach magicznych (zaklęciach, zamawianiach) dla podwyższenia ich mocy illokucyjnej, jest stosowanie konstrukcji przeczących (omawia je Swietłana Tołstojowa); inną taką techniką

jest stosowanie dwuczłonowych formuł, w których zestawiane są zjawiska zachodzące w organizmie człowieka ze zjawiskami przyrody (Dejan Ajdaczić). Szczególną rolę grają w tekstach magicznych (należą do nich nie tylko zamówienia, ale i takie teksty obrzędowe, jak kolędy i pieśni *włóczebne*) czasowniki sprawcze (performatywy) typu *proszę, obiecuję, zaklinam*, z punktu widzenia bowiem wygłaszającego takie słowa dokonuje się wraz z ich wypowiedzeniem realna zmiana w świecie rzeczy (Aleksiej Judin). Należą tu także czasowniki performatywne ze znaczeniem początku czynności, które konstytuują paralelizm działań zamawiającego oraz osoby boskiej, w czeskich zamówieniach (innosłowiańskich też) zwykle Jezusa Chrystusa (Jekaterina Wielmiezowa). Do podobnej kategorii tekstów należą złorzeczenia i klątwy, wypowiadane z intencją szkodzenia (na materiale białoruskim omawia je Marija Koniuszkiewicz).

Magiczne funkcje są obecne także w rytualnie wykonywanych utworach muzycznych typu litewskich pieśni *sutartines* (artykuł Daivy Raciunaite-Vyciniene), poświadczone są w podręcznych notatkach dotyczących praktyk lekarskich w środowisku muzułmańsko-słowiańskim (odnaleziony tekst tzw. *chamaiła* podają z komentarzami Ałła Kożinowa i Michaił Tarełko), znajdujemy je także w najnowszej dokumentacji etnolingwistycznej z terenu Polski czy Ukrainy (materiały Jana Adamowskiego i Iryny Kowal-Fuczyło).

Sprawcze działanie języka, „magia słów", nie jest bynajmniej historycznym przeżytkiem. Jest faktem. Tyle tylko, że polem językowego działania nie jest rzeczywistość fizykalna, lecz społeczna, świadomościowa. Sposób porozumiewania się, stosowane środki językowe zależą od sytuacji komunikatywnej — twierdzą socjolingwiści; i jest w tym sporo prawdy. Czyż jednak nie jest też tak, że rzeczywistość ludzka, w tym i konkretna sytuacja społeczna i kulturowa, czyli układ relacji międzyludzkich, zależą także od mowy, od użytych słów, od ich konotacji, od zawartych w nich ocen i wartościowań?

## CAUSATIVE FUNCTIONS OF LANGUAGE: THE LANGUAGE OF MAGIC, POETRY, RELIGION AND POLITICS

Contemporary anthropological linguistics — inspired by, among others, John Austin's conception of speech acts — focuses on man, i.e. on the speaking subject, who perceives and conceptualizes the world, who creates social and cultural visions of the world by means of words. By using language, the speaking subject also shapes interpersonal relationships and, by the same token, the surrounding reality.

What is this reality, the human reality? Is it only the physical world of objects, perceived with senses and inanimate, like a grain of sand from Wisława Szymborska's poem? Is it not, rather, the world of images of these objects, the world of things as seen by the perceiving subject, who transforms physical objects into mental and cultural ones? After all, the Polish word *rzecz* 'thing' derives from the verb *rzec* 'to say'. An object becomes a thing only when it is noticed, named, incorporated into the sphere of human concepts, when it is subjected to reasoning, set in motion by virtue of being spoken about. The process of transforming physical objects into mental objects, of moving from one sphere of reality to the other, is inevitably prone to the risk of distortion, an error, and sometimes a lie.

This active role of language in creating a view of the human world is the focus of the present issue of *Etnolingwistyka*. The authors discover and investigate elements common to the language of traditional magic and contemporary poetry, to present-day politics and religion. They also search for differences between these vast spheres of verbal activity, of the creative presence of language. The aim of the volume is to reveal diverse possibilities and actual means of performing actions with words. The contributors revive a critical reflection on language. Language is said to provide information about the world, but at the same time shape, transform, and sometimes conceal and distort it.

Literature and poetry, by using the power of the artistic word and the instrument of literary fiction, create possible intentional worlds. Words are equated with things, they are open towards the realm of the mysterious, which stems from their formal characteristics. These processes may be captivating to the receivers: they may give rise to various moods and types of experience, evoke ideas concerning the world, shape the attitudes of the receivers and inspire their actions. The very act of naming is a magical one and possesses creative power. It is by virtue of having names that objects receive genuiness and permanence; the naming subject 'takes them into possession' (Jolanta Ługowska). At the same time, however, literature, or at least the most outstanding writers, disclose the hypnotic and magical effects of words in slogans, in attempts to manipulate the addressee with flamboyant use of putatively 'big' words, in false promises of politicians. Poetry can restore the ability of words to name and access the essence of things (Anna Pajdzińska); it can, as Cyprian Kamil Norwid expressed it, 'restore to words their original meanings'.

In their desire to exert power over people, politicians use language as a tool in social attitudes. Paweł Nowak and Katarzyna Olejnik claim that similar tricks and methods are used irrespective of the political system. The

magical effect of the political idiom can be in large measure interpreted within the realm of the persuasive function of language; it is, however, based on the ritualization of social communication. The ritualization rests on the sphere of the sacred. In this context, the sphere no longer has any supernatural elements.

In the folk and colloquial traditions — in which the faith in the causative power of words is especially strong — fear-evoking, shameful or repulsive content is camouflaged by euphemisms (cf. Anna Krawczyk--Tyrpa's contribution).

Does the language of religion contain elements of traditional verbal magic? Renata Grzegorczykowa's answer is negative. This variety of language is oriented towards the spiritual, rather than the physical reality; it expresses one's humility towards the sacred and does not aim to subject the sacred sphere to itself. Furthermore, it does not allow for causing evil, which is permitted by (black) magic. Prayers and sacral texts can, however, occur in non-sacral, social functions, examples of which are found in Anna Engelking's article on the Catholic-Orthodox borderland.

Particularly clear examples of the reality being influenced by means of words are traditional spells used in folk medical practice. Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska claims that directing a spell to a disease is an action, as is the case with all acts of communicating in speech, as opposed to writing. It is a realization of the idea of an 'acting word'. The causative power of words lies within the realm of consciousness, rather than within the physical reality. One of the techniques used in texts of magic, such as spells, in order to augment their illocutionary force, is the use of negation, discussed by Svetlana Tolstoyova. Another technique is the use of two-element formuli, in which the processes taking place in the human organism are juxtaposed with natural phenomena (Deyan Aydacic). A particular role in texts of magic (i.e. not only in spells but also in such ceremonial texts such as Christmas carols or spring 'wishing' (orig. *volotchebne*) songs) is played by performatives, such as *proszę* 'I'm asking you for', *obiecuję* 'I promise', *zaklinam* 'I cast a spell'. From the point of view of the speaker, the act of uttering these words is accompanied by a real change in the physical world (Aleksey Yudin). The category also includes action-initiating performatives, which form a parallelism between the actions of the sorcerer and those of God, in Czech and other Slavonic spells usually of Jesus Christ (cf. the article by Yekaterina Velmezova). Curses uttered with evil intentions belong to a similar category of texts (as an example, Mariya Konyushkevitch discusses Byelorussian curses).

Magical functions are also present in ritual musical compositions such as Lithuanian songs known as *sutartines* (cf. Daiva Raciunaite-Vyciniene's article). They have been identified in notes concerning the medical practice in a Muslim-Slavonic community (Alla Kozhinova and Mikhail Tarelko present and comment on the so called *chamaił*, a pocket notebook found in Minsk, Byelorussia). Magical functions are also present in the latest ethnolinguistic documentation from Poland and Ukraine (Jan Adamowski and Iryna Koval-Furtchylo).

To recapitulate, the causative function of language, the 'magic of words', is by no means a relic of the past but a fact. It is just that in this case the area of linguistic activity is not the physical reality but the psycho--social reality of consciousness. Sociolinguists are in large measure right in claiming that the way of communicating and the linguistic means employed depend on the communicative situation. Is it not the case, however, that the human reality, and consequently a concrete social and cultural situation as the system of interpersonal relationships, also depends on language, on the choice of specific words, on their connotations and on the judgments and valuations which they imply?

Jerzy Bartmiński

# BRONISŁAW MALINOWSKI I JOHN AUSTIN O FUNKCJACH JĘZYKA

*Magia — już samo to słowo wydaje się odkrywać bezmiar niezgłębionych i nieoczekiwanych możliwości!* [...] *Nawet dla ściśle naukowych umysłów problematyka magii jest szczególnie pociągająca. Prawdopodobnie dzieje się tak dlatego, że z jednej strony mamy nadzieję znaleźć w magii istotę pragnień i mądrości człowieka pierwotnego; bez względu na to w czym tkwi ta istota, warto ją poznać. Z drugiej zaś strony wydaje się, że magia powoduje u każdego człowieka wyzwolenie pewnych ukrytych sił umysłu, głęboko zakorzenionej ufności w to, co nadprzyrodzone, pewnych drzemiących wierzeń w tajemnicze możliwości jednostki ludzkiej.* [Bronisław Malinowski, *Mit, nauka i religia*, 1925; wg: *Dzieła*, t. 7, s. 424]

* * *

*Magia nie wywodzi się z obserwacji przyrody ani ze znajomości jej praw, ale stanowi pierwotne wyposażenie człowieka, które można poznać tylko dzięki tradycji. Potwierdza ona autonomiczną moc człowieka, dzięki której może on wywoływać pożądane skutki.* [Bronisław Malinowski, *Mit*..., s. 430]

* * *

*W każdej społeczności, zarówno wśród Trobiandczyków, jak i wśród nas, istnieje wiara, że słowo wypowiedziane w określonych okolicznościach ma moc sprawczą, wiążącą, że wypowiedź z niezmienną mocą wywołuje specyficzny skutek, gdy stanowi przekaz wiecznego błogosławieństwa, gdy wywołuje niepowetowane zniszczenia, czy też obciąża zobowiązaniem na całe życie.* [...] *Sprawcza funkcja słów w wypowiedziach magicznych czy sakramentalnych decyduje o ich rzeczywistym znaczeniu.* [Bronisław Malinowski, *Ogrody koralowe i ich magia*, Londyn 1935; cyt. wg: *Dzieła*, t. 5, Warszawa 1987, s. 102–103]

* * *

*Reklamy współczesnych specjalistów od urody* [...] *stałyby się interesującą lekturą w zestawieniu z formułami trobriandzkiej magii urody, które zostały odtworzone w trzynastym rozdziale* Argonautów *oraz jedenastym rozdziale* Życia seksualnego dzikich*:*

*Wygładzam, poprawiam, wybielam.*
*Twoją głowę wygładzam, poprawiam, wybielam,*
*Twoje policzki wygładzam, poprawiam, wybielam.*

*Twój nos wygładzam, poprawiam wybielam.*
*Twoje gardło wygładzam, poprawiam, wybielam.*
*Twój kark wygładzam, poprawiam, wybielam...*

*Język magii trobriandzkiej jest prostszy, bardziej bezpośredni i uczciwy, ale zawiera wszystkie elementy istotne dla dobrej reklamy.* [...]

*Obok reklamy współczesne przemówienia polityczne stanowią, jak należy przypuszczać, bogate źródło elementów ściśle magicznych. Niektórzy z najmniej pożądanych współczesnych mężów stanu czy gigantycznych politykierów zostali już określeni mianem czarowników czy też mówców urzekających audytorium swoją wymową. Wielcy przywódcy, tacy jak Hitler czy Mussolini, wywierali wpływ głównie dzięki sile wymowy powiązanej z siłą działania, charakterystycznej zazwyczaj dla tych, którzy wiedzą, jak wywoływać uprzedzenia i namiętności tłumu. Co więcej, współczesne państwo socjalistyczne, bez względu na to, czy wymaluje się je na czerwono, czarno, czy brązowo, rozwinęło siłę reklamy do niespotykanych rozmiarów. Propaganda polityczna, jak się ten rodzaj reklamy określa, stała się gigantyczna agencją reklamową, w której same stwierdzenia werbalne mają hipnotyzować zarówno obcych, jak i własnych obywateli, by uwierzyli, że osiągnięte zostało coś rzeczywiście wielkiego.* [Bronisław Malinowski, *Ogrody...*, s. 380–381]

* * *

*Zbyt długo filozofowie zakładali, że zadaniem 'twierdzenia' może być jedynie 'opisywanie' jakiegoś stanu rzeczy lub 'stwierdzanie jakiegoś faktu', co musi ono czynić prawdziwie lub fałszywie. Gramatycy wprawdzie wskazywali regularnie, że nie wszystkie 'zdania' są twierdzeniami (są używane do wypowiadania twierdzeń), istnieją również pytania i wykrzyknienia oraz zdania wyrażające rozkazy, życzenia i przyzwolenia, a filozofowie bez wątpienia nie zamierzali temu przeczyć, mimo swobodnego użycia terminu 'zdanie' w sensie 'twierdzenie'.* [...]

*Wiele tradycyjnych kłopotów filozofii powstało z pewnego błędu — z błędu uznawania za zwykłe twierdzenia o faktach wypowiedzi, które są b ą d ź (w interesujący niegramatyczny sposób) bezsensowne, b ą d ź też pomyślane jako coś zupełnie innego niż twierdzenia o faktach.* [...]

*Przykłady:*

*„Tak (tzn. biorę tę kobietę za mą prawnie poślubioną żonę)" — wypowiedziane w trakcie ceremonii zaślubin.*

*„Nadaję temu statkowi imię «Królowa Elżbieta»" — wypowiedziane, gdy butelka rozbija się o dziób.*

*„Mój zegarek daję i zapisuję w spadku mojemu bratu" — występujące w testamencie.*

*„Idę o zakład, że jutro będzie padał deszcz".*

*W przykładach tych widać wyraźnie, że wypowiedzenie zdania (oczywiście w stosownych okolicznościach) nie jest o p i s e m mówiącym, że robię coś, o czym trzeba powiedzieć, że robię to coś, wypowiadając owo zdanie; nie jest też stwierdzeniem, że to coś robię — owa wypowiedź jest po prostu robieniem tego czegoś. Wypowiedzieć takie zdanie to zrobić owo coś.*

[...] *Jak mamy nazwać tego typu zdanie czy wypowiedź? Proponuję nazwać ją* zdaniem performatywnym *lub* wypowiedzią performatywną. [...] Wygłoszenie [*takiej*] wypowiedzi jest wykonaniem jakiejś czynności, jest czymś, o czym nie myśli się normalnie jako tylko o powiedzeniu czegoś. [John Austin, *Jak działać słowami*, Oxford 1962; cyt. wg wydania w tomie *Mówienie i poznawanie*, PWN 1993]

Etnolingwistyka 13 Lublin 2001

Anna Pajdzińska
(Lublin)

# *PO OJCZYŹNIE-POLSZCZYŹNIE Z RÓŻDŻKĄ CHODZĘ...** POEZJA A MAGIA

Szkic stanowi próbę wyróżnienia modelowych sytuacji wiązania poezji z magią. Za najprostszy przypadek należy uznać obecność w utworze mniej lub bardziej czytelnych odwołań do praktyk magicznych. W bardziej skomplikowanych przypadkach tym, co pozwala na zestawianie tak różnych sfer aktywności człowieka, jest szczególna ranga słowa, jaką ma ono i w kulturze magicznej, i w twórczości poetyckiej, wiara w siłę sprawczą słowa, w jego zdolność powodowania zmian w otaczającym świecie. Konsekwencją takiego myślenia o poezji jest przypisywanie jej twórcom, niczym czarodziejom czy czarnoksiężnikom, zdolności i intencji, jakich nie mają przeciętni ludzie. Obiektem poetyckich „działań magicznych" może być: słowo, świat przedstawiany w utworze, odbiorca. Elementy te są ściśle ze sobą związane, dlatego też się zdarza, że na wszystkie jednocześnie lub na dwa z nich nakierowane są działania poety.

Wymienione sytuacje zostały dokładniej omówione i zilustrowane przykładami z literatury polskiej. Zwrócono również uwagę na rolę poezji w demaskowaniu praktyk quasi-magicznych, stosowanych przez polityków, propagandzistów, twórców reklam i innych, którzy dążyli i dążą do narzucenia odbiorcom pożądanych przez siebie wizji świata.

Poezja bywa wiązana z magią dość często i przez różne kręgi osób. Robią to sami poeci — w swych utworach (a nawet w tytułach wierszy czy całych zbiorów) lub snując refleksje autotematyczne. Robią to również krytycy i historycy literatury. Nie miejsce tu na mnożenie przykładów, ale przywołajmy chociaż kilka. Drugi z kolei tomik wierszy Marii

* Słowa te zapożyczyłam z Tuwimowskiej *Zieleni* (J. Tuwim, *Wiersze zebrane*, t. II, Warszawa 1975, s. 201).

Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej jest zatytułowany tak samo jak otwierający go utwór: *Różowa magia. Białą magię* i *Magię* odnajdziemy wśród tytułów liryków Krzysztofa Kamila Baczyńskiego. Co więcej — słowo *magia* wydawało się twórcy najtrafniejsze do oddania charakteru grupy wierszy, skoro zamierzał się nim posłużyć w planowanej książce. Zamiar ten zrealizował dopiero Kazimierz Wyka, nadając taką nazwę części *Śpiewu z pożogi*, pierwszej powojennej edycji dzieł Baczyńskiego. Innym przykładem może być wybór studiów i artykułów krytycznoliterackich Jerzego Kwiatkowskiego, przygotowany przez Marię Podrazę-Kwiatkowską i Annę Łebkowską już po śmierci badacza, zatytułowany *Magia poezji*. „Tytuł książki — jak piszą autorki wyboru — został zainspirowany przez tytuł jednego z felietonów Jerzego Kwiatkowskiego [...]: *Magia Miłosza*"[1]. I ostatni przykład. Podczas lektury *Z rozmyślań o poezji* Bolesława Leśmiana natrafiamy na fragment: „Wiersz jest nie tylko myślą — obrazem — treścią. Jest on ponadto jeszcze samodzielnym tworem słownym, który się z magii słów narodził i tę magię nadal uprawia"[2]. Myślą tak nie tylko artyści, o magicznym działaniu tekstów poetyckich (bardzo różnych zresztą) mówią też niekiedy ich odbiorcy.

Mocno ugruntowana praktyka ujmowania poezji w kategoriach magii skłania do zastanowienia się nad istotą tego rodzaju ujęć. Mój szkic stanowi właśnie taką próbę, próbę — jestem tego świadoma — niejako z góry skazaną na niepowodzenie, bo przecież „Cokolwiek się powie o poezji, jest błędem"[3]. Mimo to spróbujmy wyróżnić kilka modelowych sytuacji wiązania poezji z magią.

* * *

Jak wiemy, magia jest zespołem praktyk i technik opierających się na specyficznym światopoglądzie — na przekonaniu o istnieniu irracjonalnych, nadnaturalnych sił i związków, mocy pochodzących z innego świata, których opanowanie i wywoływanie, za pomocą odpowiednich czynności werbalnych i niewerbalnych, wykonywanych w ściśle określony, zrytualizowany sposób przez odpowiednie osoby, daje władzę nad zjawiskami, jakiej inaczej nigdy by się nie osiągnęło.

---

[1] J. Kwiatkowski, *Magia poezji. (O poetach polskich XX wieku)*, Kraków 1995, s. 5.

[2] B. Leśmian, *Szkice literackie*, opracował i wstępem poprzedził J. Trznadel, Warszawa 1959, s. 88.

[3] Jest to Leśmianowska parafraza prawdopodobnie aforyzmu Nietzschego (*Cokolwiek się powie o kobiecie — jest prawdą*), tak skomentowana przez autora *Łąki*: „Poezja żywcem się wymyka wszelkim określeniom. Określenie jest dla niej smutnym rodzajem trumny szklanej, która — przejrzyściejąc — zabija" (*ibid.*, s. 76).

Czytelne odwołania do praktyk magicznych odnajdujemy w tekstach poetyckich niejednokrotnie. Słowa typu: *czarować, czar, urok, zaklinać, magia* bywają nie tylko sztafażem stylistycznym, mogą również objawiać rodzaj aktywności podmiotu lirycznego wobec rzeczywistości. W wierszach przywoływane są moce nadnaturalne, okoliczności i przedmioty związane ze światem czarów: ważna się staje apotropeiczna funkcja bursztynu czy ostrych przedmiotów żelaznych (noża, piły, siekiery, miecza), magiczną wartość zyskują liczby, pierścień — dzięki swemu podobieństwu do magicznego koła — jest amuletem, chroniącym przed demonami i czarami, wagi nabiera pianie koguta itd., itd. Pojawiają się też formuły przypominające magiczne, czarodziejskie zaklęcia. Na przykład utwór *do tereski z lisieux* Józefa Czechowicza, w którym podmiot wypowiada niebu posłuszeństwo, zamykają słowa:

o świecie
nim cię kto zbawi
zgiń przemiń[4]

W *śnie sielskim*[5] poeta od samego początku kreuje atmosferę niezwykłości:

od powały nocy co zwisa
przez szum jaskrów i bylic
byłby bulgot deszczu jak zmora parskał
lecz znane są słowa zaklęć siarka
zwełnienie grzyw kobylich

Nieprzypadkowo jest tu mowa o nocy — to czas szczególny, czas, gdy złe siły są wyjątkowo aktywne. Nie bez przyczyny występują też jaskry i bylice, rośliny te są związane z magią, podobnie jak zmora, demoniczna istota dusząca ludzi we śnie, dręcząca koszmarami sennymi i wypijająca ich krew, oraz siarka, przynależna do sfery infernalnej, ze względu na płomień i zapach uznawana za atrybut diabła.

Tylko pozornie z tak zarysowaną sytuacją liryczną kłócą się następne wersy:

chodziła Maria Panna między gwiazdami
chłodziła Maria Panna dusz cierpiących upalenie

musimy bowiem pamiętać, że w magii ludowej z zaklęciami właściwymi często współwystępują elementy religijne, zwroty modlitewne, tworzące swoisty ornament. Nie inaczej jest w przywoływanym tekście poetyckim. Nieco dalej czytamy:

---

[4] J. Czechowicz, *Wybór poezji*, opracował T. Kłak, Wrocław 1970, s. 34.
[5] *Ibid.*, s. 138–139.

nie męczcie odfruńcie dokąd chcecie
kruki wilcy niedźwiedziowie jelenie
amen

Formuła ta ma budowę typową dla zaklęcia magicznego: jej zasadą konstrukcyjną jest wyliczenie, a użyte w niej nazwy zwierząt związane są z magią. Kończy ją wspomniany już ornament religijny.

Jednym ze skutków zaklęcia magicznego jest dokonująca się natychmiast przemiana rzeczywistości, jaką odnajdujemy choćby w *złych dwu minutach* Czechowicza:

przepadaj gasną słupy przepadaj morze rdzy
falami strzela w czas horyzonty w otchłań przelewa[6]

Także w poemacie *Pan Błyszczyński*[7] Bolesława Leśmiana świat ukształtowało działanie magiczne bohatera lirycznego. Tytułowy bohater niezwykły ogród „wywiódł z nicości błyszczydłami swych oczu i utrwalił na podśnionej drzewom trawie", czym wprawił w zdumienie nawet Boga, który pyta:

„Kto te szumy narzucił moim dumnym przestworom?
Kto ten ogród roznicestwił tak liściato?..."

Wydawać by się mogło, że władza pana Błyszczyńskiego nad powoływanymi przezeń bytami jest pełna:

Coś złociście wyspowego w daleczyźnie alej pełga —
Można taką wyspę brwi skinieniem spłoszyć...
Świetlikami za chwilę północ w zieleń się wełga,
Niepokojąc gmatwaninę leśnych poszyć.

Pan Błyszczyński sprawdzał ogród, czy dość czarom jego uległ —
I czy szum i poszum dość jest rzeczywisty —
I czy liszaj na dębie — jadowity brzydulek —
Dość się wgryza w złudną korę i w pień śnisty?...

Badał jeszcze, czy ptak-lila dość skowrończo w przyszłość śpiewa,
I czy wąż-tulipan wiosny jest oznaką...
I spojrzeniem przymuszał przeciwiące się drzewa,
By do zwykłych podobniały jako-tako.

Jego siła magiczna okazała się jednak niewystarczająca, nawet by utrzymać w stanie istnienia dziewczynę, w której się zakochał „podczas jej niebytu":

[6] *Ibid.*, s. 95.

[7] Wszystkie fragmenty cytuję według wydania: B. Leśmian, *Poezje*, wybrał i wstępem opatrzył B. Zadura, Lublin 1982, s. 245–252.

Ramionami ją ogarniał, a ustami doogarniał,
Oczom z gwiazd przyrzucał patrzącego złota,
Lecz cień w jego objęciach wciąż samotniał i marniał
[...]
w nic rozwiała się dziewczyna i jej czar, poczęty w niebie.

* * *

Określenia *magia poezji*, a nawet *magia w poezji* dużo częściej używa się jednak wtedy, gdy tekst poetycki nie kreuje sytuacji aktu magicznego. Metaforyczność tego rodzaju określeń jest wówczas jeszcze wyraźniejsza. Tym, co pozwala na zestawianie tak różnych sfer aktywności człowieka, jest szczególna ranga słowa, jaką ma ono i w kulturze magicznej, i w twórczości poetyckiej, wiara w siłę sprawczą słowa, w jego zdolność powodowania zmian w otaczającym świecie. Konsekwencją takiego myślenia o poezji jest przypisywanie jej twórcom, niczym czarodziejom czy czarownikom, zdolności i intencji, jakich nie mają przeciętni ludzie. Obiektem poetyckich „działań magicznych" może być:

— słowo,
— świat przedstawiany w utworze,
— odbiorca.

Zajmijmy się każdym z wypadków, mając jednak świadomość, że wymienione elementy są ze sobą ściśle związane, a zatem na wszystkie jednocześnie lub na dwa z nich mogą być nakierowane działania poety.

* * *

Wysoka ranga słowa w kulturze magicznej jest pochodną przekonania o istnieniu naturalnego związku między nim a nazywaną przez nie rzeczą. Słowo to nie arbitralnie przyjęta etykietka, lecz objawienie samej rzeczy. Stanowi właściwość określanego przedmiotu na równi z jego kształtem, ciężarem, kolorem itd., metonimicznie przylega do tego fragmentu rzeczywistości, który nazywa. Dlatego też wypowiedzenie słowa jest jednoznaczne z przywoływaniem nazywanego. Słowo magiczne zachowało charakter słowa pierwotnego, odwołującego się do samej istoty bytu, inaczej niż język potoczny, codzienny, który stopniowo zatracił jedność nazwy z rzeczą. Przekształcił się on w narzędzie, używane automatycznie, nieprecyzyjnie i w efekcie uniemożliwiające prawdziwe poznanie świata. Jeśli poezja ma docierać do tajemniczych sfer rzeczywistości niedostępnych dla rozumu, jeśli ma ujawniać zjawiska, które wymykają się codziennemu doświadczeniu, słowu musi być

przywrócony dawny charakter. W procesie tym, według Leśmiana, wielką rolę może odegrać rytm.[8] Zespala on poszczególne składniki tekstu, wprowadza w utwór swoisty porządek, różniący się od porządku innych wypowiedzi, a jednocześnie narzuca swe prawa światu, kształtuje stosunki między rzeczami. Porządek ten pozostaje zawsze żywy i nigdy nie przekształca się w schemat. Rytm stwarza zatem dla słowa nowy wymiar, sprawia, że staje się ono znowu zdolne do bezpośredniego kontaktowania się z „naturą".

Nie tylko Leśmian, także inni poeci, np. Tuwim, Czechowicz czy Baczyński, swymi utworami dawali wyraz przekonaniu, że z pozasłownym trwaniem może „się spokrewnić" jedynie słowo nasycone muzyką, jedynie takie ma też szansę dotknąć tajemnicy i wpływać na świat.

Słowo może odzyskać swą moc, jeśli uda się je wyzwolić z zobowiązań codzienności, niejako zobaczyć na nowo. Służą temu, najogólniej biorąc, dwa rodzaje zabiegów poetyckich: instrumentacja głoskowa i budowanie kontekstów ujawniających coraz to inne jego znaczenia. Dzięki odpowiedniemu uformowaniu warstwy brzmień może ona zyskać pewną autonomię w stosunku do warstwy znaczeń. Dźwięki przestają być tylko po to, by umożliwić rozpoznanie jednostek semantycznych, stają się jakościami samoistnymi, tworzą własny porządek. Niejednokrotnie odsłania on istniejące, lecz zapomniane więzi znaczeniowe między słowami lub ustanawia związki nowe. Szczególny przypadek stanowią tzw. mirohłady — utwory poetyckie, które składają się z ciągów głosek tworzących niby-wyrazy i z przekształconych słów, powiązanych współbrzmieniami. Do tekstów tego rodzaju należą *Słopiewnie* Juliana Tuwima (on też spopularyzował termin) i wiele wierszy futurystycznych. Ich powinowactwo z eksperymentami rosyjskich futurystów, odwołującymi się do koncepcji zwanej *zaumnyj jazyk*, jest wyraźne: w obu wypadkach chodziło o stworzenie mowy poetyckiej włączającej się w sferę magii, całkowicie niezależnej od mowy praktycznej.

Innym sposobem ujawniania semantycznego bogactwa języka, a co za tym idzie — skumulowanej w nim wiedzy o świecie, jest (jak wspominałam) wprowadzanie słowa w różnorodne konteksty. Zabieg ten, tak charakterystyczny np. dla Zbigniewa Bieńkowskiego czy Tymoteusza Karpowicza, sprawia, że za każdym razem inaczej oświetla ono świat, odkrywa jego inny wymiar, przynosi odmienną interpretację. Często odsłaniają się sensy zapomniane, myśli, jakie towarzyszyły dziejom słowa. Używając określenia

[8] Rytmowi artysta poświęcił duże fragmenty traktatu *Z rozmyślań o poezji* a także eseje *Rytm jako światopogląd* i *U źródeł rytmu*, zamieszczone w cytowanym już tomie *Szkice literackie*.

autora *Znaków równania* — słowo przybliża się do rzeczy.[9] A osiągnięcie tożsamości słowo — rzecz jest niesłychanie ważne, bo

Dopóki źródłosłowy biją nieskażone,
póki słowa nie kłamią, nic światu nie grozi.[10]

* * *

Mówi się często, że wybitni poeci kreują „swój świat", co znaczy mniej więcej tyle, iż nie opisują tego, co jest, lecz tworzą nowe sytuacje ontologiczne. W tych światach możliwych pojawiają się rzeczy i stany rzeczy nieznane światu realnemu, a wyróżnionym kategoriom, nawet tym pozornie dobrze znanym, przysługują inne atrybuty. Świetnym przykładem może tu być świat wykreowany przez Bolesława Leśmiana. Wypełniają go różnego rodzaju byty, jakich na próżno by szukać w świecie realnym: „półduchy, półciała" typu Śnigrobka czy Dusiołka, niedowcielenia, włóczyzmory, skrzeble itd. Integralną część poetyckiego świata stanowi niebyt, bezbyt, który zyskuje istnienie pozytywne. Między różnymi kategoriami bytu nie ma ostrych granic, możliwe jest przechodzenie z jednego do innego sposobu istnienia czy przejście ze świata żywych w zaświaty i z powrotem. Wszystkim formom egzystencji, nie tylko ludziom, właściwe są akty intencjonalne. Psychizacja rzeczy, roślin, zwierząt, owadów, zjawisk przyrody sprawia, że człowiek traci swe wyjątkowe miejsce w świecie. Swej wyjątkowości zostaje również w dużej mierze pozbawiony Bóg — nie jest doskonały, wszechmocny, nieśmiertelny, lecz kaleki, ułomny, bezsilny, śmiertelny. Inna jest także śmierć. Cechuje ją wielokrotność, ujmowana bywa jako przemiana ilościowa, nie zaś jakościowa, wcale nie musi kończyć ludzkiego życia.

Ten świat, którego niezwykłość ledwie zasygnalizowałam, powołał poeta do istnienia dzięki kreacyjnej mocy słowa. Rzeczy, ich atrybuty i relacje między nimi zostały stworzone przez nazwanie. Niemalże wprost mówi o tym początek jednego z utworów:

Czy pamiętasz, jak głowę wynurzyłeś z boru,
Aby nazwać mnie łąką któregoś wieczoru?
Zawołana po imieniu
Raz przejrzałam się w strumieniu —
I odtąd poznam siebie wśród reszty przestworu.[11]

---

[9] Por. T. Karpowicz, *Kot*, [w:] idem, *Wiersze wybrane*, Wrocław 1969, s. 97.

[10] *Wstęp do poetyki*, cz. II: *Oda do słownika*, [w:] Z. Bieńkowski, *Liryki i poematy*, przedmowa J. Kwiatkowski, Warszawa 1975, s. 185.

[11] *Łąka*, [w:] B. Leśmian, *op. cit.*, s. 152.

Poeta może sobie również przypisywać funkcję proroka, jasnowidza, wtajemniczonego w sprawy mniej lub bardziej odległej przyszłości. Światu przedstawionemu w tekście poetyckim nadaje wówczas charakter wizji profetycznej. Odczucia katastroficzne znalazły np. wyraz w wizjach zagrożenia kreowanych przez poetów drugiej awangardy: Czesława Miłosza, Jerzego Zagórskiego, Aleksandra Rymkiewicza, Józefa Czechowicza, Józefa Łobodowskiego i innych. Przeczuwana katastrofa przybierała zazwyczaj postać kosmicznej zagłady, której pierwszy, konkretny znak często stanowiła wojna. Zagłada bywała ukazywana jako konieczność, umożliwiająca nadejście nowego, odrodzonego świata:

zniża się wieczór świata tego
nozdrza wietrzą czerwony udój
z potopu gorącego
zapytamy się wzajem ktoś zacz

rozmnożony cudownie na wszystkich nas
będę strzelał do siebie i marł wielokrotnie
ja gdym z pługiem do bruzdy przywarł
ja przy foliałach jurysta
zakrztuszony wołaniem gaz
ja śpiąca pośród jaskrów
i dziecko w żywej pochodni
i bombą trafiony w stallach
i powieszony podpalacz
ja czarny krzyżyk na listach

o żniwa żniwa huku i blasku

czy zdąży kręta rzeka z braterskiej krwi odrdzewieć
nim się kolumny stolic znów podźwigną nade mną[12]

Wizję totalnej zagłady przynosi także twórczość artystów następnego pokolenia, m.in. poematy *Z dna* i *Widma* Tadeusza Gajcego, wczesne wiersze Krzysztofa Kamila Baczyńskiego oraz utwory z debiutanckiego tomu *Gdziekolwiek ziemia* Tadeusza Borowskiego. Mimo doświadczeń wojennych katastrofie nadal jest nadawany charakter kosmiczny, występuje znana już z poprzedniego okresu symbolika (ogień, woda, komety, wiatr itd.), a odniesienia historyczne świadczą jedynie o powtarzalności, cyklicznej przemienności czasu, nieuchronnie zmierzającego ku katastrofie. Nie jest to jednak „katastrofizm ocalający" — ludzka samotność wobec wrogich sił kosmosu jest dojmująca, nie ma szans wyjścia, ratunku, jakiekolwiek działanie przestaje mieć sens. Pozostaje tylko poczucie współodpowiedzialności, a nawet winy i hańby niewolnictwa.

[12] *żal*, [w:] J. Czechowicz, *op. cit.*, s. 132–133.

Poeta może też być obdarzony mocą ewokowania przeszłości. Niech za przykład posłuży nam twórczość Janusza Szubera, tak długo znana zaledwie garstce jego najbliższych przyjaciół, a ostatnio publikowana na łamach najlepszych pism — od paryskiej *Kultury* przez *Zeszyty Literackie* do *Odry* i *Twórczości*, wydawana przez prestiżowe oficyny, tłumaczona na wiele języków, nagradzana w kraju i zagranicą. Wspominam o tym wszystkim nie bez powodu, jest to bowiem swoista miara urzeczenia — i kolegów po piórze, i krytyków literackich, i zwykłych czytelników — wierszami ocalającymi świat, którego już nie ma. Żyli w nim obok siebie Polacy, Ukraińcy i Żydzi, współistniały różne kultury i wyznania. Szuber przywołuje również to, co sam przeżył i zapamiętał: dzieciństwo, szkołę, ówczesne fascynacje sztuką, dylematy filozoficzne i religijne. Jak trafnie ujął Bronisław Maj, o odrębnym i wysokim miejscu tej poezji decyduje „niezwykła rozmaitość i nasycenie rzeczywistości; magiczna intensywność istnienia świata poetyckiego; zdumiewające — w błysku iluminacji — „fotografowanie" czasu, przyłapanego na gorącym uczynku przemijania"[13]. Sam autor tak w metaforycznym skrócie ukazuje istotę swojej twórczości:

Łyżka drewniana do mieszania powideł,
Ociekająca słodką smołą, kiedy w rondlu
Bełkoce bąblami śliwkowa magma,
I dla kogoś, kto nie może objąć *całości*,
Jaki taki ratunek w zapamiętanym szczególe.
Bo, ostatecznie, cóż o *nich* wiedziałem?
Prawdziwe, o twardości diamentu, miało się
Przecież dopiero wydarzyć w nieokreślonej bliżej
Przyszłości i, jak mi się wydawało, wszystko dotychczasowe
Było jedynie zapowiedzią *tamtego*. Naiwny. Teraz wiem
Że nieuwaga jest grzechem nie do wybaczenia
A każda drobina czasu ma wymiar ostateczny.[14]

* * *

Poeta może traktować swoją twórczość jako środek pozwalający oddziaływać na rzeczywistość i ją zmieniać — oczywiście za pośrednictwem odbiorców. Już starożytni Grecy byli świadomi niezwykłego wpływu recytowanych utworów na słuchaczy. Za główny swój cel uznawali nie wywołanie przeżycia estetycznego, lecz odpowiednie ukształtowanie odbiorców, wpojenie im

[13] Cytowane słowa są zamieszczone na czwartej stronie okładki ostatnio wydanego tomiku Szubera *Z żółtego metalu* (Kraków 2000).

[14] J. Szuber, *O chłopcu mieszającym powidła. Wiersze wybrane 1968–1997*, Kraków 1999, s. 120 (kursywa pochodzi od poety).

pożądanych przeświadczeń o świecie i modeli zachowań. Ułatwiała to specjalna organizacja tekstu, przede wszystkim metrum, ale także aliteracje, stałe epitety, określone kadencje i powtórzenia, niezwykłe oboczności gramatyczne — pomagające zapamiętać utwór, a jednocześnie nadające mu wzniosłość i niemal magiczny czar. Słuchacz, poddając się owemu czarowi i w następstwie utożsamiając z przedstawianą wizją, stawał się uległy psychicznie, tracił zdolność krytycznego odbioru przekazywanych treści. Nic więc dziwnego, że Platon wykluczył poetów z Państwa, zarzucając nawet największym, od Homera po Eurypidesa, iż ich twórczość stanowi środek indoktrynacji, ma swój udział w kształtowaniu ludzi biernych, niezdolnych do samodzielnej refleksji i działania.

W literaturze polskiej przekonaniu o wpływie poety na odbiorców najdobitniej chyba dał wyraz Juliusz Słowacki, zamykając *Testament mój* strofą:

Jednak zostanie po mnie ta siła fatalna,
Co mi żywemu na nic... tylko czoło zdobi;
Lecz po śmierci was będzie gniotła niewidzialna
Aż was, zjadacze chleba — w aniołów przerobi.[15]

Tego magicznego działania poezji romantycznej nie zakwestionowała nawet niechętna jej krytyka pozytywistyczna, odmienne było jedynie jego wartościowanie. Oskarżano poprzedników o deformowanie dusz i umysłów ludzkich. Później jeszcze nieraz podnosiły się głosy, że poeci romantyczni swoją twórczością negatywnie zaważyli na kilku pokoleniach Polaków, wpajając im idee mistyczno-religijne, cierpiętnictwo patriotyczne i nadmierną gotowość do ofiary z życia. Za sprawą siły ekspresji poezji przyjmowane były wzorce chorego życia, pełnego skrajności, naśladowane ludzkie postawy, nieodpowiadające żadnym wyobrażeniom miary i rozumności zachowań.

Moc bezpośredniego wpływu na człowieka przejawiały i przejawiają nie tylko utwory romantyczne. Bardzo różne wiersze mogą wywołać — jak to określił Julian Przyboś — „wzmożone życie psychiczne u odbiorcy"[16]. Im odbiorca realny jest bliższy odbiorcy wirtualnemu (czy wręcz — idealnemu), „wpisanemu" w tekst poetycki, tym ów wpływ jest większy. Siła działania poezji może się zasadzać na jej zdolności do ewokowania różnorodnych nastrojów, do ukazywania zdumiewającego, olśniewającego bogactwa świata, do przekazywania prawdy wspólnego ludzkiego doświadczenia, do odsłaniania metafizycznego wymiaru zwykłych sytuacji, do przekazywania większego ładunku sensu niż to bywa w wypadku jakichkolwiek innych użyć języka itp. Dzięki poezji odbiorca może zobaczyć świat jakby na nowo, dostrzec dziw-

[15] J. Słowacki, *Dzieła*, t. 1: *Liryki i inne wiersze*, Wrocław 1949, s. 112.
[16] J. Przyboś, *Linia i gwar*, Kraków 1959, t. II, s. 203.

ność tego, co codzienne, zyskać dostęp do nawet nieprzeczuwanych wcześniej obszarów wyobraźni, zbliżyć się do nieuchwytnego absolutu itd. Trudno wyliczyć wszystkie ewentualności, gdyż z jednej strony są one pochodną zróżnicowania utworów poetyckich, z drugiej — rozmaitości odbiorców. Zdarza się nawet, i to wcale nie tak rzadko, że ten sam tekst poetycki w różnym czasie różnie wpływa na tego samego odbiorcę.

* * *

Na zakończenie warto jeszcze wspomnieć o roli poezji w demaskowaniu praktyk quasi-magicznych, stosowanych przez ideologów, polityków, propagandzistów, przywódców sekt, twórców reklam, jednym słowem — tych wszystkich, którzy w sposób zorganizowany dążyli i dążą do zahipnotyzowania świadomości społecznej, narzucenia określonych wizji świata, wywołania pożądanych nastrojów i działań. Występujące w tekstach poetyckich różnorodne zabiegi semantyzacyjne i transformacje strukturalne wykluczają inercję myślową, zmuszają do odrzucenia schematu i stereotypu. A zatem teksty te — bez względu na ich problematykę — przypominają (uświadamiają?), że język nie jest neutralnym przekaźnikiem treści, że podsuwa gotowe wzorce, kategoryzacje i wartościowania, ułatwiające tworzenie współczesnych mitów, jego użycia społeczne wymagają więc od odbiorców postawy aktywnej, wysiłku myślowego, niekiedy czujności czy wręcz podejrzliwości. Część utworów, i to wcale niemała, bezpośrednio dotyczy społecznego i etycznego wymiaru słowa. Znajdziemy wśród nich wiersze wymierzone przeciwko konkretnym przejawom magicznych, wyłączających rozum, działań językowych. Na przykład Tuwimowski *Bal w Operze*, cykl *Z wierszy o państwie* czy fragmenty *Kwiatów polskich* obnażają typowe chwyty propagandy sanacyjnej, emocjonalizujące odbiór: cyniczne wykorzystywanie kultu tradycji romantycznej i zawłaszczanie języka czasów niewoli po to, by sugestywnie, choć oczywiście nieprawdziwie mówić o sprawach wolnej już Polski, „puszczanie w świat fałszywych słów", powtarzanie haseł-zaklęć itd. Z kolei przeciw propagandzie peerelowskiej występowało wielu reprezentantów pokolenia '68, m.in. Stanisław Barańczak, Ryszard Krynicki, Adam Zagajewski, Julian Kornhauser, Zdzisław Jaskuła. Ukazywali oni środkami stricte poetyckimi fałsz oficjalnych sloganów, zdominowanie użyć językowych przez kłamstwo, schemat, frazes i rytuał. Któż inny bowiem, jak nie poeta, lepiej się nadaje do podejmowania prób rekonstrukcji świata przez odnowienie języka — przywrócenie słowom zdolności prawdziwego nazywania i docierania do istoty rzeczy.

# *PO OJCZYŹNIE-POLSZCZYŹNIE Z RÓŻDŻKĄ CHODZĘ* ('I WALK THROUGH THE HOMELAND OF THE POLISH LANGUGE WITH A MAGIC WAND'). POETRY AND MAGIC

An attempt is made to identify model situations of connecting poetry to magic. The most straightforward case is when a text features more or less conspicuous references to magical practice. In more complex cases, what makes it possible to juxtapose these very different spheres of human activity is a peculiar status of a word in both magic and poetry: it is believed to be causing events and effecting changes in the world. As a consequence, certain abilities and intentions are attributed to poets, as if to wizards or sorcerers, which would never be attributed to ordinary people. The object of a people's 'magic activity' may be a word, the world presented in a given poem, or the recipient. These elements are strictly connected with one another, therefore it is sometimes the case that the poet's actions are directed to two or to all of them.

The article offers a more detailed discussion of the situations mentioned above. They are also illustrated with examples from Polish poetry. Furthermore, attention is paid to the role of poetry in de-camouflaging quasi-magical practices employed by politicians, propagandists, advertisers and others who attempt to impose a particular worldview on the recipients.

Etnolingwistyka 13 Lublin 2001

Paweł Nowak, Katarzyna Olejnik
(Lublin)

# *WSPÓŁCZEŚNI CZARNOKSIĘŻNICY* — MAGIA I RYTUAŁ W TEKSTACH POLITYCZNYCH

Autorzy podjęli próbę przedstawienia specyfiki funkcji magicznej i rytualnej w wypowiedziach publicystyczno-politycznych. Bazę materiałową stanowiły artykuły drukowane w prasie polskiej w latach pięćdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku. Skierowanie uwagi badawczej na te okresy podyktowane było przekonaniem o odmienności funkcji wypełnianych przez publicystykę, w zależności od dwóch realizowanych w powojennej Polsce modeli ustrojowych: komunizmu — społeczeństwo zamknięte (lata PRL) i demokracji — społeczeństwo otwarte (lata III RP).

Intuicyjne przekonanie o odmienności ról, jakie odgrywała komunikacja masowa w tak różnych okresach dziejów Polski, nie znalazło pełnego odzwierciedlenia w publikacjach prasowych. Analizowane teksty łączy bowiem tożsamość środków językowych, które służą do wywierania wpływu na odbiorcę, w wielu wypadkach także bez udziału jego świadomości.

Magiczność i rytualność tekstów politycznych jawią się zatem jako zjawiska różniące się w swej istocie od analogicznych przejawów życia społecznego ludów prymitywnych, u których magia służy kontaktom ze sferą *sacrum* i pełni funkcję integrującą. Działalność publicystów jest więc zabiegiem nieetycznym, uprzedmiotawiającym odbiorcę, a komunikacja ma charakter instrumentalny i zbliża się do manipulacji.

Magia i rytuał to zjawiska właściwe — według wielu ludzi — przede wszystkim kulturom pierwotnym, określające specyficzny sposób komunikacji człowieka z *sacrum*, obcy społeczeństwom cywilizowanym. Jednak nawet uznani już dziś badacze tychże kultur (antropolodzy i etnolodzy) zwracali uwagę na obecność elementów magicznych również w języku wykorzystywanym w reklamie i polityce, nazywając tę ostatnią „współczesnym czar-

noksięstwem" (Malinowski 1987, 381). W polskim językoznawstwie problem magiczności i rytualności tekstów politycznych analizowano dotychczas niemalże wyłącznie w odniesieniu do komunikatów przekazywanych przez polityków i publicystów masowemu odbiorcy w latach PRL-u (Bralczyk 1987; Bogusławski 1994; Głowiński 1990; Grzegorczykowa 1985; Puzynina 1997; Sambor 1985).

Powstaje więc wrażenie, że są to immanentne cechy wypowiedzi propagandowych jedynie z tego okresu, odróżniające je od pozostałych, przekazywanych odbiorcy przed 1945 rokiem i po roku 1989.

Najwyraźniej tezę tę sformułowali w swych pracach M. Głowiński i J. Puzynina. Dla M. Głowińskiego magia i rytuał różnią się od siebie w istotny sposób. Magiczność jest bowiem wprowadzana przez słowa, które nie tyle odnoszą się do rzeczywistości, nie tyle ją opisują, co raczej tworzą. Dzięki temu wszystko, co zostało autorytatywnie wypowiedziane, staje się rzeczywiste. Wynika z tego, że magiczność to mówienie o stanach pożądanych w taki sposób, jakby były one stanami faktycznymi. Poza tym nadawcy tekstów wykorzystujących funkcję magiczną tworzą zbiór słów i określeń, których nie wolno używać w przekazywanych odbiorcy komunikatach. Ukrycie istnienia tych jednostek w zasobie leksykalnym języka skazuje na niebyt w świadomości adresata desygnaty przez nie oznaczane (Głowiński 1990, 8–9). Rytualność natomiast polega na wierności ideologii obowiązującej nadawcę, podporządkowaniu się obowiązującej tradycji tworzenia tego typu tekstów, formalizacji funkcjonalnej języka. Żywioł rytualny zwycięża więc pragmatyczność. Paradoksalnie jednak pełna rytualność powinna w intencji nadawcy prowadzić do pełnej pragmatyczności (skuteczności wypowiedzi) (Głowiński 1990, 8).

Bardziej ostrożny w swych opiniach na temat formalizacji i życzeniowości wypowiedzi politycznych jest A. Bogusławski. Rytualność określa jako brak związku siły przekazu z materią komunikatu. Zamiast przekazywać informacje tekst ogranicza się wyłącznie do wyeksponowania kontaktu pomiędzy nadawcą i odbiorcą (Bogusławski 1994, 212). W efekcie zawarte w nim pozorne informacje nie odnoszą się do rzeczywistości, lecz są podporządkowane ideologii i władzy. Zamulanie kanału komunikacyjnego przez wprowadzanie weń tego typu tekstów, uniemożliwia włączenie w przestrzeń komunikacyjną innych wypowiedzi, niepożądanych przez dysponentów języka — *mówić, żeby nic nie powiedzieć* (Bogusławski 1994, 212–217).

Jednocześnie wypowiedzi polityczne to przede wszystkim manifestacja obecności władzy i zgody na istniejący układ; oba te działania nadawcy sugerują odbiorcy niemożność zanegowania istniejącego porządku rzeczy — jest to *zaklejanie ust słowami* (Bogusławski 1994, 216). Wszystkie te działa-

nia prowadzą do *uniformizmu*, *ewolucjonizmu sugerującego* i *bizantynizmu* (Bogusławski 1994, 201–204 i 217), nazywanego w innych ujęciach *wartościowaniem*, *pragmatycznością*, *rytualnością* i *magicznością*.

Przyjęte w tym tekście rozumienie funkcji magicznej i rytualnej jest zbieżne z poglądami J. Bralczyka. Według tego badacza rytualność wiąże się z dwojakim przekonaniem nadawcy (niekoniecznie uświadamianym sobie): „o konieczności spełniania rytuału — jego niespełnienie lub naruszenie może grozić poważnymi konsekwencjami, oraz o magicznym działaniu rytuału — jego wypełnienie powoduje efekty trudne wprawdzie do zracjonalizowania, ale niezbędne do dalszego funkcjonowania układu, który pragnie się zachować" (Bralczyk 1987, 50). Podobnie jak A. Bogusławski, J. Bralczyk dostrzega, że informacja zostaje zastąpiona przez podkreślanie samego faktu istnienia przekazu i kontaktu pomiędzy uczestnikami aktu komunikacji. W rezultacie funkcja informacyjna ustępuje pola funkcji fatycznej i deklaracyjnej, co powoduje kostnienie i formalizację gramatyczną języka (Bralczyk 1987, 49–74).

Podkreślone przez J. Bralczyka połączenie magii i rytuału dokonywane przez nadawców tekstów politycznych w celu zespolenia, zjednoczenia członków danego społeczeństwa w obrębie grupy *SWOICH* jest procesem, który da się zaobserwować nie tylko w komunikatach drukowanych w prasie okresu PRL-u. Rozpatrzenia wymagają zatem kwestie, w jaki sposób wprowadzano funkcję magiczną i rytualną do publicystyki socjalistycznej oraz czy wspomniane funkcje są charakterystyczne jedynie dla tego ustroju politycznego, czy też występują również w innych tekstach propagandowych.

Wypowiedzi polityczne mają przede wszystkim na celu wpłynięcie na postawy i poglądy odbiorców, dlatego nadawcy tych komunikatów próbują łączyć różne rozumienia magii i rytuału respektowane przez adresatów swoich przekazów. Prace językoznawcze i psychologiczne coraz częściej rezygnują z arbitralnego, stanowczego rozdzielania istniejących w umyśle odbiorcy dwóch rodzajów wiedzy: potocznej i naukowej (Hołówka 1986; Tokarski, Nowak 1999). Typowe interpretowanie świata odbywa się w oparciu o co najmniej jego *dwuoczne postrzeganie* (Chlebda 1993), o wszystkie dostępne człowiekowi informacje i pełny zasób posiadanej przez niego wiedzy. Czymże więc są rytuał i magia dla czytelnika, słuchacza czy widza komunikatów politycznych?

W szeroko rozumianej kulturze istnieją przynajmniej trzy, często wzajemnie się wykluczające, spojrzenia na te zjawiska.

Po pierwsze, potoczne rozumienie magii i rytuału — często obciążone negatywnym wartościowaniem związanym z historią ludzkości i dominacją racjonalizmu w rozwoju cywilizacji, zwłaszcza europejskiej. Dla zwolenników

tego ujęcia magia i rytuał to działania irracjonalne, pozbawione logicznego uzasadnienia, wpędzające wierzących w ich działanie ludzi w stan określany mianem *ciemnoty* lub *wiary w przesądy i zabobony*. Każde z tych wyrażeń użyte w tekstach uzyskuje skrajnie negatywne wartościowanie, np. *Jak możesz wierzyć w te zabobony?*; *Pora odrzucić wreszcie te niczym nieuzasadnione przesądy*; *Nie można dłużej żyć w takiej ciemnocie*. Potoczne spojrzenie na magię eksponuje również tajemniczość i szczególną siłę oddziaływania zjawiska (*magiczny wpływ*, *magia miejsca*, *cudowne ozdrowienie*, *zaczarować kogoś*).

Po drugie, rozumienie funkcji magicznej i rytualna w tekstach perswazyjnych. Zaprezentowane na wstępie opinie badaczy wypowiedzi politycznych ujawniają dokonywaną przez nadawców polaryzację wartościowania magii i rytuału w tych komunikatach. Rytualność i magiczność stają się przydatnymi środkami przekonywania jedynie wtedy, gdy są nieujawnione i wprowadzane przez dysponentów języka i władzę, a ich rola jest podobna do tej, jaką przypisują jej antropolodzy. Z kolei ujawnienie istnienia tych zjawisk wskazuje, że są one obecne tylko w świecie *OBCYCH*. Wartościuje się je wówczas jednoznacznie negatywnie i interpretuje zgodnie z potocznym widzeniem magii i rytuału.

Po trzecie, rozumienie etnologiczne. Dotychczasowe badania nad magią oraz rytuałem ludowym i plemion pierwotnych prowadzą do kilku istotnych wniosków (por. Buchowski 1993; Burszta 1991; Engelking 1991; Malinowski 1987), które eksponują miejsce języka w tej sferze ludzkiego poznania i aktywności: „zasadniczą funkcją języka nie jest wyrażenie myśli lub powielanie procesów intelektualnych, ale raczej odgrywanie aktywnej, pragmatycznej roli w zakresie ludzkich zachowań" (Malinowski 1987, 35). W magii następuje więc utożsamienie słów z działaniem, badacz podkreśla ich moc sprawczą, wywołaną przez specyficzny rodzaj zakładanej mistycznie relacji, łączącej w akcie rytualnym symbol i jego odpowiednik pozajęzykowy (Burszta 1991: 102). Sugerowane jest zatem istnienie w języku poziomu ponadinformacyjnego, skierowanego na interakcję. W pracach etnograficznych uznaje się za cechę dystynktywną rytuału odniesienie do sfery *sacrum*, dostrzegając przy tym jego szczególną zależność od kontekstu pragmatycznego. Poczynione ustalenia pozwalają dostrzec, że słowo w magii ma znaczenie fundamentalne i kluczowe, istnieje realnie, jest utożsamione z nazywanym przezeń obiektem, a dokonywanym przez człowieka na słowie operacjom towarzyszy przekonanie o ich wpływie na świat zewnętrzny — pozawerbalny.[1]

[1] W przypadku języka w polityce taka postawa nadawcy komunikatu ('mówiąc to, powoduję, że tak się staje') jest zastąpiona inną: 'wyobrażam sobie, że mówiąc to mogę spowodować, że tak się stanie' (Engelking 1991, 76). Osłabienie sprawczości słowa

„Świat kultury magicznej przesycony jest tym szczególnym werbalizmem." (Burszta 1991, 97).

Większość z cech magii i rytuału dostrzeżonych przez badaczy kultur ludowych i prymitywnych znajduje swe odzwierciedlenie w wypowiedziach politycznych, choć nie można w tym wypadku mówić o ich tożsamości. W publicystyce następuje bowiem „materii pomieszanie". Jedną z najistotniejszych różnic jest pozbawienie magiczności i rytuału wymiaru nadprzyrodzonego, który zostaje wykluczony przez pozornie logiczny i racjonalny opis wydarzeń i działań. Inaczej mówiąc, w odróżnieniu od zaklęć i wierzeń, w tekstach publicystycznych nie występuje sfera *sacrum*. Miejsce sił nadprzyrodzonych zajmują natomiast: ideologia, partia i przywódcy polityczni. Wynika to m.in. z tego, że modyfikacji ulegają uwarunkowania kontekstu pragmatycznego, ponieważ odbiorca nie może mieć świadomości, że uczestniczy w rytuale. Poza tym opisywane przez nadawców zmiany zachodzą z pozoru w świecie realnym, rzeczywistym, dotyczą spraw codziennych, socjalno-bytowych i politycznych. W zasadzie jednak mają one charakter czysto świadomościowy. Próbuje się bowiem wpłynąć na postawy i poglądy zamierzonego odbiorcy, kreując w komunikatach propagandowych określony obraz świata

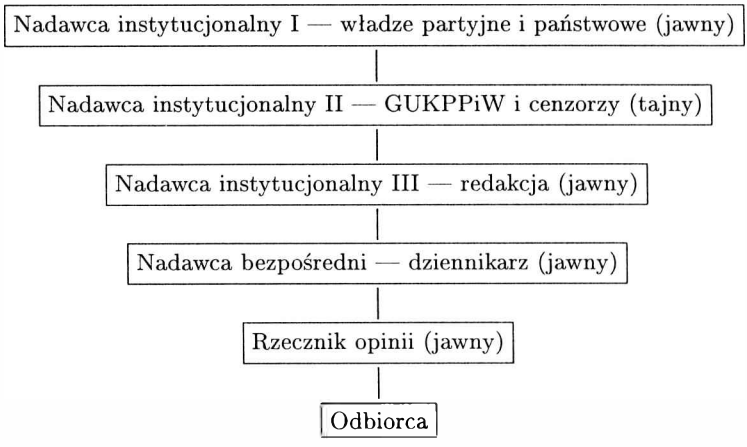
Dążenie nadawcy do zawładnięcia umysłami odbiorców prowadzi do połączenia potocznego rozumienia magii i rytuału z interpretacją naukową tych zjawisk. Twórcy tekstów politycznych stosują więc różnorodne językowe środki perswazyjne, wprowadzając do swych wypowiedzi funkcję magiczną i rytualną, w zależności od wykreowanego przez siebie wizerunku odbiorcy wirtualnego. Cechy zamierzonego odbiorcy komunikatów uzależnione są od takich zmiennych kontekstu pragmatycznego, jak: ustrój polityczny, posiadanie władzy lub walka o jej zdobycie, sytuacja ekonomiczna i społeczna w państwie.

## Funkcja magiczna i rytualna w wypowiedziach publicystów i polityków w latach pięćdziesiątych

Nadawca komunikatów publicystycznych z lat pięćdziesiątych był uwikłany w złożoną sieć zależności od innych podmiotów życia politycznego w Polsce tego okresu. Tekst prasowy nie był tworem wyłącznie dziennikarza czy korespondenta, ale powstawał w kilkustopniowym procesie redakcyjnym, na który składały się następujące czynniki:

---

w wypowiedziach publicystycznych wynika zapewne z przekonania nadawcy, że pomimo siły działań językowych nie jest do końca możliwa całkowita zmiana rzeczywistości tylko za pomocą języka.




Istnienie nadawcy instytucjonalnego, reprezentowanego przez partię i rząd oraz Główny Urząd Kontroli Przedstawień Publicznych i Widowisk (GUKPPiW) i cenzorów, powodowało, że przekazywane odbiorcy teksty musiały respektować wytyczne i zalecenia sformułowane przez tych nadawców, dotyczące zarówno zakresu informacji, jak i sposobu ich przekazywania. W związku z tym można w publicystyce tych lat dostrzec dwa rodzaje rytualności komunikatów: wewnętrzną — skierowaną do organów kontroli (cenzury) i władzy oraz zewnętrzną — ukazywaną odbiorcy.

## Spełnianie rytuału wobec władzy w latach pięćdziesiątych

Głównym zadaniem komunikatów publicystycznych i politycznych jest zmiana przekonań i poglądów wyobrażonego masowego odbiorcy lub utwierdzenie go w przekonaniu o słuszności wyznawanej już przez niego ideologii. Lata powojenne w Polsce to okres przekonywania, nakłaniania odbiorcy do przyjęcia jako jedynie słusznego i możliwego ustroju socjalistycznego (a w przyszłości komunistycznego), przy jednoczesnym zanegowaniu poprzedniego sposobu rządzenia państwem polskim — kapitalizmu. Większość mieszkańców Polski pamiętała jeszcze okres międzywojenny, dlatego zmiany dokonywane przez PZPR i polski rząd musiały być dokonywane w zaplanowany, systematyczny i kompleksowy sposób.

Obok innych zjawisk i przejawów życia społecznego także język stał się jednocześnie przedmiotem i narzędziem dokonujących się w Polsce zmian ustrojowych. Modyfikacja systemu językowego polegała na zmianie jego reguł przez odgórne wytyczne dotyczące zakazu używania określonych wyrazów i nazw własnych oraz przez rejestr określeń i formuł, które należało

wykorzystywać w tekstach przekazywanych nieświadomemu tych działań odbiorcy. Polityka językowa prowadzona przez polskie władze i GUKPPiW powodowała, że komunikacja ze społeczeństwem przybierała charakter magiczny i rytualny ze względu na formuliczność i tabu językowe, którym zostały objęte liczne postaci i zjawiska. W magii ludowej nie wymienia się pewnych nazw, np. nie mówi się o śmierci czy o nieszczęściach, aby nie przywoływać ich przez tę wypowiedź. Jej wyznawcy wierzą bowiem w siłę sprawczą języka. Również władze komunistyczne w Polsce lat pięćdziesiątych zdawały sobie sprawę z wielkiej mocy komunikatów językowych, jednak zakaz używania określonych wyrazów i nazw miał po prostu spowodować, że odbiorca zapomni o istnieniu ich desygnatów. Bardzo trudno znaleźć więc w tekstach z tych lat rzeczowniki typu: *szlachta*, *arystokracja*, *harcerz*, a *kapitalista* i *fabrykant* odszukać można tylko w takich kontekstach językowych, które uniemożliwiają inną niż negatywna ocenę ich desygnatów. W miejsce „nieistniejących" określeń wprowadzano nowe, które miały utrwalić w świadomości odbiorcy pożądany przez nadawcę obraz rzeczywistości. Zabieg ten, charakterystyczny zresztą nie tylko dla socjalistycznej Polski, J. Puzynina nazywa *manipulacją systemową* (Puzynina 1997, 182). W latach pięćdziesiątych polegała ona przede wszystkim na zmianie nazw ulic, placów i miejscowości (słynny *Stalinogród* zamiast *Katowic*) oraz na wprowadzaniu nowych, często złożonych nazw pospolitych, np. *przodownik pracy*, *współzawodnictwo pracy*, *inteligencja pracująca*, *kolektyw*, *spółdzielnia produkcyjna*. Magii i rytuałowi została także podporządkowana zasada organizująca przekaz polityczny, określająca podstawy wartościowania zjawisk zachodzących w opisywanym świecie: opozycja *SWÓJ* — *OBCY*. Według B. Malinowskiego i J. Łotmana, jest ona czynnikiem organizującym życie społeczne od najdawniejszych lat (por. Malinowski 1987; Łotman 1986), zarówno w społeczeństwach pierwotnych, jak i państwach wysoko rozwiniętych. Jej wszechobecność spowodowana jest przede wszystkim wyjątkową mocą scalającą, spajającą członków grupy w jedną społeczność oraz jednoczącą ich w nienawiści do tego, co obce. Obraz świata projektowany i wyrażany przez tę opozycję pokrywa się z wizerunkiem rzeczywistości tworzonym przez magię. W obu wypadkach w świecie istnieją tylko dwie siły — dobra i zła — które zajmują określone terytoria zarówno mikrokosmosu, jak i makrokosmosu, w których żyje odbiorca. W przypadku świata kreowanego przez komunikaty z lat pięćdziesiątych siły dobra związane były z państwami socjalistycznymi i bez przeszkód działały na ich terytoriach, siły zła natomiast ulokowały się w świecie kapitalistycznym, gdzie znaczna część społeczeństwa, niesprawująca władzy, uparcie walczy z *OBCYMI*, odnosząc sukcesy.

Te ogólne zasady i dyrektywy, stanowiące podstawę ideologii marksistowsko-leninowsko-stalinowskiej, przekładały się na szczegółowe rozporządzenia, publikowane w biuletynach partyjnych, propagandowych podręcznikach i przepisach cenzorskich.

Warunkiem druku, przekazania odbiorcy komunikatu sformułowanego przez nadawcę bezpośredniego, była zgodność informacyjna i formalna z tymi dyrektywami.

## Uczenie i wypełnianie rytuału w tekstach z lat pięćdziesiątych

Ideologia marksizmu i leninizmu, jak również jej mutacja wprowadzona przez Stalina, akcentowała ścisły, rozumowy, logiczny i obiektywny (naukowy) ogląd rzeczywistości. Kult rozumu, przejawiający się w odrzuceniu wszelkich wyznań i religii oraz podkreślaniu mądrości przywódców (szczególnie Mao Tse-tunga i Stalina, którzy byli nazywani *najwybitniejszymi ekonomistami, biologami, matematykami* i *językoznawcami naszych czasów*), spowodował, że nie było w tych czasach miejsca na ukazywanie jakiejkolwiek dziedziny życia w kategoriach magicznych. Wręcz przeciwnie, w prasie radzieckiej, ale także i polskiej, pojawiały się często teksty, w których nadawcy odżegnywali się od tej sfery ludzkiej kultury i programowo z nią walczyli, przypisując ją światu *OBCYCH*:

„Stary ustrój społeczny nie tylko nie troszczył się o poziom życia kulturalnego i umysłowego mas ludowych, ale na odwrót czynił wszystko, aby utrzymać te masy w ciemnocie, przesądach, zacofaniu kulturalnym." (P[2] 1949, nr 20, s. 3);

„CUD MNIEMANY CZYLI ŚWIĘTOKRADZTWO UDOSKONALONE TECHNIKĄ [...] Bo przecież producenci owych mrugających obrazków na co liczą? Na religijność i na ciemnotę równocześnie! To jest właśnie działalność antyreligijna w całym tego słowa znaczeniu. Ale ci, którzy używają szantażu atomowego, nie cofają się przed żadnymi sposobami dywersji." (P 1950, nr 44, s. 8);

„NIE W LAS, ALE W NAS [...] To kapitalizm pragnął jak najszersze masy utrzymać w ciemnocie. Ta ciemnota bowiem była jedną z cech jego panowania. Dzisiaj Polska Ludowa chce mieć wszystkich obywateli jak najbardziej oświeconych." (P 1950, nr 42, s. 3);

„TO NIE CUD [...] My też wiemy, że tylko graniczy. Wiemy, że to nie dobre krasnoludki odbudowują nam mosty, linie kolejowe, tabor kolejowy, fabryki, kopalnie, porty, wsie i miasta [...], że to nie dobre wróżki w nocy, kiedy śnimy, podnoszą z gruzów miasta, wznoszą nowe budynki, odbudowują stare, w rekordowym czasie stawiają z powrotem most Poniatowskiego i wytyczają trasę W–Z." (P 1949, nr 7, s. 3).

[2] We fragmencie dotyczącym publicystyki z lat pięćdziesiątych zostały użyte następujące skróty: P — „Przyjaciółka"; TL — „Trybuna Ludu"; TP — „Tygodnik Powszechny", informujące o źródle cytatów.

W przytoczonych cytatach następuje utożsamienie magii z ciemnotą, zacofaniem i zabobonem, w których *OBCY* próbowali i próbują utrzymać wyobrażonych odbiorców tych komunikatów. Jednak to kategoryczne odcięcie się od jakichkolwiek wierzeń i rytuałów ma charakter czysto deklaratywny, ponieważ miejsce ludowej magii zajął rytuał ideologiczny, który z pozoru ma być efektem logiki i rozsądku. O istnieniu scjentystycznego „wróżenia z fusów" w tym okresie świadczy wykorzystanie określonych mechanizmów językowych, których skuteczność opiera się na emocjonalności: komunikaty powinny być przyjmowane przez odbiorców na wiarę.

Pierwszym z nich są etykietki językowe — peryfrastyczne lub jednowyrazowe wskazania, które służą identyfikacji i charakterystyce *OBCEGO*, np. *imperialista amerykański*, *kapitalista zachodnioeuropejski*, *podżegacz wojenny*, *hitlerowiec*, *podpalacz świata*, *najmita hitlerowski*, *faszystowskie szumowiny*:

„Organizowana obecnie armia najmitów hitlerowskich — w której mieścić się ma również legia cudzoziemska różnych faszystowskich szumowin, upatrzona jest jako główne narzędzie w realizacji planów agresji" (TL 2/1/1950, s. 3);

„Kraje zaprzedane bankierom zza oceanu cierpią niewolę. Ich wolność została skradziona przez zdrajców podjudzanych przez imperialistów amerykańskich" (TL 1/1/1953, s. 3).

Budowa, a przede wszystkim wartościowanie tych konstrukcji, przypominają nazwy określające *ZŁEGO* w magii ludowej (*siły ciemności*, *wysłannik piekieł*, *złe moce*). Dzięki takiemu sposobowi wskazywania odbiorca nabiera przekonania, że wszystko, co jest związane z działaniami *OBCYCH* jest złe, a zadekretowane przez nadawców instytucjonalnych ciągłe powtarzanie tych wyrażeń we wszystkich kontekstach i komunikatach utwierdza go w tym osądzie i uniemożliwia inne niż zafałszowane przez nadawcę ocenianie i wartościowanie *OBCYCH*. Wiele z tych określeń stało się zresztą zleksykalizowanymi połączeniami wyrazowymi, funkcjonowało i funkcjonuje w naszym języku jako złożone jednostki leksykalne, np. *wrogi element*, *wróg klasowy*, *zapluty karzeł reakcji*.

Ten sam mechanizm był także doskonałym narzędziem identyfikowania i opisywania *SWOICH*. Podobnie jak w przypadku *OBCYCH* wprowadzał do świadomości odbiorcy stałą i niepodważalną przez żadne fakty ocenę *SWOICH*, jednak tym razem zdecydowanie pozytywną, np. *masy pracujące*, *bojownik o pokój*, *przodownik pracy*. Związek z magiczną funkcją języka najlepiej ilustrują etykietki, za pomocą których okazywano cześć i podziw Stalinowi:

„W rocznicę urodzin Józefa Stalina pracujący całego świata składają najserdeczniejsze życzenia swemu nauczycielowi i wodzowi, nieugiętemu obrońcy pokoju i wolności narodów." (P 1950, nr 51, s. 1).

„1-maja w Moskwie potężną manifestacją bezgranicznej miłości narodów ZSRR do wodza światowego obozu pokoju i postępu Towarzysza Stalina i Partii. [...] Na samym przedzie kroczą dzieci, młodzi pionierzy, z portretem Wielkiego Wodza i Nauczyciela narodu radzieckiego — Stalina. Inne dzieci niosą artystycznie ułożone wieńce świeżego kwiecia, które tworzą słowa: Sława Stalinowi.

Rosnące wciąż siły obozu pokoju obrócą w niwecz nikczemne plany podżegaczy wojennych. Przemówienie Prezydenta RP ... [...] Niechaj płyną fale gorących uczuć do Wielkiego Przyjaciela i Przewodnika ludzkości miłującej wolność, zwycięskiego pogromcy faszyzmu, niezłomnego Chorążego wszystkich narodów walczących o pokój, Józefa Stalina! (Długotrwała owacja. Tłumy skandują: Stalin Bierut, Stalin Bierut)." (TL 3/5/1950, s. 1).

Do przedstawionego zestawu określeń charakteryzujących Stalina warto dodać jeszcze kilka: *Wielki Stalin*, *Wódz*, *Sztandar walki o pokój* (sic!), *Ojciec narodów miłujących pokój*, *Generalissimus*. Te metaforyczne etykietki pozytywne wskazują po raz kolejny związek tekstów politycznych z magią. Szacunek przeradza się w nich bowiem w nabożną cześć i skrzętnie skrywany pod podziwem lęk, które to uczucia przypominają do złudzenia stosunek plemion prymitywnych do wodzów, szamanów i uzdrowicieli. Natomiast określenia *Ojciec* i *Nauczyciel*, pisane właśnie wielką literą, upodabniają te komunikaty do tekstów religijnych i potwierdzają bliskość polityki i religii, ugruntowaną zresztą przez inną nazwę Stalina — *Twórca* (powinno chyba być *Stwórca*, ale byłoby to zbyt czytelne i jednoznaczne) *Związku Radzieckiego*.

Ostatnie dwa z przytoczonych kontekstów pokazują jeszcze jedno podobieństwo polityki do wierzeń i magii. Scjentyfikacja działań rządów socjalistycznych nie pozwalała na przedstawianie ich w kategoriach metafory widowiska, bo mogłyby się wtedy kojarzyć odbiorcy z czymś niepoważnym, błahym. Zamiast tego ukazywano mistyczność, wyjątkowość przejawów życia politycznego, aranżując je i opisując na podobieństwo misterium, świętego rytuału wtajemniczenia w niedostępną zwykłym śmiertelnikom esencję wprowadzania socjalistycznego porządku świata. Oba konteksty to opis uroczystości święta 1 Maja, które zawsze było dowodem pełnej integracji grupy *SWOICH*. Opis pochodu w Moskwie przypomina więc rytualne obrzędy ku czci wyznawanych bóstw — pojawiają się totemy (portrety Stalina), kwiaty i bałwochwalcze teksty (*Sława Stalinowi*). Natomiast relacja ze świątecznego przemówienia Bieruta została opatrzona przez nadawcę opisem reakcji tłumu: „Długotrwała owacja. Tłumy skandują: Stalin Bierut, Stalin Bierut", aby ci z odbiorców, którzy nie brali osobiście udziału w pierwszomajowym misterium, mogli, chociaż w ten sposób, zetknąć się z entuzjazmem

zbliżonym do ekstazy, jaką u współwyznawców wywoływały słowa Wodza, współczesnego szamana.

Jednak najbardziej wyrazistym mechanizmem potwierdzającym związki wypowiedzi politycznych z tego okresu z magią i rytuałem była formuliczność i szablonowość powtarzanych nieustannie konstrukcji językowych opisujących, a jeszcze częściej kreujących, obraz świata *OBCYCH* i *SWOICH*.

Publicystyka i ówcześni nadawcy instytucjonalni stworzyli rejestr antonimicznych połączeń wyrazowych oceniających działania *SWOICH* i *OBCYCH*: *wielki plac budowy — ruina gospodarcza*; *ciągły rozwój/postęp, stały rozwój/postęp; dalszy rozwój/postęp, niczym niezakłócony rozwój — kryzys gospodarczy i nędza; wzrost bezrobocia; nędza ludzi pracy/klasy robotniczej/mas pracujących*; *solidarność obozu pokoju; solidarność walczącego proletariatu — niewola obszarniczo-kapitalistyczna/imperialistyczna/ imperializmu amerykańskiego/ imperialistów anglo-amerykańskich, sługusy amerykańskiego imperializmu/podżegaczy wojennych*; *konflikty wewnętrzne/ wewnątrz obozu imperialistycznego*. Ciągłe powtarzanie tych frazematycznych konstrukcji (Chlebda 1991) prowadziło do utrwalenia w świadomości odbiorcy jako jedynego możliwego, właśnie tak ukształtowanego, ideologicznego obrazu świata.

Temu samemu zadaniu służyły wykorzystywane (najczęściej w zmodyfikowanej formie i skontaminowane) stałe związki frazeologiczne, np.:

„[...] przy akompaniamencie presji, wymuszeń, szantażów i terroru; znakomita reżyseria musiała wydać swoje skutki; obrócić kota do góry nogami." (TP 1953, s. 425);

„Wcześniej był nastrojony [rząd amerykański] jeszcze bardziej różowo, ale wkrótce jego ręce stały się nieco krótsze" (TL 3/1/1953, s. 3);

„Z okazji Nowego Roku otwarły się śluzy wymowy różnych politikierów i kieszonkowych mężów stanu państw kapitalistycznych." (TL 4/1/1950, s. 6);

„Robota nie zając, istotnie nie ucieka. Przeciwnie, stoi w miejscu i ani ruszy naprzód. Ale ucieka czas, drogocenny czas, który nigdy nie wraca, stracone godziny, rosnące w tysiące godzin, oznaczające prawdziwą stratę wielu ton węgla..." (P 1950, nr 20, s. 5);

„Budownictwo oto hasło naszej epoki. Budujemy także i nowego człowieka. Budujemy samych siebie. Zdobyliśmy wielką szansę zmiany samych siebie na świadomych ludzi w pełnym znaczeniu tego słowa. Wysiłek nas wszystkich polegać powinien na tym, aby nauka nie szła w las." (P 1950, nr 42, s. 3);

„A więc mówi się o pokoju, o postępowym wychowaniu młodzieży. Ale jednocześnie wskazuje się, że drogą pewnych ustępstw można znaleźć wspólny język z wrogiem klasowym i jakiś sposób życia taki, żeby i wilk był syty, i owca cała." (P 1950, nr 44, s. 2).

Wymienione konteksty nie tylko utrwalają w świadomości odbiorców ideologicznie ukształtowany obraz świata. Dzięki użyciu stałych związków frazeologicznych emocjonalizują i irracjonalizują ocenę prezentowanych w wypowiedziach publicystycznych wydarzeń (por. Lewicki, Pajdzińska 1993).

Jeszcze bardziej emocjonalny i aksjologiczny odbiór mają teksty, w których pojawiają się przysłowia i porzekadła, ponieważ są one doskonale znane wszystkim uczestnikom komunikacji, np.:

„Kobiety wiedzieć powinny, że praca ich służy nie tylko rodzinie, lecz także krajowi, że produkty ich ręką wypracowane, to cegiełki do odbudowy naszego kraju i jego dobrobytu. Ziarnko do ziarnka, a zbierze się miarka — stare przysłowie jeszcze jeden raz więcej okazuje się prawdą." (P 1952, nr 6, s. 5);

„Jak wam ktoś każe robić jakiś nonsens niepotrzebny, a tylko biurokratyczny, powiedzcie mu głośno, żeby wszyscy naokoło słyszeli: Tabakiera dla nosa, a nie nos dla tabakiery!" (P 1952, nr 25, s. 3);

„Toteż amerykańscy generałowie i ich europejscy podwładni odbywają jedną naradę po drugiej, budują najrozmaitsze plany. Ale cóż, z pustego i król Salomon, jak wiadomo, nie naleje. Bez żołnierzy prowadzić wojnę jest niemożliwe." (P 1950, nr 20, s. 4).

Komunikaty, które wykorzystywały frazemy, frazeologizmy i przysłowia, mają na celu zaklinanie świata. Interpretacja wydarzeń wynikająca z przekazywanych odbiorcy tekstów ma charakter życzeniowy, jest spreparowana i całkowicie nieobiektywna, przemawia jednak do adresata swą obrazowością i emocjonalnością.

Dzięki użytym mechanizmom odbiorca zostaje zwolniony z racjonalnego myślenia, poszukiwania związków przyczynowo-skutkowych, a częste wykorzystanie gramatycznej formy 1. os. l.m. — *MY* włącza go do grupy *SWOICH*, która stanowi monolit i jest absolutnie dobra.

Wprowadzenie funkcji magicznej i rytualnej miało prowadzić do pełnej integracji polskiego społeczeństwa w latach pięćdziesiątych, a to przecież jeden z najważniejszych celów komunikacji społecznej, perswazyjnej i propagandowej.

## Funkcja magiczna i rytualna w wypowiedziach publicystów w latach dziewięćdziesiątych

Wraz ze zmianą sytuacji społeczno-politycznej w 1989 roku zmienił się również kontekst pragmatyczny, którego wagę dla wypowiedzi o elementach rytualnych podkreślano w pracach cytowanych na początku artykułu. Pluralizm światopoglądowy i zniesienie centralnej kontroli nad publicznymi wystąpieniami to nowość na polskiej scenie politycznej, przez prawie 50 lat przyzwyczajonej do partyjnego monopolu na prawdę i wszechwładzy cenzury. Gazety i czasopisma przestały być tubą propagandową partii, a dziennikarz wyspecjalizowanym rzemieślnikiem, o którego kwalifikacjach świadczyła przede wszystkim znajomość rytuału rządzącego oficjalną komunikacją społeczną. Wolność słowa i światopoglądu każe inaczej spojrzeć na nadawcę

— nie musi on być wykonawcą czyjejś woli, staje się wyrazicielem własnych poglądów. W związku z tym skomplikowany schemat powiązań nadawczo-odbiorczych obowiązujący w latach pięćdziesiątych ulega daleko idącemu uproszczeniu. Nie sposób oczywiście zaprzeczyć istnieniu dziennikarskich zależności ekonomiczno-prawnych (np. od organu prowadzącego) czy obowiązku lojalności wobec firmującego tytuł ugrupowania, decydujące znaczenie ma jednak fakt, iż przynależność do owego ugrupowania, deklaracje poparcia czy sympatii dla niego są aktem niezawisłej i wolnej woli nadawcy.

Mogłoby się zatem wydawać, że po przełomie roku 1989 zostały stworzone warunki, by całkowicie zerwać z rytuałem w wypowiedziach publicystycznych. Stałoby się to możliwe, gdyby rytualność i magiczność były cechami przysługującymi językowi komunikatów politycznych jedynie w jednoznacznie określonych warunkach ustrojowych i historycznych. Analizowany materiał pozwala jednak zaryzykować tezę, iż są one charakterystyczne dla każdej propagandy.

Materiał ów stanowią felietony ukazujące się w dwóch prawicowych tygodnikach: „Gazecie Polskiej" i „Najwyższym Czasie!" podczas kampanii do parlamentu w roku 1997 (styczeń — październik). Prawa część polskiej sceny politycznej była wówczas praktycznie nieobecna w Sejmie i Senacie RP. Kampania wyborcza stała się więc momentem mobilizacji sił, a opozycyjność wobec rządzących (czy nawet choćby posiadających reprezentację w parlamencie) w latach 1993–1997 partii odcisnęła na niej niemożliwe do zbagatelizowania piętno. Ugrupowania sięgające po władzę, zmuszone stoczyć walkę o jej sprawowanie, przemawiają bowiem w inny sposób niż niezagrożony w swojej pozycji monopolista. Skutkiem sprzeciwu wobec polityki rządzących jest zaś szczególna perspektywa całej kampanii. Podstawową intencją przyświecającą prawicowym publicystom staje się przekonanie odbiorców o konieczności zmiany istniejącego systemu. Ów cel wymaga od propagandzisty zarówno stwarzania sprzyjającego takim wyborom (czy wręcz je wymuszającego) stanu rzeczy, jak i „odczarowywania" istniejącej w kraju sytuacji. Za późno jest natomiast na zapobieganie złu — trwa ono wszak od czterech lat.

## Rytuały stwarzające i odczyniające w propagandzie lat dziewięćdziesiątych (zaklinanie i zamawianie rzeczywistości)

W analizowanych tekstach dochodzi do głosu owo specyficzne pojmowanie słowa i procesu nazywania, wspomniane już we wstępie. Wykorzystana przez nadawcę nazwa staje się obowiązująca dla danego obiektu, więcej —

czasem powołuje go do istnienia. Najbardziej wyrazistą konsekwencją takiego spojrzenia na słowo jest etykietowanie przeciwników z lewej strony sceny politycznej (zwłaszcza z SdRP). Z językowych działań prawicowych publicystów wyziera wiara w to, iż człowiek nazwany *komunistą* (jeśli nawet publicznie odciął się od ideologii)[3], automatycznie się nim stanie. Stąd bogactwo określeń przeciwników, widzianych jako jednostki (*komunista, komuch, postkomunista, towarzysz*), ale również jako zbiorowość (*komuna, postkomuna*).

Nazwy przeciwników stanowią jedynie część sporej rodziny wyrazów z rdzeniem *-komun-*, co dowodzi przekonania publicystów o konieczności drobiazgowej i wnikliwej obserwacji działań wroga, nazwania wszelkich przejawów jego aktywności oraz własnych reakcji na ową aktywność. Niepokojące jest dla dziennikarzy odradzanie się komunizmu (*neokomunizm, postkomunizm, rekomunizacja, mimokomuna*), akcentują więc konieczność zlikwidowania wszystkich jego pozostałości (*dekomunizacja*). Dokonać tego mogą wyłącznie środowiska prawicowe, zwalczające ideologię wrogą wyznawanym przez nie wartościom (*antykomuniści*). Zwraca również uwagę ustabilizowanie połączeń wyrazowych z przymiotnikami *komunistyczny* i *postkomunistyczny*, łączącymi się najczęściej z leksemami: *zbrodnie, prowokacja, biurokracja, system, reżim, aparat, nomenklatura, dygnitarz, rodowód, władza, propaganda*. Pojawia się tu słownictwo o komponencie semantycznym „sądzę, że wiesz, że to źle" (*zbrodnie, prowokacja, reżim*). Wyeksponowane zostają bezduszność i formalizm obcych (*biurokracja, system, aparat*) oraz szczególna rola kierownictwa (często stanowiącego monolit), sugerująca antydemokratyzm panujący w środowisku wroga (*nomenklatura, dygnitarz, władza*).

Nie tylko pojedyncze leksemy — również rozbudowane określenia peryfrastyczne — poświadczają dążenie publicystów do takiego nazywania, którego celem jest stwarzanie nowych obiektów. Po pierwsze podkreśla się pochodzenie obecnej polskiej lewicy i dawną zależność od ZSRR, sugerując, że zmiana poglądów była tylko pozorna i na pokaz: *ekstowarzysze z przeszłością* (MA[4], 28), *sowieciarze polskiego pochodzenia, funkcjonariusze PRL*

[3] Dodać należy, że dla ludzi prawicy leksem ten przestaje oznaczać „członka partii komunistycznej; zwolennika komunizmu" (SJP, t. 1, s. 981), zaczyna zaś człowieka, który akceptował stary, PRL-owski system, ciągnął z niego wymierne materialne korzyści, sprawował władzę lub z nią kolaborował, a obecnie nie zmienił swoich poglądów.

[4] We fragmencie dotyczącym publicystyki z lat dziewięćdziesiątych zostały użyte następujące skróty, odnoszące się do artykułów zamieszczonych w „Gazecie Polskiej": MA — „Moje awantury"; O — „Odcinki"; WC — „Z czapy WC"; KR — „Komentarz reakcyjny"; PW — felietony Piotra Wierzbickiego oraz w „Najwyższym Czasie!": Z — „Zero zdziwień"; AZ — felietony Adama Zięby; JK-M — felietony Janusza Korwin-Mikkego; LT

(O, 26), *czciciele sierpa i młota* (WC, 14), *dawni lokaje Kremla* (PW, 35). Dokonuje się również negatywnego wartościowania wroga, odwołując się zarówno do przeszłości: *konfidenci bezpieki i agenci obcych mocarstw* (MA, 14), *różnego autoramentu kolaboranci ustroju* (Z, 25), jak i do teraźniejszości: *okopana w bankach, spółkach, radach nadzorczych i wszelkich innych sferach wpływu dawna nomenklatura* (AZ, 30). Istnieje więc pewna ciągłość postaw — *OBCY* to ci, którzy w każdej sytuacji i w każdych warunkach chcą czerpać profity ze swojej pozycji, nie dbając o pewne zasady etyczne.

Świat propagandowy — a zatem alternatywny wobec codziennie doświadczanego, niejako do niego paralelny — budują również wyraziste podziały dychotomiczne. Publicystom chodzi o wykreowanie przestrzeni politycznej zredukowanej do dwóch wzajemnie się wykluczających, opozycyjnych wobec siebie ugrupowań *SWOICH* i *OBCYCH*, oddzielonych nieprzekraczalną barierą. Wyrazistym przejawem tej tendencji jest dążenie do łączenia UW i UP z partiami ówczesnej koalicji rządzącej (SdRP i PSL) i podkreślanie jednoczących je ideologicznych podobieństw tak, by uzyskać wrażenie skonsolidowania obu kręgów w spójną całość.

Przede wszystkim partie owe określa się właściwie tymi samymi leksemami, co SdRP:

„[...] komuniści i te same partie lewicowe, które wraz z nimi uchwaliły później swoją konstytucję [...]", „posolidarnościowa lewica"[5] (MA, 23);

„Wystarczyło popatrzeć na to, kto go [projekt Konstytucji] pisał i zaciekle broni — komuna we wszelkich możliwych odcieniach." (WC, 21)

Dla prawicowych felietonistów ówczesna koalicja (SLD i PSL) i opozycja parlamentarna (UW i UP) stanowią właściwie jedną całkowicie zintegrowaną grupę, co pozwala dobitnie uwypuklić ich tożsamość: *banda czworga (czyli PSLD*[6]*, UW i UP)* (WC, 38), *Cztery Partie* (PW, 23), *Koalicja Czworga (Konstytucyjnych Partaczy)* (PW, 19). Unia Wolności jest zaś dodatkowo postrzegana jako szczególnie chętnie współpracująca z SdRP: *postkomuniści oraz ich satelity z UW* (PW, 6), *solidarność* [UW]*ze strategicznym politycz-*

— felietony Lecha Terpiłowskiego; SM — felietony Stanisława Michalkiewicza. Wszystkie cytaty pochodzą z 1997 roku, liczba przy skrócie oznacza numer czasopisma.

[5] Pojawiające się rozróżnienia (komuniści i partie lewicowe, posolidarnościowa lewica) służą raczej lepszej orientacji odbiorcy, pozwalają mu bez problemu zidentyfikować środowiska, o których pisze autorka. Jeśli nawet istnieje pewna różnica w ocenie, to wyłącznie ilościowa, nie jakościowa (podobnie jak *komuniści* członkowie *partii lewicowych* są niemoralni, choć, być może, nieco mniej) — leksemy *lewica, lewicowy* wartościują bowiem w publicystyce prawicowej jednoznacznie negatywnie.

[6] Warto zwrócić uwagę na ten ciekawy skrótowiec powstały przez skontaminowanie dwóch skrótowców utworzonych od nazw obu ugrupowań koalicyjnych: PSL i SLD.

*nym sojusznikiem* [SdRP], *promowani przez nią* [UW] [...] *koledzy z „Socjaldemokracji"* (PW, 13).

Charakterystycznym zabiegiem jest wymienianie obok siebie, właściwie „jednym tchem" nazwisk polityków (lub dziennikarzy) związanych z oboma ugrupowaniami. Daje to wrażenie istnienia jednolitego, zwartego frontu, zmowy przeciwko „naszym":

„Wzrusza i rozczula, jak z wyników referendum konstytucyjnego cieszą się pospołu Michnik i Kwaśniewski, Mazowiecki i Oleksy. Balcerowicz i Cimoszewicz używają niemal tych samych słów. Prawdziwa moralno-polityczna jedność narodu. Części narodu." (O, 23).

„To prawda: polscy biskupi zlekceważyli nie tylko naukę T. Mazowieckiego, ale i — o zgrozo! — również wskazania A. Szczypiorskiego, A. Małachowskiego, J. Oleksego, L. Pastusiaka, I. Sierakowskiej, D. Waniek." (PW, 19).

W analizowanym materiale zwraca uwagę dominacja struktur nazywających i charakteryzujących *OBCYCH*, przy jednoczesnym braku etykietek pozytywnych. Łatwo to wytłumaczyć — gloryfikacja *SWOICH* jest zarezerwowana przede wszystkim dla propagandy sukcesu, potępienie *OBCYCH* — dla opozycjonistów.

Żywioł magiczności uobecnia się wszędzie tam, gdzie świat postulowany, będący wiernym odbiciem założonych z góry tez światopoglądowych, prezentowany jest jako rzeczywistość realnie istniejąca, weryfikowalna empirycznie, dostępna codziennemu doświadczeniu i poznaniu:

„Wałęsa [...] jest, jak wspomniani superradykałowie, rozbijaczem, egoistą i megalomanem." (O, 38);

„[...] nie pójść na referendum — to zaprzaństwo [...]." (WC, 21);

„Godne pochwały jest jedynie bezkompromisowe stawanie w prawdzie." (WC, 23);

„[...] uznanym mniejszym złem jest przecież Unia Wolności [...]." (MA, 40);

„Przeciwieństwem radykalizmu jest koniunkturalizm, a używając ulubionego słownictwa Unii Wolności — kompromis." (AZ, 18/19);

„Aparat jest całkowicie cyniczny." (JK-M, 6).

W zacytowanych wypowiedziach zastosowano modalność asertoryczną (tryb oznajmujący czasownika, brak dodatkowych wykładników modalności typu: *może, być może, chyba, prawdopodobnie, zapewne*), pozbawiając je również innych elementów, które by wskazywały na subiektywizm prezentowanych poglądów (*sądzę, że..., według X-a...*). Skonstruowane są na wzór zdań zawierających sądy sprawdzone, przyjęte i zaakceptowane przez ogół, wyrażające jakąś prawdę absolutną i bezwzględną (na przykład: *Muzyka jest piękna, Człowiek jest dobry* (Puzynina 1992, 133)). Zanegowanie ich treści wymagałoby od czytelnika ogromnej czujności i świadomości działania chwytów manipulacyjnych. Gdy zaprezentowane w ten sposób sądy nie zostaną podane w wątpliwość, wykreowany przez nie świat staje się dla propagandy

obowiązujący, jego ewentualna zgodność z rzeczywistością przestaje zaś być znacząca (Głowiński 1993, 165).

Obraz świata w tekstach propagandowych, zwłaszcza wizerunek przeciwnika politycznego, jest pochodną wiary w kreacyjną moc słowa. Specyficzny związek między znakiem językowym a desygnatem odwraca zachodzącą między nimi zazwyczaj relację — nominacja pojawia się wcześniej niż nazywany przezeń obiekt. Odnajdujemy tutaj te same mechanizmy, które pojawiły się w tekstach politycznych z lat pięćdziesiątych (podziały dychotomiczne, opozycja *SWÓJ* — *OBCY*, etykieta językowa, ograniczona łączliwość niektórych leksemów). Podstawowa różnica zasadza się chyba na społecznie odczuwanym stopniu wyrazistości językowych rytuałów PRL-u i III RP, co wynika z możliwości, jakimi dysponowała PZPR (zwiększona „siła rażenia" propagandy, uprzywilejowana pozycja w dostępie do środków przekazu, ciągły i niemożliwy do uniknięcia kontakt z narzuconymi adresatowi rytuałami), oraz z zakorzenienia chwytów językowych w świadomości masowego odbiorcy w ciągu prawie 50 lat.

Sytuacja, w której prawica prowadziła swoją kampanię wyborczą, zmuszała jednak nie tylko do wykreowania zgodnego z wyznawanym światopoglądem obrazu świata, lecz również do odczynienia zabiegów, którym odbiorca był poddawany przez ostatnie kilka lat. Publicyści mają świadomość, iż każda propaganda stwarza swoje rytuały, stara się wciągnąć czytelnika w pole oddziaływania własnej magii. Ponieważ walka wyborcza w prasie jest wyłącznie działaniem werbalnym, „zamawianie" działającej już mocy wrogiej propagandy to również operacje na słowach.

Jednym z podstawowych zabiegów jest przywołanie określeń, którymi posługują się *OBCY* i opatrzenie ich cudzysłowem ironicznym: *elity „obozu reform"* (PW, 11), *grupa „reformatorów" z SLD* (PW, 35), *„partia etosu"*, *„ugrupowanie proreformatorskie"* (o UW; Z, 10), *„postępowi intelektualiści"*, *„demokraci"*, *„Europejczycy"* (o UW; LT, 37), *„autorytety" o peerelowskiej mentalności* (O, 23). Zastosowany chwyt pozwala felietonistom ocenić swoich adwersarzy jako ludzi stwarzających mylne, wprowadzające wyborców w błąd wrażenie. Osoby stojące po przeciwnej stronie sceny politycznej przywłaszczają sobie pewne miana, wykorzystują je bez skrupułów, mimo że nie spełniają warunków, które by im pozwoliły określać się w ten sposób. Podobny cel mają do spełnienia cytaty z wypowiedzi propagandowych ugrupowań opozycyjnych wobec prawicy:

„[...] ludzie chcą znać prawdę, wbrew propagującym zbiorowe *zapomnienie o przeszłości.*" (O, 37);

„«Umiar» to po prostu indolencja." (O, 38);

„UW istniała po to, by zagospodarowywać dla *«narodowego pojednania»* [...] elektorat umiarkowanie antykomunistyczny." (Z, 10);

„[...] owo obłudne hasło*Patrzmy w przyszłość* (reszta się nie liczy) [...]" (O, 37);

„Wydaje się, że w Polsce nikt już w ogóle niczego nie pamięta, już nie tylko stalinizmu czy Katynia [...] Nie na darmo od dawna wzywano Polaków, by oleli wszystko, co było i tylko patrzyli w przyszłość, jak przysłowiowe cielę w malowane wrota." (Z, 6).

Przywołania sformułowań znanych przede wszystkim z wystąpień polityków UW oraz z prasy związanej z tym ugrupowaniem (głównie „Gazety Wyborczej") nie są nic nieznaczącym ornamentem słownym uatrakcyjniającym suchy publicystyczny wywód. Wykorzystanie wyrażeń i zwrotów kojarzonych z Unią, a nawet na tyle charakterystycznych, że pozwalających ją jednoznacznie zidentyfikować, wyróżnienie ich kursywą i cudzysłowem nie służy również jedynie zaznaczeniu ironicznego dystansu do języka, jakim posługuje się partia opozycyjna wobec prawicy. Publicyści są bowiem świadomi, iż język stanowi tylko środek do wyrażania istotnych dla partii wartości — i to one są tu właściwym celem ataku i przedmiotem polemiki. Zacytowane wypowiedzi dokumentują świadomość publicystów, którzy intuicyjnie odczuwają, że są świadkami kształtowania się języka nowej, odmiennej od komunistycznej, propagandy. Dzięki temu my również możemy obserwować proces powstawania współczesnych słów-kluczy, których semantyki nie można redukować do znaczenia literalnego, słownikowego. Oczywiście ich nacechowanie jest znacznie mniej odczuwalne niż nacechowanie frazeologii PRL-owskiej (np. *miniony okres, okres błędów i wypaczeń, określone siły*), która stała się już własnością publiczną i przeszła do języka potocznego. Język propagandowy UW nie może (i zapewne nie chce) konkurować wyrazistością z propagandą PZPR-owską (Unia nie ma wszak statusu partii „jedynie słusznej"), istotny jest tu jednak sam mechanizm. Publicyści starają się niejako wyzwolić czytelników spod działania uroku, któremu poddali ich propagandyści UW, a jednocześnie demaskują rytualne formuły przeciwnika jako nieuczciwe, kłamliwe, niebezpieczne.

## Polityka jako „sztuki magiczne"

Badacze mówią o polityce jako o „współczesnym czarnoksięstwie" (Malinowski 1987, 381) czy „pewnym obrzędzie społecznym" (Grzegorczykowa 1985, 380). Politycy i publicyści jak ognia wystrzegają się takich określeń, ale — co szczególnie symptomatyczne — wyłącznie w odniesieniu do własnych zachowań czy działań. Swoich adwersarzy oskarżają jednak dosyć często o praktyki magiczne, odwołując się przy stawianiu tych zarzutów do potocznej interpretacji magii:

„W końcu kampania wyborcza jest właśnie od tego, żeby ludzi doprowadzić do stanu **onieprzytomnienia**. Takie **saturnalia** raz na cztery lata, to jeszcze-jeszcze, ale częściej — to już byłoby niebezpieczne." (SM, 37);

„Czytelnik mógłby posądzić mnie już nawet nie o **krakanie**, lecz wręcz o **czarnowidztwo** i **histerie** [...]" (AZ, 26);

„Najnowszy **cud** to utrzymywanie się sondażowej popularności koalicji SLD-PSL. [...] Tak jak rolnicy Cimoszewicz i Pawlak, patrząc w niebo, mówią, że zanosi się na deszcz — tak ja, typowy mieszczuch, patrzę na tych dwóch rolników i mówię, że zanosi się znowu na ich sukces." (AZ, 33);

„Słowo «program» stało się **zaklęciem magicznym**." (KR, 38);

„**Tumanienie** społeczeństwa stało się w ostatnich latach niekwestionowaną specjalnością politycznych elit «obozu reform»." (PW, 11).

Spróbujmy zestawić te przykłady z przenośnym znaczeniem wyrazu *magia* oraz semantyką niektórych tworzonych przezeń związków wyrazowych, a także leksemów należących do tej samej rodziny słowotwórczej:

1) *magia* przen. 'niezwykła siła oddziaływania, wywierania wpływu'

2) *czarna magia* przen. pot. 'rzecz zupełnie dla kogoś nieznana, trudna do pojęcia, niezrozumiała'

3) *biała magia* 'magia polegająca na czynnościach zręcznościowych, jawnych; kuglarstwo'

4) *magiczny* 'tajemniczy, czarodziejski, cudowny'

5) *magik* 'człowiek pokazujący sztuki magiczne polegające na zręczności; sztukmistrz, kuglarz'; *pot.* 'człowiek przebiegły, sprytny' (SJP, t. II, s. 87).

W potocznym widzeniu magii eksponuje się przekonanie o możliwości zmiany ludzkich zachowań za pomocą praktyk magicznych oraz dostrzega problemy z racjonalnym wytłumaczeniem siły owego oddziaływania. Widać także dystans do pozornie niezwykłych talentów, które często okazują się zwykłą grą zręcznościową (por. *iluzjonista*, *kuglarz*, *magik*, *sztukmistrz*). Podobnie działalność polityków ma doprowadzić do *onieprzytomnienia* i *otumanienia* odbiorców dzięki *cudom* i *zaklęciom magicznym*. Nietrudno się domyślić, że owe szczególne metody działania i wywoływane przez nie stany nie są spowodowane nadprzyrodzonymi darami polityków. Przypominają oni bowiem bardziej *magików* niż *czarodziejów*, a ich poczynania wynikają z przebiegłości i zręczności, nie są zaś konsekwencją zaistnienia komunikacji z *sacrum*. Dodatkowo politycy zachowują w analizowanych sytuacjach trzeźwość, zdrowy rozsądek i racjonalną ocenę rzeczywistości — tych ważnych w procesie poznawania i interpretowania świata umiejętności mają być docelowo pozbawieni jedynie adresaci propagandowych „sztuk magicznych".

* * *

Oba omówione w tej pracy okresy w dziejach politycznych Polski łączy dominacja w tekstach publicystycznych funkcji perswazyjnej, której głównym zadaniem jest zmiana bądź utrwalenie (o ile są one pożądane przez nadawcę) postaw i poglądów masowego odbiorcy. W analizowanym powyżej materiale jest ona, przynajmniej pozornie, całkowicie jawna. Wykorzystane przez nadawców mechanizmy językowe nie różnią się od środków perswazji używanych w komunikacji potocznej. Owa iluzoryczna jawność ma utwierdzić odbiorcę w przekonaniu, że nadawca-polityk mówi prawdę oraz postępuje etycznie i racjonalnie. St. Barańczak (por. Barańczak 1975) zwraca jednak uwagę na wzrost siły illokucyjnej wypowiedzi masowych proporcjonalnie do stopnia oddziaływania na podświadomość odbiorcy — przesunięcia komunikacji w obszar niedostępny dla poznania intelektualnego, opartego na związkach przyczynowo-skutkowych. Zerwanie z logicznością wypowiedzi pozwala na realizację w przekazywanych komunikatach funkcji magicznej i rytualnej. Z kolei W. Lippmann mówi w tym wypadku o pozarozumowym, przedracjonalnym sposobie poznawania i interpretacji rzeczywistości, zwalniającym odbiorcę z obowiązku refleksji nad odczytywanym tekstem. Daje to jednocześnie odbiorcom poczucie bezpieczeństwa i, co szczególnie istotne dla nadawcy, integruje ich oraz włącza do grupy *SWOICH* (patrz: Gostkowski 1959).

Zaskakujący jest również fakt, że w podobnych kategoriach B. Malinowski opisuje magię regulującą życie społeczne plemion pierwotnych: „[...] gdy człowiek zdaje sobie sprawę z tego, że jego myśl jest bezradna, wówczas i tylko wówczas odwołuje się do magii. Magia nie jest wiarą we wszechmoc myśli, ale raczej jasnym zdaniem sobie sprawy z ograniczeń myśli, a nawet więcej, z jej nieudolności. [...] Przez afirmację nadziei magia wywiera wpływ integrujący na umysł jednostki." (Malinowski 1987, 383).

Magia w życiu ludów prymitywnych służy jednak komunikacji ze sferą *sacrum*, a jej obecność jest uprawniona i uprawomocniona. Natomiast wykorzystanie funkcji magicznej i rytualnej w większości tekstów politycznych jest z punktu widzenia etyki działaniem nagannym i zbliża te wypowiedzi do manipulacji. Ich celem jest bowiem „wprawianie społeczeństwa w stan niepełnej lub spaczonej świadomości, która powoduje zachowania ludzi inne, niż byłyby przy pełnym rozeznaniu w sytuacji, kiedy to mogłyby kształtować się w sposób niekorzystny dla władzy" (Bogusławski 1994, 211). Stwierdzenie tego faktu nie daje jednak w pełni odpowiedzi na pytanie o mechanizm działania funkcji rytualnej i magicznej — manipulować można przecież na wiele sposobów. W przypadku omawianych tekstów na pierwszy plan wysuwa się

zamiar nadawcy, który pragnie otumanić i zahipnotyzować odbiorcę, wyłączyć jego świadomość oraz sparaliżować zdolność myślenia krytycznego i refleksyjnego. Jednocześnie dąży do tego, by rozgrzać do czerwoności emocje i umiejętnie podsycić czające się w podświadomości jednostki bądź grupy uprzedzenia i antypatie.

## Bibliografia


Barańczak Stanisław, 1975, *Słowo — perswazja — kultura masowa*, „Twórczość", nr 5, s. 44–59.

Bogusławski Andrzej, 1994, *Sprawy Słowa*, Warszawa.

Bralczyk Jerzy, 1987, *O języku polskiej propagandy politycznej lat siedemdziesiątych*, Uppsala.

Buchowski Michał, 1993, *Magia i rytuał*, Warszawa.

Burszta Wojciech, 1991, *Mowa magiczna jako przejaw synkretyzmu kultury*, [w:] *Język a Kultura*, t. 4, Jerzy Bartmiński, Renata Grzegorczykowa (red.), *Funkcje języka i wypowiedzi*, Wrocław, s. 93–104.

Chlebda Wojciech, 1991, *Elementy frazematyki. Wprowadzenie do frazeologii nadawcy*, Opole.

Chlebda Wojciech, 1993, *Słownik a „dwuoczne postrzeganie świata"*, [w:] *O definicjach i definiowaniu*, Jerzy Bartmiński, Ryszard Tokarski (red.), Lublin, s. 195–205.

Engelking Anna, 1991, *Rytuały słowne w kulturze ludowej. Próba klasyfikacji*, [w:] *Język a Kultura*, t. 4, Jerzy Bartmiński, Renata Grzegorczykowa (red.), *Funkcje języka i wypowiedzi*, Wrocław, s. 75–85.

Głowiński Michał, 1990, *Nowomowa po polsku*, Warszawa.

Głowiński Michał, 1993, *Nowomowa*, [w:] *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, t. 2, Jerzy Bartmiński (red.), *Współczesny język polski*, Wrocław, s. 163–172.

Gostkowski Zdzisław, 1959, *Teoria stereotypu i poglądy na opinię publiczną Waltera Lippmana*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", t. V, s. 39–84.

Grzegorczykowa Renata, 1985, *Nowomowa a problem funkcji wypowiedzi*, „Poradnik Językowy", z. 6, s. 378–381.

Hołówka Teresa, 1986, *Myślenie potoczne. Heterogeniczność zdrowego rozsądku*, Warszawa.

Lewicki Andrzej Maria, Nowak Paweł, 2000, *Manipulacja językowa w mediach*, [w:] *Język w mediach masowych*, Jerzy Bralczyk, Katarzyna Mosiołek-Kłosińska (red.), Warszawa, s. 34–42.

Lewicki Andrzej Maria, Pajdzińska Anna, 1993, *Frazeologia*, [w:] *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, t. 2, Jerzy Bartmiński (red.), *Współczesny język polski*, Wrocław, s. 307–326.

Łotman Jurij, 1986, *Problemy komparatystyki semiotycznej*, [w:] *Problemy wiedzy o kulturze*, Anna Brodzka, Maryla Hopfinger, Janusz Lalewicz (red.), Wrocław, s. 5–17.

Malinowski Bronisław, 1987, *Ogrody koralowe i ich magia. Język magii i ogrodnictwa*, *Dzieła*, t. V, Warszawa.

Puzynina Jadwiga, 1992, *Język wartości*, Warszawa.

Puzynina Jadwiga, 1997, *Słowo — wartość — kultura*, Warszawa.

Sambor Jadwiga, 1985, *Nowomowa — język naszych czasów*, „Poradnik Językowy", z. 6, s. 365–377.

SJP: *Słownik języka polskiego*, 1978–1981, Mieczysław Szymczak (red.), t. I–III, Warszawa.

Tokarski Ryszard, Nowak Paweł, 1999, *Językowy obraz świata a perswazyjna funkcja tekstów (o poszukiwaniu wspólnoty kulturowej)*, [w:] *Język. Teoria — dydaktyka*, Barbara Grzeszczuk (red.), Rzeszów, s. 207–215.

## *CONTEMPORARY SORCERERS.* MAGIC AND THE RITUAL IN POLITICAL TEXTS

The article is an attempt to present the peculiarity of the magical and ritual functions of journalistic-political texts. The analysis is based on articles from the Polish press from the 1950's and 1990's. The choice stems from the authors' conviction that the role of journalism in the respective periods was different, depending on the political system: a closed, communist society of the 1950's and an open society of the 1990's.

This intuition, however, has not been fully corroborated by the analysis of the linguistic material. For, as far as 'mass communication' is concerned, the analyzed texts feature a common factor of the same linguistic means of influencing the reader, often without the latter's awareness.

Thus, the magical and ritual functions of political texts are fundamentally different from analogical manifestations of social life in primitive societies. In the latter, magic fulfills an integrating function and is used in establishing and maintaining contact with the sacred. The methods used by journalists are therefore unethical: communication is instrumental in nature and verges on manipulation.

Etnolingwistyka 13 Lublin 2001

Jolanta Ługowska
(Wrocław)

# W ŚWIECIE IMION WŁASNYCH. O FUNKCJI IMIENIA W *NIE KOŃCZĄCEJ SIĘ HISTORII* MICHAELA ENDEGO

Znaczenie i funkcja imion, ich specyficzna magia, związek z systemem kultury, z właściwym jej sposobem myślenia i porządkowania świata interesują nie tylko uczonych. Problematyka ta staje się również istotnym składnikiem fabuły utworów. Jeden z takich utworów — *Nie kończąca się historia* Michaela Endego — rozpatrywany jest w artykule. Liczne motywy tej współczesnej baśni związane są z nadawaniem imienia, posługiwaniem się nim, jego kreacyjną mocą. Dla ogólnej wymowy dzieła, jego filozoficznego i etycznego przesłania bardzo ważne są m.in. problemy: imienia prawdziwego i fałszywego, kary „wyzucia z imienia" oraz roli aktów nazewniczych. W świecie przedstawionym dzięki nadaniu nazwy przedmioty zyskują realność i trwałość, właściwe nazwanie zaś oznacza ustalenie nowej relacji między podmiotem nazywającym a przedmiotem nazywanym, jest tożsame z „wzięciem w posiadanie".

Swoisty przymus nazywania, cechujący także samego Endego, należy uznać za integralny składnik jego metody twórczej i wiązać z centralną dla utworu kategorią dziecięcości, pojmowaną jako szczególny sposób rozumienia i porządkowania świata.

W znanym opowiadaniu Tove Jansson znajdziemy taką oto scenę: Włóczykij — malowniczy i nieco ekscentryczny wagabunda, jedna z najciekawszych postaci wykreowanych przez autorkę Muminków — spotyka pewnego dnia bardzo małe stworzonko starające się zbliżyć do znamienitego bohatera z wszelkimi rewerencjami, a także ze zrozumiałym w jego sytuacji onieśmieleniem. Dochodzi wreszcie do rozmowy i wzajemnej prezentacji, w trakcie której stworzonko wyznaje, że nie ma imienia („Jestem taki mały, że się nie

nazywam"[1]) oraz prosi Włóczykija, jako osobę w świecie bywałą, a także wielce szanowaną przez mieszkańców Doliny Muminków, by wymyślił mu imię, które byłoby „tylko jego i niczyje więcej". Otrzymane miano Ti-ti-uu staje się w życiu bezimiennego dotąd bohatera momentem zwrotnym — zaczyna on żyć naprawdę według własnego planu i — co dla Włóczykija okazuje się niezbyt przyjemnym zaskoczeniem — przestaje nie tylko bezkrytycznie podziwiać i admirować swego „dobroczyńcę", ale i okazywać mu zainteresowanie, ignorując nawet ofertę opowiedzenia mu interesującej historyjki czy zaśpiewania piosenki, o czym wcześniej mógł tylko marzyć:

„Kiedy nie miałem imienia, rozumiesz, biegałem tylko i co najwyżej przeczuwałem to czy owo na temat tego czy owego, a wydarzenia trzepotały wokół mnie; czasem były niebezpieczne, czasem nie, ale nic nie było prawdziwe [...] Teraz jestem osobą, która należy do siebie, i wszystko, co się dzieje, ma znaczenie. Nie dzieje się bowiem «w ogóle» ale wydarza się mnie, Ti-ti-uu."[2]

Wszystkie te radosne i wspaniałe zmiany w życiu Ti-ti-uu dokonują się, co warto podkreślić, niezależnie od tego, że imię swe otrzymał w sposób mało uroczysty i trochę jakby przypadkowo. Mówiąc językiem Austina[3], nie mamy pewności, czy użyta przez Włóczykija formuła „mógłbyś nazywać się..." (tryb warunkowy zamiast orzekającego) jest właściwym performatywem, a także czy spełnione zostały warunki fortunności tej wypowiedzi — intencją Włóczykija, znudzonego i zniecierpliwionego obecnością małego przybysza nie jest przecież spełnienie rytuału polegającego na nadaniu imienia, lecz — przede wszystkim — możliwie szybkie pozbycie się intruza uniemożliwiającego mu spędzenie samotnego wieczoru w zaplanowany wcześniej sposób. Potrzeba posiadania własnego imienia jest jednak dla małego stworzonka potrzebą tak dojmującą, że niezależnie od „niepewności" samego aktu jego nadania niemal natychmiast zaczyna czuć się „osobą wyróżnioną". Ten niepozorny reprezentant bliżej nieokreślonego gatunku dzięki otrzymaniu imienia staje się KIMŚ — otrzymuje swoistą busolę umożliwiającą mu poruszanie się w świecie i realizowanie w nim własnych planów oraz interesów. Zmieniają się też relacje między Ti-ti-uu a innymi, otaczającymi go istotami — uniezależniając się od „dawcy imienia" staje się osobą wolną i niezależną.

---

[1] T. Jansson, *Opowiadania z doliny Muminków*, przeł. I. Szuch-Wyszomirska, Warszawa 1987, s. 16.

[2] *Ibid.*, s. 24.

[3] J. L. Austin, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1993, R.: Warunki decydujące o udanych performatywach, s. 567–572.

Przypomniane tu opowiadanie, przesycone melancholijnym nieco humorem i charakterystyczną dla stylu pisarskiego Jansson ironią, w pełni — jak się zdaje — zasługujące na miano „opowiastki filozoficznej"[4] posłużyć by mogło jako punkt wyjścia do szerszej refleksji nad znaczeniem i funkcją imienia, jego specyficzną magią, a także związkiem z systemem kultury i właściwym dla niej sposobem myślenia i porządkowania świata. Szczególnie pod tym względem interesujący wydaje się kontekst kultury pierwotnej, w której imię (podobnie jak każdą nazwę) traktuje się nie jako konwencjonalny oznacznik przedmiotu lub osoby, lecz jej część, mogącą swój desygnat zastępować bądź stać się przedmiotem działań skierowanych nań sił (zgodnie ze „światopoglądem" magii kontaktowej[5]). W tym systemie kultury akt nadania imienia staje się nieodłączny od całokształtu procesów poznawczych:

„Człowiek ujmuje, odróżnia i umieszcza jakąś rzecz w całości swej świadomej egzystencji dopiero wtedy, kiedy nada jej imię [...] Nie może więc dziwić fakt, że człowiekowi pierwotnemu wydawało się, że jeśli odkryje prawdziwe imię jakiejś rzeczy, to zdobędzie nad nią władzę i że w związku z tym skłonny był do zajmowania się magią imion, do uroczystego i celowego nadawania i zmieniania imion."[6]

Specyficzne celebrowanie określonych czynności i aktów mowy (w tym związanych z nadawaniem miana) świadczy o wysokiej randze, jaką przypisywano im w systemie kultury pierwotnej.

„Mowa w kulturze magicznej posiada swą sprawczą moc — powiada Michał Buchowski — Związek między symbolem a jego odniesieniem przedmiotowym ma charakter mistyczny. Innymi słowy, symbol identyfikowany jest ze swym desygnatem, a ściślej biorąc — w sytuacji idealnej — nie odróżnia się ich i postrzega tak, jakby ich status był tożsamy. Dlatego też słowo może mieć w magii tę samą pozycję, co działanie rytualne."[7]

Z takich przesłanek światopoglądowych i opisanego sposobu rozumowania wywodzą się — obecne w kulturach pierwotnych — swoiste systemy zabezpieczeń imion własnych. Przejawiają się one, między innymi, w obwarowanym sankcją religijną zakazie wypowiadania imion boskich[8], w funkcjono-

---

[4] Zob. A. Kamieńska, *Traktat o historii Muminków*, „Twórczość" 1971, nr 3.

[5] Por. P. Kowalski, *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Wrocław 1998, hasło *Imię*, s. 165–168.

[6] K. Rahner i H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski i P. Pachciarek, Warszwa 1987, hasło *Imię*, s. 148.

[7] M. Buchowski, *Magia i rytuał*, Warszawa 1993, s. 128–129.

[8] Por.: „W Starym Testamencie imiona rzeczy lub osób są w osobliwym kontekście jedności i różnicy identyczne z noszącą to imię rzeczą lub osobą albo tę rzecz lub osobę zastępują. Stąd w Starym Testamencie nabożny lęk przed imieniem własnym Boga (Jahwe), którego, zgodnie z Dekalogiem, nie wolno było nazywać «nadaremnie», lekkomyślnie, w krzywoprzysięstwie itd.", *Mały słownik teologiczny...*, s. 148.

waniu tabu imiennego obowiązującego w stosunku do zwierząt obdarzanych czcią lub budzących strach, czy też w istnieniu w zamkniętych społecznościach plemiennych systemu imion tajnych, których znajomość utrzymywana była w głębokiej tajemnicy.[9] W niektórych grupach lokalnych znany był również zakaz używania imion osób, które niedawno zmarły, a nawet jakichkolwiek słów, jakie w poczuciu członków tych wspólnot były etymologicznie z nimi związane[10] czy też — występujący w polskiej kulturze ludowej — zakaz nadawania tego samego imienia dwóm osobom w rodzinie.[11] Traktowanie imienia jako „części człowieka" wyraziło się też w tradycyjnych obrzędach inicjacyjnych wprowadzających jednostkę w nową sytuację społeczną. Do tego typu rytuałów należy chrzest, o którym pisze Hanna Zadrożyńska:

„Gdy nadchodził dzień chrztu, oprócz pary obrzędowych opiekunów, wybrać trzeba było imię. Wcale nie było to proste [...] W istocie swej bowiem nazwanie, wypowiedzenie imienia jest zaistnieniem tego, co przedtem ledwie duchem było ulotnym. Myślenie odwrotne myśleniu Boga, gdyż tu ciało słowem się staje. A wcale nie było i nie jest obojętne, jakim słowem człowiek zostanie do ludzi przywołany. Bo przecież wraz z nazwaniem odnajdywał siebie pośród innych, jemu podobnych."[12]

Warto też przypomnieć o popularnym przeświadczeniu, zgodnie z którym człowiek, także w życiu dojrzałym, przekształcając swój status społeczny i „budząc się do nowego życia", winien — wraz z przyjęciem nowych zadań i obowiązków — przybrać także nowe imię, czego przykładem jest zwyczaj przyjmowania imienia zakonnego przez osoby wstępujące do klasztoru.

Magiczny świat nazw to także — powiedzieć można — „naturalne" środowisko twórców literatury pięknej, ich tworzywo, a zarazem źródło inspiracji. Warto jednak zauważyć, że zainteresowanie problematyką nazw i imion własnych, ich funkcjonowaniem i procedurą nadawania przyjąć również może postać stematyzowaną, stając się istotnym składnikiem fabuły utworu. Z taką właśnie sytuacją mamy do czynienia w przypadku *Nie kończącej się historii* Michaela Endego — jednej z najpopularniejszych w literaturze europejskiej współczesnych baśni, czytanych zarówno przez dzieci, jak i dorosłych, a także chętnie i często komentowanej przez badaczy literatury

[9] Wspomina o tym C. Lévi-Strauss w związku z badaniem kultury plemienia Nambikwara, zob. tegoż, *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, Warszawa 1964, s. 258.

[10] Zob. E. Sapir, *Kultura, język, osobowość*, przeł. B. Stanosz i R. Zimand, Warszawa 1978, s. 63.

[11] Zob. P. Kowalski, *Leksykon...*, s. 167.

[12] H. Zadrożyńska, *Powtarzać czas początku*, cz. II, *O polskiej tradycji obrzędów ludzkiego życia*, Warszawa 1988, s. 74.

i krytyków, zwłaszcza zajmujących się problematyką fantasy[13]. Utwór powstał w roku 1979, a przełożony został na język polski w roku 1986. Dzieło Endego, trafnie nazwane przez Alicję Baluch „świętą księgą wyobraźni" mieszczącą w sobie „pełnię dziecięcej lektury"[14], wielokrotnie nagradzane, tłumaczone na szereg języków oraz zaadaptowane do potrzeb filmu, zachwyciło czytelników i zadziwiło znaczeniowym bogactwem, specyficzną wielopoziomowością, głębią filozoficznego przesłania, a także niewątpliwym talentem i malarską wyobraźnią autora. Z uznaniem pisała recenzentka polskiego przekładu *Nie kończącej się historii:*

„Trudno oprzeć się urokowi tej osobliwej książki [...] Co za bogactwo wątków i znaczeń, niemal orgia fantazji i barw [...] Jak gigantyczna układanka, gdzie każdy może znaleźć coś interesującego dla siebie."[15]

Badacz dzieła Endego w skomplikowanej sieci wątków, epizodów, aluzji i nawiązań do uniwersalnych mitów oraz różnych rejonów i tradycji kultury (głównie rycerskiego średniowiecza) odnajdzie także szereg osobliwie ważnych motywów związanych z nadawaniem imienia, posługiwaniem się nim, jego kreacyjną mocą. To właśnie „nadanie imienia" okaże się jedynym i wystarczającym warunkiem, jaki spełnić musi bohater, by rozpocząć powierzoną sobie misję uzdrawiania obu światów — realnego i fantastycznego. Przypomnieć przy tym warto, że niezwykłe przygody Bastiana rozpoczynają się w momencie, gdy do jego rąk trafia niezwykła książka, pełniąca w dalszej części opowieści rolę magicznego przedmiotu umożliwiającego przekroczenie granicy między „naszym światem" a cudowną krainą zwaną Fantazjaną. Zanim się to jednak stanie, przyszły podróżnik do Fantazjany prowadzi z właścicielem antykwariatu, w którym znajduje się magiczna księga, charakterystyczny dialog:

„Nazywam się Bastian — powiedział chłopak — Bastian Baltazar Buks.

— Dosyć dziwne nazwisko — mruknął mężczyzna — z tymi trzema B. No cóż, nie ma na to rady, ty go sobie nie wybierałeś. Ja nazywam się Karol Konrad Koreander.

— To są trzy K — stwierdził chłopak poważnie."[16]

---

[13] Za swego rodzaju świadectwo międzynarodowej recepcji dzieła Endego posłużyć może tom studiów *Zwischen Phantasie und Realität. Michael Ende Gedächtnisband 2000*, Erster Deutscher Fantasy Club e. V., Herausgegeben von Jacek Rzeszotnik, Germany, 2000.

[14] Zob. A. Baluch, *Sennik lektury na podstawie „Nie kończącej się historii" Michaela Endego*, [w:] tejże, *Ceremonie literackie a więc obrazy, zabawy i wzorce w utworach dla dzieci*, Kraków 1966.

[15] A. Horodecka, *W stronę Fantazjany*, „Guliwer" 1995, z. 5, s. 16.

[16] M. Ende, *Nie kończąca się historia od A do Z*, przeł. S. Błaut, Warszawa 1986, s. 8. Wszystkie cytaty w tekście według tego wydania.

Wzajemna prezentacja bohaterów nie ogranicza się więc do zwykłego przedstawienia się, konwencjonalnego aktu językowego czyniącego zadość regułom kultury towarzyskiej. Komentarz pana Koreandera sprawia, że to pozornie banalne, pozbawione głębszego znaczenia wydarzenie staje się pretekstem do wypowiedzenia ważnej i znaczącej — w perspektywie przyszłych losów bohatera — refleksji o tajemniczym związku imienia z jego właścicielem, o ukrytych znaczeniach nazw osobowych, ich magicznym charakterze. W kontekście całej fabuły wypowiedź antykwariusza można też potraktować jako sygnał baśniowości utworu, którego akcja, do tej pory, rozgrywała się w „realistycznych dekoracjach", zgodnie z regułami zwykłego, życiowego prawdopodobieństwa. Trzykrotne powtórzenie inicjałów w nazwach własnych bohaterów (B.B.B. i K.K.K.), uznane przez antykwariusza za „dziwne", wyraźnie wskazuje na związek obu bohaterów ze światem magii i czarów („trójka" występująca często w bajkach uważana jest powszechnie za liczbę magiczną). I tak jest w istocie: Bastian ma właśnie rozpocząć wyprawę do Fantazjany, pan Koreander, jako doświadczony bywalec tej krainy, wystąpi w zakończeniu utworu w roli autorytatywnego komentatora, wyjaśniającego Bastianowi sens jego przygód. Obaj są jednak, z racji noszonych imion jakoś predestynowani do odegrania niezwykłych ról, przeżycia cudownych zdarzeń.

Przytoczony dialog, pełniąc w *Nie kończącej się historii* funkcję inicjacyjną, stanowi zarazem rodzaj strukturalnego wzorca dla wielu rozmów, jakie prowadzą ze sobą także inni bohaterowie opowieści: „Kto ty jesteś?" „Jak brzmią ich imiona?", „Jak wam na imię młody przyjacielu?" — tego rodzaju repliki dialogowe pojawiają się w scenach spotkań działających postaci niezależnie od tego, czy spotkania te są zapowiedzią współdziałania czy też konfliktu i walki. Charakterystyczne, że Hynrek — jedna z epizodycznych postaci występujących w tej baśni — w trakcie przygotowań do walki ze smokiem w pierwszej niejako kolejności stara się dowiedzieć, jakie jest jego imię, traktując tę informację jako równie ważną, a może nawet bardziej przydatną niż wiedza na temat wyglądu i obyczajów skrzydlatego potwora. Podobnie postępuje bohaterski Atreju w jednej z węzłowych scen decydujących o kierunku rozwoju fabuły interesującej nas baśni. Niezrażony opowiadaniem smoka Fuchura o czterech przerażających wietrznych olbrzymach, stanowiących śmiertelne niebezpieczeństwo dla wszelkich istot znajdujących się w ich zasięgu, decyduje się na spotkanie z nimi.

„— Tak czy owak chciałbym ich o coś zapytać.

— Co byś chciał? — zawołał smok i z przerażenia dał susa w powietrzu. — Jeśli są to cztery wietrzne olbrzymy — wyjaśnił Atreju — to znają Fantazjanę jak długa i szeroka. Nikt lepiej od nich nie będzie mógł nam powiedzieć, gdzie są granice.

— Wielkie nieba! — wykrzyknął smok. — Myślisz, że można z nimi spokojnie sobie pogadać?

— Jak brzmią ich imiona? — dopytywał się Atreju.

— Ten z północy nazywa się Lirr, ten ze wschodu Baureo, ten z południa Szirk, a ten z zachodu to Mayestril." (s. 80)

Okazywane przez bohaterów baśni zainteresowanie imieniem (zwłaszcza przeciwnika) potraktować można jako wyraźny ślad nawiązania przez Endego do tradycji kultury pierwotnej, archaicznej, do swoistego „światopoglądu" magii kontaktowej, zgodnie z którym znajomość prawdziwego imienia umożliwia „dostęp" do jego właściciela, stwarzając na przykład — jak w przypadku bohaterów *Nie kończącej się historii* — szansę pokonania go w walce. Bohaterowie baśni, wędrując po Fantazjanie i odkrywając nieznane sobie miejsca, a także spotykając egzotyczne istoty zamieszkujące tę krainę, harmonijnie łączą zdobyte doświadczenie z wiedzą „lingwistyczną"[17], systematycznie wzbogacając zasób przyswojonych imion i nazw miejscowych:

„Ten las mięsożernych orchidei, panie, nosi miano ogrodu Oglais i należy do czarodziejskiego zamku Horok, zwanego także Widzącą Dłonią." (s. 186)

W świecie wykreowanym przez Endego imiona własne mają też przedmioty; najważniejszy z nich — magiczny znak powierzany przez Dziecięcą Cesarzową wykonawcom „specjalnych zadań" ma ich nawet kilka, co w kontekście fabuły utworu oznaczać może aluzyjne odwołanie się przez Endego do praktyki językowego tabu obowiązującego w stosunku do przedmiotów należących do sfery *sacrum*.

„W całej Fantazjanie każdy wiedział, co oznaczał ten medalion [...] Jego nazwę znali wszyscy: AURYN. Ale wielu, którzy nie śmieli wypowiadać tego miana, nazywało go Klejnotem albo Emanacją, albo po prostu Blaskiem." (s. 26)

W *Nie kończącej się historii* pojawi się również niezwykle ważny, w perspektywie biograficznych doświadczeń bohaterów, problem imienia fałszywego, nienależącego do swego właściciela w sposób prawomocny i legalny. Wędrując przez Fantazjanę i próbując — z różnym skutkiem — zrealizować zadania wynikające z roli „uzdrowiciela" obu światów (co w planie psychologicznym utworu oznacza poszukiwanie przez bohatera prawdy o samym sobie i swych najgłębszych pragnieniach) bywał Bastian przez spotykanych

[17] Por. „Dla normalnego człowieka wszelkie doświadczenie [...] przesycone jest werbalizmem. Tym właśnie tłumaczy się fakt, iż, na przykład, tak wielu miłośników natury nie ma uczucia prawdziwego z nią kontaktu, dopóki nie przyswoi sobie nazw rozlicznych kwiatów i drzew, jak gdyby rzeczywistość była światem werbalnym, a w każdym razie światem, do którego nie można się zbliżyć, nie znając terminologii, która go jakoś magicznie wyraża.", E. Sapir, *Kultura, język, osobowość...*, s. 39–40.

na swej drodze Fantazjańczyków nazywany między innymi: Wybawcą, Rycerzem Siedmioramiennego Świecznika, Wielkim Wtajemniczonym, Panem i Władcą. Sam wreszcie, namówiony przez złą czarodziejkę Xayidę, zażądał dla siebie miana Dziecięcego Cesarza. Wszystkie te imiona i tytuły były jednak nieprawdziwe, posługiwanie się zaś nimi wynikało bądź z braku rozeznania własnych potrzeb i pragnień, bądź z pychy i uzurpowania sobie prawa do niezasłużonych zaszczytów. Przypomnienie imienia prawdziwego — Bastian Baltazar Buks — w porządku doświadczeń wewnętrznych bohatera oznaczało natomiast swego rodzaju duchowe przebudzenie, akceptację własnego miejsca w świecie. Przekraczając, po dokonaniu rytualnego oczyszczenia w Wodzie Życia, granicę między światami

„Bastian rzucił się w ciemność i runął w pustkę. — Tato! — krzyknął. — Tato! Ja — jestem — Bastian — Baltazar — Buks". (s. 256)

Zanim to się jednak stało, zapomnieć musiał bohater o samym sobie, czego spektakularnym przejawem było niepamiętanie własnego imienia, i po utracie wszelkich przywilejów wiążących się z użytkowaniem magicznych przedmiotów (także powierzonego przez Dziecięcą Cesarzową AURYNU) stać się „chłopcem, który nie miał już imienia" (s. 248). Status bohatera „bezimiennego", jedyny, jaki przysługuje Bastianowi w trakcie poszukiwania przez niego zapomnianego snu, który mógłby mu ułatwić znalezienie drogi powrotu z Fantazjany do własnego świata, zinterpretować można, uwzględniając obecność w baśni planu moralistyczno-filozoficznego, jako symboliczny wyraz pozbycia się egoizmu przez osobę przeżywającą duchową przemianę i otwarcia się na potrzeby innych ludzi. Nieprzypadkowo Bastian napotyka w „kopalni snów" obraz ojca, będący celem jego żmudnych i długotrwałych poszukiwań, dopiero wtedy, gdy sam nie pamięta już, jak się nazywa.

Motyw człowieka bez imienia pojawi się w *Nie kończącej się historii* raz jeszcze — w opowieści o Wielkim Poszukiwaniu podjętym przez Atreju, gdzie pełni jednak inną funkcję i nawiązuje do odmiennych tradycji użycia motywu. Atreju — jako jednowymiarowa „figura z opowieści" realizująca wyznaczony sobie scenariusz działań (należy przecież do świata Fantazjany, będąc jej wytworem) po zawinionej przez siebie utracie AURYNU sam postanawia wymierzyć sobie karę „wyzucia z imienia"[18], stawiając się niejako poza kulturą i społecznością, do której należy, nie oczekując już od nikogo pomocy. Na pytanie wilkołaka Gmorka, jak brzmi jego imię, odpowiada więc:

„Jestem Nikt. [...] Ma to znaczyć, że kiedyś miałem imię. Nie powinno się go już wymawiać. Dlatego jestem Nikt." (s. 88)

[18] Zob. P. Kowalski, *Leksykon...*, s. 166.

Rozmowa Atreju z wilkołakiem skojarzyć się musi (zwłaszcza czytelnikowi śledzącemu obecne w *Nie kończącej się historii* nawiązania do mitologii i literatury europejskiej) ze słynną sceną spotkania Odyseusza z Polifemem. O ile jednak najsłynniejszy bohater wojny trojańskiej, przedstawiając się cyklopowi mianem „Nikt", ucieka się do podstępu, trafnie przewidując dalszy przebieg wydarzeń, o tyle ukrycie imienia przez Atreju wynika z pobudek znacznie bardziej szlachetnych — jest bowiem formą ekspiacji, wyrażenia żalu i skruchy, gotowości poniesienia najbardziej bolesnych konsekwencji niedopełnienia obietnicy danej Dziecięcej Cesarzowej.

Zainteresowanie imionami i posługiwanie się nimi, a także łączenie wyodrębnionych „empirycznie" obiektów z właściwymi nazwami, nie wyczerpuje jednak problematyki imion własnych w baśni Michaela Endego. Ma ona bowiem nie tylko wymiar „pasywny", polegający na przyswojeniu sobie przez bohaterów już istniejących nazw i reguł ich używania, ale i „aktywny", przejawiający się w tworzeniu nazw nowych. Zdolności wymyślania nowych imion pozbawieni są jednak „rdzenni" mieszkańcy Fantazjany:

> My to tylko w książce żyjące figury
> I role spełniamy wyznaczone z góry [...]
> Tacy być musimy i nic na to nie poradzimy
> A stworzyć czegoś nowego nie potrafimy. (s. 71)

Dlatego ani Atreju, ani żadna inna istota pochodząca z Fantazjany nie może podołać tylko pozornie prostemu zadaniu, polegającemu na nadaniu nowego imienia Dziecięcej Cesarzowej, co jednocześnie oznaczałoby ocalenie Fantazjany przed ostatecznym unicestwieniem. Może je wykonać jedynie istota pochodząca ze „Świata Zewnętrznego" — człowiek jako „przyjaciel Słowa Twórczego", któremu — jak śpiewa tajemnicza wieszczka Uyulala — od zarania powierzona jest moc nadawania imion. Postacią, której w baśni Endego — częściowo „mimo woli" — wypadnie zmierzyć się z tym zadaniem, jest Bastian — chłopiec o niezbyt pociągającej powierzchowności, wyśmiewany i prześladowany przez szkolnych kolegów a także, w swoim przeświadczeniu, przez nikogo niekochany, często za to i chętnie uciekający ze świata jawy w „sen nieprawdy". „Wymyślam sobie historyjki, wynajduję słowa i nazwy, których jeszcze nie ma" (s. 9) — opowiada o sobie Bastian, wyrażając nadzieję, że z łatwością mógłby pomóc władczyni Fantazjany, gdyby chodziło „tylko" o wymyślenie imienia, w tym bowiem „był mocny". I oto nazwanie Dziecięcej Cesarzowej nowym imieniem — Dziecię Księżyców i jego głośne wypowiedzenie okazuje się magicznym zaklęciem otwierającym tajemne przejście między naszą rzeczywistością a światem fantazjańskim. Dawna Fantazjana, o jakiej niepozorny syn technika dentystycznego czytał w magicznej księdze, już jednak nie istnieje — zadaniem naszego bohatera

jest więc teraz, dzięki czarodziejskiemu AURYNOWI, stworzenie jej na nowo, z własnych pragnień i marzeń. Jest mu więc dane — w imieniu Dziecięcej Cesarzowej — powtórzenie kosmogonii, powołanie do życia nowej Fantazjany. Charakterystyczne, że kreacji nowego, fantastycznego świata towarzyszą komplementarne w stosunku do niej akty nazewnicze: „Musisz temu nadać nazwę! — szepnęła Dziecię Księżyców — Bastian skinął głową. — Perelin, Las Nocy — powiedział." (s. 123); „To jest — powiedział głośno Bastian — Goab, Pustynia Barw" (s. 130). Dzięki nadaniu nazwy las i pustynia zyskują realność i trwałość — „z chwilą gdy nadałeś mu [Perelinowi] imię — [powiada Wielki Lew Graograman] — istnieje od dawien dawna." (s. 140)

Rytualne nadawanie nazwy dotyczy również przedmiotów — między innymi czarodziejskiego pasa zapewniającego niewidzialność, a także niezwykłego miecza. Opis przekazania owego miecza Bastianowi przez Graogramana żywo przypomina opowieści o królu Arturze i Rycerzach Okrągłego Stołu:

> „Możesz nadać mu imię? [...] Bastian przyglądał się mieczowi z namysłem. — Sikanda — powiedział. W tej samej chwili miecz sycząc wysunął się z pochwy i dosłownie pofrunął ku jego dłoni [...] Ten miecz — oznajmił Graograman — był od dawna przeznaczony dla ciebie. Bo dotknąć go, nie wystawiając się na niebezpieczeństwo może jedynie ten, kto jechał na moim grzbiecie, kto jadł i pił mój ogień, kto kąpał się w nim jak ty. Ale jedynie dlatego, że nadałeś mu właściwe imię należy do ciebie." (s. 138)

Nadanie imienia oznacza więc ustalenie nowej relacji między „podmiotem nazywającym" a „przedmiotem nazywanym", jest tożsame z „wzięciem w posiadanie", ustanowieniem swoistego prawa wyłączności użytkowania przedmiotu — miecz i pas ujawniają więc swe magiczne właściwości jedynie wtedy, gdy posługuje się nimi Bastian jako ich prawowity właściciel.

Dla ogólnej wymowy dzieła, jego filozoficznego, a także i etycznego przesłania, najważniejsze znaczenie spośród czynów Bastiana ma jednak, wspomniane wcześniej nadanie przez niego imienia Dziecięcej Cesarzowej. Jest ona, co warto przypomnieć, nie tylko władczynią Fantazjany, ale i jej ośrodkiem a zarazem warunkiem wszelkiego życia w tej krainie, jej śmierć oznaczałaby więc zagładę bezmiernego imperium i wszystkich żyjących tam istot. Ale Fantazjana nie jest światem samoistnym i suwerennym:

> Synowie Adama, córy Ewy, jak to jest w zwyczaju
> Nazywać te istoty ludzkiego rodzaju [...]
> Od wieków Dziecięcej Cesarzowej
> Przynosili życie nowe.
> Nie szczędzili jej wspaniałych imion.
> Lecz dawno już tego nie czynią,
> Do Fantazjany nie przybywają,

Drogi już do nas nie znają.
Zapomnieli jak realni jesteśmy,
Stracili w nas wiarę na jawie i we śnie. (s. 71)

Fantazjana jest więc królestwem opowieści — pięknych, ale niekiedy też i strasznych baśni zrodzonych z najgłębszych i najbardziej uniwersalnych marzeń i tęsknot człowieka, to ojczyzna mitów, archaicznych praobrazów kształtujących ludzkie postawy i emocje. Rzecz jednak w tym, że dzisiejszy człowiek zainteresowany światem materialnym i praktyczną stroną swej działalności, odwrócił się od tej części własnego dziedzictwa kulturowego, której nie da się spożytkować bezpośrednio w życiu realnym, zlekceważył sferę emocjonalną, a marzenia potraktował jako bezproduktywne mrzonki, stając się obojętnym wobec ciemnej (irracjonalnej) strefy własnej osobowości.[19] Tak oto można by zinterpretować przyczyny opisanego w baśni Endego procesu pochłaniania coraz to nowych połaci Fantazjany przez nicość, grożącego jej całkowitą zagładą. W tej też perspektywie owo „nadawanie imion" Dziecięcej Cesarzowej ujawnia swe metaforyczne sensy. Nazwanie władczyni Fantazjany całkowicie nowym imieniem oznacza więc nawiązanie indywidualnej, głęboko osobistej więzi z ukrytą a zarazem najbardziej powszechną częścią kulturowego dorobku człowieka, ze światem marzeń, snów, archaicznych mitów i fantastycznych baśni. Nadawanie przez ludzi imion Dziecięcej Cesarzowej w symbolicznym języku, jakim posługuje się Ende, oznacza swoiste potwierdzenie istnienia kontaktu między świadomą a nieświadomą częścią ludzkiej osobowości, akceptację przez człowieka treści archetypowych, modelujących jego działania, a także docenienie przez niego roli intuicji, wyobraźni, bezinteresownie tworzonego piękna. Jest więc także formą swego rodzaju oswojenia, „wzięcia w posiadanie". Ale nadanie imienia władczyni Fantazjany — w odróżnieniu od „nazywania" różnych przedmiotów należących do jej świata — nie oznacza ustalania swoistego *status quo*, jest bowiem czymś znacznie bardziej ulotnym — nagłym olśnieniem, zdarzeniem niezwykłym, fascynującym i ... przemijającym. Fantazjana wymaga więc, powiedzieć można, ciągłego odnawiania z nią kontaktu, a jednocześnie nie znosi rutyny — nie można dostać się tam po raz drugi tą samą drogą, a także odnaleźć Dziecięcej Cesarzowej pod poprzednio nadanym jej imieniem. Każda prawdziwie ważna i głęboka baśń czytana na nowo nie jest już

[19] W *Nie kończącej się historii* wyraźne są ślady zainteresowania Endego psychoanalizą, szczególnie Jungowską teorią archetypów i jego koncepcją indywiduacji (integracja świadomej i nieświadomej części własnej osobowości jako droga wiodąca do samopoznania) a także rozważaniami Fromma nad istotą i funkcją „zapomnianego języka" snów, mitów i baśni. Szersze uwzględnienie tego zagadnienia wykracza jednak poza obszar naszych zainteresowań.

tą samą baśnią, którą znaliśmy, jest za każdym razem inna, „rośnie" wraz z jej odbiorcą. Nieprzypadkowo więc pan Koreander, wyjaśniając Bastianowi sens jego fantazjańskich doświadczeń, powiada:

„Do Dziecięcia Księżyców nie możesz przybyć po raz drugi, to prawda — dopóki jest Dziecięciem Księżyców. Ale kiedy zdołasz jej nadać nowe imię, zobaczysz ją ponownie. A ilekroć ci się to uda, będzie to zawsze pierwszy i jedyny raz." (s. 260)

Mówiąc o nazwach i imionach w *Nie kończącej się historii*, warto też zwrócić uwagę na ich aspekt statystyczny. Niemal każdy szczegół topograficzny — miasto, ogród czy zamek pojawiający się w opisach fantazjańskich przestrzeni, ma swą konkretną nazwę, a każda postać, która zaistniała w opowiadaniu choćby tylko przez chwilę, w najbardziej nawet epizodycznej roli, obdarzona zostaje swym własnym imieniem. Jeśli dodamy do tego jeszcze dziesiątki nazw „gatunkowych" określających istoty zamieszkujące Fantazjanę, wszystkie te skałojady, kałużowce, trójłapy, fletozwierze, cefalopody, cienioluby, chrząszczozjady, czterofazowe trolle itd itd., okaże się, że sporządzony dla tej baśni indeks rzeczowy przedstawiałby się doprawdy imponująco. Zastanawiająca jest ta nazewnicza pedanteria Endego, przesycenie malarskiej wyobraźni pisarza swoistym werbalizmem. Bogactwo nazw, swego rodzaju „przymus nazywania" stanowi, jak się zdaje, integralny składnik metody twórczej autora *Nie kończącej się historii* ściśle związanej z centralną dla tego utworu kategorią dziecięcości, pojmowanej jako szczególny sposób rozumienia i porządkowania świata. Baśń Endego jest bowiem, jakby powiedział Jerzy Cieślikowski, „zrobiona w etologii dziecka" — niezależnie od kompozycyjnej złożoności i znaczeniowego bogactwa, na miarę wymagającego czytelnika dorosłego, konsekwentnie uwzględnia w niej autor perspektywę i punkt widzenia dziecka. W tej perspektywie mieści się też „głód nazw", charakterystyczny symptom procesu socjalizacji małego człowieka, poznawania przez niego otaczającej rzeczywistości.

„Ucząc się poznawać rzeczy, dziecko nie dołącza po prostu listy sztucznych znaków do swej uprzedniej znajomości gotowych przedmiotów, uczy się porozumiewać ze światem obiektywnym [...] Żarliwość i entuzjastyczna chęć mówienia nie wywodzi się jedynie z chęci nauczenia się lub używania nazw — oznacza pragnienie wykrycia i podboju świata obiektywnego."[20]

Jurij Łotman, analizując praktyki językowe dziecka wspomina o typowej dla wczesnego etapu uczenia się mowy „agresywności sfery imion własnych",

[20] E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 1977, s. 257.

przejawiającej się w tendencji do jej bezgranicznego niemal rozszerzania.[21] Dziecko wprowadza więc do przyswojonego już repertuaru imion cały szereg rzeczowników odnoszących się do jego domowego świata, spontanicznie nadając nazwy otaczającym je przedmiotom. Na potwierdzenie tej tezy powołuje się autor na niezwykle interesujący przypadek nadawania przez małego chłopca indywidualnych imion swym własnym ołówkom.[22] W zjawisku tym dostrzega wybitny semiolog nieświadome dążenie do wyznaczenia granicy między światem własnym a cudzym, granicy pozostającej — jego zdaniem — najważniejszą dominantą kultury[23], a także próbę ochrony tego świata i jego tajemnic. O pewnym aspekcie tego zjawiska, odwołując się do Księgi Genesis, pięknie pisał Jerzy Cieślikowski:

„Bóg zachowuje się jak dorosły, wszystko czyni sam, ale ptaki i zwierzęta nazywa Adam, który jest dzieckiem. Taka właśnie relacja rządzi w rodzinie człowieczej, gdzie najczęściej dzieci chrzczą i nazywają zwierzęta, najchętniej robiąc to dla siebie. Bo wiadomo, że nazwać to wziąć w posiadanie. Nazwać czule to wziąć również w czułe posiadanie."[24]

## IN THE WORLD OF PROPER NAMES. ON THE FUNCTION OF NAMES IN MICHAEL ENDE'S *THE NEVER-ENDING STORY*

Not only scientists are interested in the meaning and function of proper names, their peculiar magic, links with culture, with its specific way of thinking and organizing the world. The problem also becomes an important component of works of literature, one of which, Michael Ende's *The Never-Ending Story*, is the subject dealt of the present article. Numerous motifs of this contemporary fairy tale are connected with naming and using names, with the creative power of a name. Problems crucial to the general idea of the work, its philosophical and ethical message, are the issues of real vs. false names, the punishment of depriving someone of their name and the role of naming acts. In the presented world, it is by receiving names that objects achieve genuiness and permanence. Assigning an appropriate name, too, means establishing a new relationship between the naming subject and the named object; it is tantamount to the enactment of the relationship of 'possession'.

A peculiar necessity of naming, characteristic also of Ende himself, must be considered an integral component of his artistic method and associated with being a child, viewed as a peculiar way of understanding and organizing the world.

---

[21] J. Łotman, *Kultura i eksplozja*, przeł. B. Żyłko, Warszawa 1999, Rozdział: *Świat imion własnych*, s. 63–72.

[22] *Ibid.*, s. 66.

[23] *Ibid.*

[24] J. Cieślikowski, *Literatura i podkultura dziecięca*, Wrocław 1975, s. 277.

Etnolingwistyka 13 Lublin 2001

Anna Krawczyk-Tyrpa
(Bydgoszcz)

# UNIEWINNIAJĄCA ZWYCZAJNOŚĆ. O „WIEJSKICH" EUFEMIZMACH W DIALEKTACH POLSKICH

Pewien typ eufemizmów występujących w polskich dialektach polega na używaniu nazw elementów codziennego życia na wsi, domu i jego wnętrza, ogrodu, pól i lasu do kamuflowania treści budzących strach, wstyd lub odrazę.

Aby mówić w sposób oględny o życiu seksualnym, ciąży, porodzie, wydalaniu, wymiotach i wszach, a także o śmierci i diable — stosuje się słowa i frazeologizmy nazywające zabudowania gospodarskie (*stodoła się rozwaliła* 'nastąpił poród'), podwórze, płot. Do „wiejskich" eufemizmów należą nazwy zwierząt domowych (koń, baran, koza, pies i kot) i dzikich (zając, kret, mysz). Często używane są nazwy ptaków (kogut i kura, a także sowa, bocian, wrona, mewa). Również leksyka roślinna służy eufemizacji (*kwiat* 'miesiączka', cebula, groch, oset, pokrzywa). Niektóre eufemizmy nawiązują do pracy rolnika (*orać na cudzym polu* 'cudzołożyć').

Wybór pewnych leksemów do pełnienia roli eufemizmów zdeterminowany jest podobieństwem brzmienia formy zastępowanej i zastępującej: *jezoro* — *Jezus*, *grable* — *diable*, *gronki* — *gromy*.

Analiza eufemizmów występujących w polskich dialektach pozwala dostrzec kilka ich typów. Są wśród nich przekształcenia fonetyczne, których intencją jest ucieczka od właściwego brzmienia (np. *daliszak* zamiast *dalibóg*, *faron* zamiast *piorun*), są zdrobnienia (*śmierciczka*, *kurwisia*) i zgrubienia (*diablisko*, *bęksiszcze*), zaimki (*ona* — 'śmierć', 'niedźwiedzica', 'żeński narząd płciowy'), są leksykalne wykładniki wartości pozytywnych (*dobry chłop* 'zbójnik') i negatywnych (*paskudnik* 'diabeł', 'czarownik'), są znaki ludowego obyczaju (*wianek* 'dziewictwo')[1].

[1] Polskie eufemizmy gwarowe zebrałam metodą dokładnej ekscerpcji trzech słowni-

Jednym ze sposobów eufemizowania jest stosowanie słów nazywających elementy otoczenia człowieka. Są to słowa codzienne, zwyczajne, używane w rozmowach powszednich, w domu, w polu, w ogrodzie. To nazwy czynności wykonywanych przy uprawie roli i hodowli zwierząt, przy łowieniu ryb i w lesie. Te słowa niewinne służą czasami do zakrywania treści tabuizowanych. Przedstawię teraz wiejski świat wyłaniający się z gwarowych eufemizmów. Rozpocznę od domu, aby poprzez zagrodę i pola uprawne dojść do przyrody nieoswojonej.

Sam dom (*domk, domeczek, domostwo, budynaszek*) czasem z epitetami (*swój, wieczny, zielony, nowy*) jest określeniem trumny lub grobu[2]. Idea życia przeniesiona na drugie życie, w innym świecie. Schronieniem i żywego, i zmarłego jest dom:

(1) *Juścić, zbudowali mu wiecny dom! Ze starego wysed, dali mu nowy dom.*
(2) *Tera on już spi w swojim budinaszku.*

Najwyższy element domu — dach pojawia się w zwrotach *X idzie na dachy* i *Y pośle X-a na dachy*, co znaczy 'umrze', 'spowoduje śmierć'. Może *dachy* to metonimia *nieba* na zasadzie styczności przestrzennej?[3]

Nazwy niektórych pomieszczeń służą jako przykrywki dla określenia najbardziej wstydliwego — ustępu: *pańska izba* ('izba gościnna') i *kabusk* ('pomieszczenie, w którym przygotowuje się pokarm dla zwierząt'):

(3) *Muszę jic w pańską jizbę.*
(4) *Nasz kabusk je za stodołą.*

Kolejne eufemizmy to słowa nazywające sprzęty, przedmioty codziennego użytku, wyposażenie kuchni, potrawy, czyli to, z czym wieśniak ma do czynienia, przebywając w domu.

---

ków gwarowych: K, S i SGP. Inne materiały pochodzą głównie z kartoteki powstającego w Krakowie, w Instytucie Języka Polskiego Polskiej Akademii Nauk, SGP. Są to zarówno druki, jak i rękopisy. Za udostępnienie mi zbiorów dziękuję serdecznie panu profesorowi Jerzemu Reichanowi. W niniejszym opracowaniu odsyłam do źródeł tylko w wypadku cytowania konkretnych użyć eufemizmów w wypowiedziach. Leksemy i frazeologizmy podawane bez kontekstów pozostawiam bez wskazania lokalizacji źródłowych (a są to zbiory wymienione powyżej). Dokładna lokalizacja każdego przykładu znajdzie się w mojej książce „Tabu w dialektach polskich", która powinna się ukazać w 2001 roku w Bydgoszczy. Formy gwarowe podaję w pisowni uproszczonej.

[2] Taka semantyka domu i jego części jest znana od dawna w słowiańskim folklorze (Nevskaja 1981), a jak pokazują współczesne badania, jest ona aktualna i dziś (Długosz 1997).

[3] Dociekania etnologiczne potwierdzają rozumienie dachu w kulturze tradycyjnej jako miejsca obcego, innego, należącego do świata nadprzyrodzonego (Walencowa 1997).

*Iść pod pierzynę* i *przymierzać pierzynę* oznacza 'mieć stosunek seksualny', a *pierzyna* to metonimia *łóżka* (*pars pro toto*)[4]:

(5) *Ja z tobą pod pierznę rychle nie pódę, jaż po slubie.*
(6) *Ten fstrentny dzifkasz niejedno jusz pierzyne pszymierzył.*

*Piec się rozwalił, jest na rozwaleniu* to frazeologizmy dotyczące porodu[5]:

(7) *Nie zachodź tam, bo sie piec rozwaluł.*

*Sopucha* to czeluść w piekarniku, otwór rury piecowej. Wyraz ten wtórnie oznacza 'siedzenie'.

Eufemizacji służą też nazwy sprzętów domowych. Wśród nich jest *kierzenka* ('maślnica'): *kierzenka się rozwaliła* 'nastąpił poród'. Nazwy maślnicy i drążka z krążkiem do ubijania masła są też przenoszone na nazwy żeńskich i męskich organów płciowych (za sprawą narzucającego się skojarzenia czynności ubijania masła — z aktem płciowym). Słowa te to: *kierzenka* i *kierzniak, dyrda, dyrdawica, dyrdownica, dyrdonka, derdelnica* oraz *dyrdak, dyrdownik, dyrdawnik, pizdnica, pizdawica, pizdina, pizdzelnica* oraz *pizdnik*. Ksiądz Bernard Sychta określa je jako „drażliwie dwuznaczne" (S I, s. XIV). Być może czasem kierunek przeniesienia jest odwrotny — od nazw narządów płciowych do nazw przyrządów:

(8) *Kuejżdi czierzniek sueją czierzenkę naleze.*

Produkt uboczny wyrobu masła to maślanka, której nazwa występuje w eufemizmie:

(9) O dziecku nieprawem z niewiadomego ojca mówią w Opoczyńskiem, że ów utopił się w maślance.

Z kolei *twaróg* zastępuje *gówno*:

(10) *Chce wiele powiadac, a twaróg wie.*

---

[4] W naszej sferze klimatycznej pierzyna dawała w nocy ciepło, którego pewnie nie gwarantowało słabe ogrzewanie pomieszczeń. Roman Jakobson wspomina o przejściu słowa *pierzyna* od metonimii do metafory miłosnej rozkoszy, dokumentując to przykładami z śląsko-polskiej pieśni z XV w. i tekstów folklorystycznych staroruskich, czeskich i morawskich (Jakobson 1934, 28). Jerzy Bartmiński wymienia pierzynę wśród kobiecych rekwizytów występujących w erotyku ludowym (1974, 17).

[5] Frazeologizmy te są językowym potwierdzeniem związku pieca z pierwiastkiem płodności żeńskiej, przejawiającego się w słowiańskich obrzędach weselnych (Czirjewa 1997).

Codzienne czynności, których nazwy pełnią funkcję eufemizmów, to: *X nie lubi jeść z jednej miski* 'nie lubi korzystać z usług prostytutki'; *X puści/ położy/rzuci/odłoży/odda/szmyrgnie łyżkę; ciśnie łyżkę o ziemię* 'X umrze'[6]:

(11) *Ju zas chtos położil leżkę, co w koscele zwonią.*

*Kruczk* ('dzbanek'), *patelnia* i *kołaczyk* ('bułeczka') to określenia pośladków:

(12) *Kuszni* ('pocałuj') *mie w kruczk.*
(13) *Sadni le so na tę twoję patelnię, a nie stój jak słup.*
(14) *Mój kolaczk z maselkę* — mówi nieraz matka całując dziecko w pupę.

Kaszubska forma *gronki* ('garnki') służy jako zastępnik unikanego słowa *gromy*, przy czym istotna jest zbieżność brzmienia:

(15) *Niech ce gronki trzasną!*

Podobnie w wypadku „niewinnego" słowa *guzik*, zamiast *gówno*:

(16) *Guzig dostanież a nie japko.*

*Pudełko* i *puszka* to zastępcze określenia żeńskich genitaliów.

Opuszczamy teraz chatę, by przekonać się, które nazwy elementów gospodarstwa rolnego znalazły zastosowanie przy kamuflowaniu treści niechętnie wyrażanych wprost.

W wiejskim obejściu stoi stodoła. Nazwa jej występuje w eufemizmach: *iść za stodołę* 'oddalić się, aby się wypróżnić', *ona nawaliła w siebie jak w stodołę* 'zaszła w ciążę', *stodoła się rozwaliła* 'nastąpił poród'.

Teren najbliższy domu to podwórko, obora (etymologicznie — to, co oborane), gródź (to, co grodzone). *Księżym podwórkiem, grodzią, proboszczową oborą* nazywa się cmentarz:

(17) *Ja wnet przińdę na proboszczową oborę. Cicho jak na proboszczowe oborze.*

Płot to granica między terenem swoim, a cudzym. Za płot wyrzuca się to, co niepotrzebne. Zwrot *szło za płot* znaczy 'nastąpiło poronienie':

(18) *Dwa piersze szły za płot.*

*Chodzi z dziurą w płocie* mówi się o dziewczynie, która utraciła dziewictwo:

(19) *Ta ju dawno chodzi z dzurą w płoce.*

---

[6] Jest związek między tym eufemizmem, a wigilijnym przesądem: „Jeść i — broń Boże! — nie odkładać łyżki dla odpocznienia, gdyż ten, kto to uczynił, mógł nie doczekać następnej wigilii." (Szczypka 1979, 318).

Czynność wymiotowania wyraża zwrot *leżeć na płocie*:

(20) *Dzis pije, a witro mdze leżał na płoce.*

W gospodarstwie rolnym z reguły są zwierzęta. Ich nazwy służą wyrażaniu pewnych drastycznych treści. *Chową* (hiperonim dla zwierząt hodowlanych) nazywa się wszy:

(21) *Nie przestawa z timi wszelcami, bo nom jesz taż jaką chowę przywleczesz. Widza jem dzis machtną chowę w głowie u jedne białki.*

Jakieś zwierzęta hodowlane skrywają frazy: *Możesz to takiemu powiedzieć, co siano żre/co ma cztery nogi* 'kłamiesz'. *Cielęta bez ogonów latają* — to określenie wymiotującego pijaka.

*Koń* lub *szymel* ('siwek') to określenia wszy:

(22) *Jena, dzecko, dzeż ty była? Cóż ty przeniosła za konia na głowie! To są całe konie od wszi.*

(23) *Co za szymel chodzi tobie po głowie! Takie wielkie dzewczęta to są, a takie szymliszcza po nich łażą. Ja sę jaż wylękła, kiej jem to szemlisko dosta na grzebień.*

Baran i owca też pojawiają się w gwarowych eufemizmach. O dziewczynie w ciąży mówi się, że *chodzi z owczym kałdunem*. Barankami nazywa się wszy:

(24) *Baranki mu siedziały na kołmirzu.*

*Koza* i *kozi rożek* oznacza więzienie, ponadto *ona je na kozim rogu* i *koza ją pobodła* — o kobiecie w ciąży. *Kozy paść* to cudzołożyć:

(25) *Oni dwoje pasą kozy ze sobą.*

Z kolei *kozy drzeć* znaczy 'wymiotować':

(26) *Obżar sę i tera kozy drze. Całą noc dzar kozy.*

Nazwy prosiąt służą eufemizacji określeń wymiotowania: *prosięta dostać, prosięta sprzedawać, z prosiętami jechać, prośce karmić, oprosić się*. Fraza *prosię* (komu) *uciekło* odnosi się do kogoś niespełna rozumu:

(27) *Nic sobie nie robi z jego podgadki, ko widzisz, że mu jedno prosę ucekło.*

Oprócz zwierząt hodowanych dla mięsa, mleka czy wełny lub jako siła pociągowa, w wiejskich gospodarstwach są też na ogół psy i koty. Pierwsze jako stróże, drugie — tępiciele myszy, ale ponadto są to zwierzęta najbliższe, niekiedy żyjące z ludźmi w domu. Ich nazwy też posłużyły eufemizacji. *Psi* zamiast *diabli*:

(28) *Niech to psi weznom. Psi ta wiedzom. Zimno jak psi. Psi ta z tym fszystkim.*

*Siedzenie na psią wiarę* i *paszenie psów* to współżycie seksualne bez ślubu. Analogicznie *psy paść*:

(29) *Ona wylisiła, z kim je chłop pase psy.*

*Psinoga* to nieślubne dziecko:

(30) *To je dobri knap, a że on je psinoga, zo to on ni może.*

*Psy karmić*; *rzyć oszukać, a sukę nafutrować* to 'wymiotować'. Zamiast *kłamiesz* mówi się: *Malujesz, jak pies ogonem.*

Jeśli chodzi o kota, to jego nazwa pojawia się w dwóch frazeologizmach o charakterze eufemicznym: *koty drzeć* 'wymiotować' i *nosić kota w miechu* 'być w ciąży pozamałżeńskiej':

(31) *Użar sę jak swinia, a tera koty drze.*
(32) *Wzął sobie białkę, co kota nosi w miechu.*

Kilka następnych eufemizmów to leksemy odnoszące się do drobiu. *Kaczką* i *kokoszą*[7] zwie się żeński narząd płciowy:

(33) *Białka ma kaczkę.*
(34) *Nie wyganiaj, owcarecku, owiec na rosę, Bo zamaca baran dudy, owca kokosę.*

*Kurkiem, kurasem, kuraskiem* — męski[8]:

(35) *Gdy se chłopek poi, to mu kurek stoi.*

Sądzę, że i *jajca* w tym znaczeniu biorą się z obserwacji kurzych jaj. *Siedzieć na gulich* ('indyczych') *jajach* znaczy 'odbywać karę w więzieniu':

(36) *Nasz sąsad szed na gulich jajach sedzec, za pół roku on gułę wysedzi.*

Pszczoły to owady hodowane w pasiekach przydomowych. Jako element eufemizmów ich nazwa pojawia się ze względu na dwie cechy. Obserwacja wzburzonego roju pszczelego została przeniesiona na sytuację porodu, o którym się mówi *pszczoły się roją*:

(37) *U nich sę wnet bądą pszczoły rojiły.*

Natomiast pokąsanie przez pszczoły ma być jakoby przyczyną ciąży (spuchnięcie — duży brzuch): *pszczoła ją ugryzła*; *pszczoły ją pogryzły*; *pszczół/brzmial ją kąsił*;

---

[7] J. Bartmiński wspomina o kokoszce jako symbolu intymnej części ciała kobiety (1974, 18, 22).

[8] Ten sposób określania powszechny w językach słowiańskich i nie tylko (Crnek 1927, 20; Bartmiński 1974, 18; Hockett 1968, 453).

(38) *Oj, bodaj ja była wołkow nie pasała, oj, byłabym była swoją cnotkę miała. Pasający wołki, skąsały mnie pszczółki i takem spuchła.*

Z uprawą zbóż, warzyw, kwiatów wiąże się też garść eufemizmów. Czynności zwykłe, oczywiste w życiu rolnika są zasłonkami dla innych czynności — nieprzyjemnych, wstydliwych. *Kwiaty sadzić* lub *podlewać* to 'współżyć seksualnie'. *Kwiat* i *kwiatuszek* to 'miesiączka':

(39) *Najpierw je kwiat, a późni owoc. Jescem ja kwiatuska nie straciła i muse na siebie uwazać.*

*Dziewczęcym* lub *panieńskim kwiatem* nazywa się błonę dziewiczą:

(40) *Ta ju dawno bez dzewczycego kwiata chodzi. Nie daj sobie, córeczko, zerwac panieńskiego kwiata, na to je czas po slubie.*

*Kwiatami* nazywa się też stolec niemowlęcia:

(41) *Dzecko w kwiatach leży. Nasza córeczka ma kwiaty w pieluszkach. Nasza Mariczka dozdze sę wnet kwiatów w kolibce.*

Nazwy jarzyn pojawiające się w eufemizmach gwarowych to: cebula, groch, kapusta i marchew. *Posadzić cebulę* — 'wypróżnić się':

(42) *Ze strachu posadził cebulę.*

Przyczyną ciąży ma być to, że dziewczyna *wlazła w grochowiny,* najadła się grochu lub *przeszła bez kapustę*:

(43) *Ona zjadła sucho groch, tera on sę w nie rozmiknie.*
(44) *Ona sę grochu obżarła. Groch ją pęczi.*

Dziecko znajduje się w marchwi — to eufemizm porodu:

(45) *A uśnijże, ty mały narodzie, com ja cię znalazła w marchwi na ogrodzie.*

Nazwa owocu *jabłko* jest jednym z eufemizmów *diabła.* Sposobem przygotowania karmy dla zwierząt domowych jest rżnięcie długich łodyg roślin na małe kawałki. Stąd zwroty: *sieczkę rżnąć* 'wymiotować' i *narżnąć sieczki* 'wypróżnić się'.

Do pracy na polu nawiązują zwroty, za pomocą których chłopi spowiadają się z cudzołóstwa: *byłem/orałem/robiłem na cudzym polu. Księżym polem* lub *bożą rolą* nazywa się cmentarz. O kimś, kto niedługo umrze, mówi się, że *wzera na ksęże pole* lub, że *nie będzie żniwił siedmiu owsów.* Pole to miejsce, gdzie mogą się odbywać spotkania bez świadków, a więc *wypolować się* to 'stracić dziewictwo', a dziewczyna po tym fakcie zwana jest*polną wdową. Kłosek* to 'męski narząd płciowy'. Nazwa narzędzia rolniczego —

grabi, jest wykorzystana za względu na podobieństwo fonetyczne, do zastąpienia leksemu *diabeł*: *do sto grablów!*; *ala grable!*

Mieszkańcy wsi mają też kontakt z przyrodą dziką, nieoswojoną. Jest to las, morze i jezioro, są to rośliny oraz stworzenia — ssaki, ptaki, gady. Obserwacja natury powoduje, że różne jej elementy podsuwają pomysły na temat oględnego określania treści trudnych do wyrażenia wprost. Zobaczmy teraz, jak ten świat nieokiełznany przez człowieka odbił się w leksyce i frazeologii ze sfer objętych tabuizacją.

Kaszubskie formy *jezoro*, *jezero*, dzięki kaszubieniu mają nagłos zbieżny z nagłosem imienia *Jezus* i pełnią funkcję eufemicznych wykrzykników:

(46) *Jezero! Ja sę zlękła. Jezoro! Kamińca sę pali!*

O parze żyjącej w konkubinacie mówi się:

(47) *Ti mieli slub pod mostę.*
(48) *Ti wzęli slub pod mostę.*

Do naturalnych elementów otoczenia nawiązuje też *błoto* 'diabeł' i *piaseczek w głowie* 'gnidy'[9]:

(49) *Nasza córeczka nalowila sobie psioseczku w glówkę.*

Las jest terenem dzikim, obcym, odległym od domu. O poronieniu naturalnym mówi się, że *dziecko (przedródek) szło, uciekło w las*:

(50) *Kuliż ty masz dzeci? Troje, a jedno mie ucekło w las.*
(51) *Mie ju trzy przedródki szły w las.*

O poronieniu sztucznym: *unukać/ponukać to w las.*

Jeśli chodzi o nazwy gatunkowe drzew, to *dąb* i *buk* występują zamiast *diabła* w przekleństwach *do sto dębów, do sto buczków. Dzień dobry zza buczka powiedzieć* oznacza 'zostać zbójnikiem'.

*Kierz* ('krzak') występuje w kilku eufemizmach. *(Dziecko) szło za kierz* 'zostało poronione':

(52) *Szesc żyje, a to sódme szło za kierz.*

*Zleźć się za krzem* 'żyć w nieślubnym związku'; *ustąpić za kierz* i *odejść za kierzek za swoją potrzebą* 'odejść, aby się załatwić'. Karcz jest to pieniek, pozostałość po zrąbanym drzewie. *Karcz ostawić* znaczy 'wypróżnić się'. *Korzeń* jest jednym z określeń 'członka męskiego'[10]. W wykrzykniku ekspresywnym zamiast słowa *diabeł*, występuje *patyk*: *do stu patyków!*

[9] W bajce ajtiologicznej Pan Bóg piasek przemienił we wszy (SSiSL I/1: 406, 414).
[10] Znanym już od XVI w. (Twardzik 1999).

*Jagody* to jedna z nazw narządu płciowego męskiego. O panieńskiej ciąży mówi się, że *oset* (ją) *w palec ukłuł*. Utrata dziewictwa wyrażana jest zwrotem *chodziła do pokrzywy/po pokrzywę*, a efekt — nieślubne dziecko to *pokrzywnik*:

[...] do dziś narzeczowe; nie dlatego, że «w pokrzywach spłodzony», co byłoby gustem osobliwszym, lecz dla przesądu, że kobieta po akcie mokrząca na pokrzywy płodu pozbędzie. (SEB 23–24).

Dziecko takie nazywa się też tak jak roślinę wyrastającą z nasion samosiewnych: *samosiejek, padaliczne*.

Spośród zwierząt dzikich w eufemizmach gwarowych pojawiają się lis, zając, kret i mysz. Lis lub zając przynosi dzieci w zimie (gdy nie ma bocianów), *zrobić zająca* to 'wypróżnić się', *zająca schować* 'zamknąć (kogo) do więzienia', *kret* to 'członek męski', natomiast o kradzieży, zwłaszcza ziemniaków i owoców przechowywanych w kopcach, mówi się *iść na myszy*:

(53) *Potkał jem takich trzech z miechami, ti pewno szli na myszy.*

Ciekawe, że o wiele częściej wykorzystywane są przy tworzeniu eufemizmów nazwy ptaków. Mamy więc: mewę, bociana, kaczora (dzikiego), sokoła, sowę, srokę, wronę i kukułkę. Hiperonimy *ptak, ptaszek* oznaczają 'członek męski'. *Ptaszek* to zastępcza nazwa wilka. *Ptaszki wynaszać* znaczy 'oddalać się za potrzebą', a *ptakom dawać jeść* — 'wymiotować'.

*Mewką* nazywa się prostytutkę portową:

(54) *Okręt nadjeżdża, mewki sę ju zbierają.*

Bocian jest ptakiem, który przynosi dzieci[11]:

(55) *Bocony uodlecały, a cebie w kominie na hakach uostawiły. Matka fartuch trzimała i cebie schwitała.*

z czym wiąże się szereg frazeologizmów eufemicznych, mówiących o ciąży — *u (niej) bocian buduje*; *(ją) bocian wyklepał*;

(56) *Będzesz tak długo z nim łaziła, jaż ci bocon przez komin bęksa wrzuci, tej mdzesz mia zabawkę, a ja wstyd — rzek ojc do córki.*

Inne informują o bliskim porodzie — *do (niej) wnet przyjdzie bocian*; *u (kogo) bocian nad kominem lata;*

(57) *Alaże! u waju wnet bocone będą klepały; ja razu nie wiedza, że to je tak krótko.*

Ponadto funkcję tę przypisuje się innym ptakom, które (w przeciwieństwie do bociana) nie odlatują na zimę do ciepłych krajów. Są to: *kaczory*,

[11] Na ten temat więcej w: Góra 1995 i Lewandowski, Radkiewicz 1991.

*kruka* ('wrona') , *gapa, warna, sroczka i sowa.* Przekazy te traktuję jako eufemizmy w stosunku do informacji wprost: *kobieta urodziła dziecko.*

(58) *Kaczore zimą niosą dzeci.*
(59) *Ja jem lepszi, bo mie bocon przyniós z morza, a cebie gapa.*

*Sowa* ponadto kamufluje dwa jeszcze znaczenia — 'żeński narząd płciowy' i 'miesiączka':

(60) *Napierał się u niej sowy, a ona mu powiedziała, że jej sowa uleciała.*
(61) *Ona mia[ła] prawie sowę.*

*Sokół* i *kukułka* to 'nieślubne dziecko':

(62) *Nie gadaj Kasiu z Jasiem, będzie sokół przed czasem.*

O kimś bliskim śmierci mówi się, że mu *kukuczka ostatni raz zaśpiewa* lub, że *nie dożyje do drugiej kukuczki.*

Wreszcie istnieje garść przykładów na to, że i pomniejsze stworzenia znane mieszkańcom wsi, weszły do ludowej wyobraźni, a przez to i do języka. Chodzi o nazwy gadów, płazów, skorupiaków, ryb. Słowo o ogólnej treści *gad/gada, gady* oznacza 'wszy':

(63) *Gad mie najad.*

Eufemizmami o znaczeniu 'ona jest w ciąży' są frazeologizmy z nazwami gadów, płazów i ryb. Mówią one o ukąszeniu żmii, ślemienia (padalca), węgorza jako o przyczynie ciąży:

(64) *Bocon żmniję spuscił na je pole... na je klin, a ona ją schwyciła.*
(65) *Znija ją kąsiła i tera ona puchnie.*

Inne — o tym, że dziewczyna *obżarła się żab/kątrów* ('ropuch'). Do ryby połykającej przynętę porównuje się pannę, która poczęła dziecko:

(66) *Tak długo z nim bądze łazila, jaż ona kąsi na robaka .*

Inne „rybie" eufemizmy to: *łowić rybę* i *we śnie na ryby chodzić* 'moczyć się w nocy do łóżka'; *łowić ryby* 'współżyć seksualnie':

(67) *Chto jich spotkał w rowie, jak ryby łowili.*

*Żaby/ryby/flądry karmić* to 'wymiotować'. *Białe raki/raczki białe* oznaczają 'jądra męskie'. W znaczeniu 'penis u chłopca' pojawia się *robaczek.*

Warto teraz spojrzeć na zaprezentowane eufemizmy z innej strony i spytać, jakie to znaczenia tabuizowane za nimi się kryją. Najliczniejsze są te wyrażenia, które służą do oględnego wyrażania się na tematy związane z płciowością człowieka. Tematy z tego kręgu, o których na wsi nie zawsze mówi się

wprost, to: narządy płciowe męskie, żeńskie, czasem zwierząt, miesiączka, dziewictwo i jego utrata, współżycie seksualne, kobieta, która przekracza normę obyczajową w tej dziedzinie, ciąża, poronienie, poród oraz nieślubne dziecko.

Drugą pod względem liczebności grupę stanowią te eufemizmy, które w sposób zawoalowany mówią o konsekwencjach przemiany materii w ludzkim organizmie. Chodzi o wydalanie moczu i kału, części ciała temu służące i miejsce, w którym się to odbywa. Do tego dołączmy wymiotowanie (inny rodzaj wydalania) i wszy (inny rodzaj nieczystości).

Sporo eufemizmów, które w planie wyrażania zawierają słowa odnoszące się do wiejskiej codzienności, w planie treści mówią o śmierci, umieraniu, grobie i trumnie.

Inne znaczenia, skrywające się pod płaszczykiem omawianych słów i frazeologizmów, są raczej sporadyczne. Należą do nich te, które odnoszą się do przywar i przewinień ludzkich: głupoty, kradzieży, kłamstwa i kary za nie — więzienia. Inne zastępują słowa *Jezus*, *diabeł*, *gromy* i *wilk*. Trzeba podkreślić, że pewne eufemizmy, w których posłużono się leksyką „wiejską", mają dwojaką motywację. Obok aspektu semantycznego (nazwy „niewinnych" realiów) występuje aspekt formalny — podobieństwo brzmienia. Tak jest w wypadku zastąpienia słowa *Jezus* przez *jezero*, *jezoro* (przykład 46), *diabeł* przez *jabłko*, *dęby*, *grable*, *gromy* przez *gronki* (15), *gówno* przez *guzik* (16).

## Źródła przykładów

**1)** DwZw 147; **2)** S I 83; **3)** S IV 21; **4)** S II 115; **5)** S IV 258–259; **6)** Miłkowice-Maćki k/Siemiatycz; **7)** DwZw 29; **8)** S II 320; **9)** K VI 50; **10)** S V 414; **11)** S II 366; **12)** S II 262; **13)** S IV 43; **14)** S II 190; **15)** S I 367; **16)** Puńców k/Cieszyna; **17)** S IV 169; **18)** S IV 90; **19)** S I 270; **20)** S IV 90; **21)** S VII 100; **22)** S VII 127; **23)** S VII 309–310; **24)** SGP I 376; **25)** S II 222; **26)** S II 222; **27)** S VII 229; **28)** Kramsk k/Konina; **29)** S II 358; **30)** S IV 265; **31)** S II 218; **32)** S III 158; **33)** S II 116; **34)** K II 397; **35)** K II 529; **36)** S II 73–74; **37)** S IV 337; **38)** SLSJ 251; **39)** DwZw 5; **40)** S VII 145; **41)** S II 314; **42)** K I 161; **43)** S III 167; **44)** S I 364; **45)** K III 261; **46)** S II 102; **47)** S III 116; **48)** S VI 118; **49)** S VII 256; **50)** S VII 33; **51)** S IV 182; **52)** S II 319; **53)** S III 76; **54)** S III 164; **55)** S I 47; **56)** S II 193; **57)** S VII 119; **58)** S II 117; **59)** S I 301; **60)** K VI 22; **61)** S V 123; **62)** K V 187; **63)** K III 234; **64)** S VI 305; **65)** S VI 305; **66)** S IV 330; **67)** S III 26.

## Skróty źródeł

DwZw — Stanisław Dworakowski, *Zwyczaje rodzinne w powiecie wysokomazowieckim. Prace Etnologiczne Instytutu Nauk Antropologicznych i Etnologicznych Towarzystwa Naukowego Warszawskiego*, t. III, Warszawa 1935.

K — Jan Karłowicz, *Słownik gwar polskich*, Kraków, t. I–VI, 1900–1911.

S — Bernard Sychta, *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*, I: A–G, II: H–L, III: Ł–O, IV: P–Ř, V: S–T, VI: U–Ž, VII: *Suplement*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1967, 1968, 1969, 1970, 1972, 1973, 1976.

SEB — Aleksander Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1970.

SGP — *Słownik gwar polskich*, t. I opracowany pod kierunkiem Mieczysława Karasia, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1982, t. II–V, opracowany pod kierunkiem Jerzego Reichana, t. II, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1983–1986, t. III Wrocław–Warszawa–Kraków 1989–1991, t. IV, Kraków 1992–1993, t. V, Kraków 1994–1998.

SLSJ — *Słownik ludowych stereotypów językowych. Zeszyt próbny*, red. Jerzy Bartmiński. Wrocław 1980.

## Literatura

Bartmiński Jerzy, 1974, *„Jaś koniki poił" (uwagi o stylu erotyku ludowego)*, „Teksty" 2, 11–24.

Crnek Franjo, 1927, *Ze studiów nad eufemizmami w językach słowiańskich*, Sprawozdania Towarzystwa Naukowego we Lwowie, 15–21.

Czirjewa Jelena S., 1997, *Piec i ognisko w słowiańskich obrzędach weselnych*, [w:] *Dom...*, 181–186.

Długosz Kazimierz, 1997, *DOM w zaświatach i DOM wiecznej nocy*, [w:] *Dom...*, 263–271.

Dom — *Dom w języku i kulturze. Materiały z konferencji DOM w języku i kulturze, zorganizowanej w Uniwersytecie Szczecińskim przez Zakład Etnolingwistyki, w dniach 22–24 marca 1995 roku*, red. Grażyna Sawicka, Szczecin 1997.

Góra Aleksander W., 1995, *Bocian w słowiańskich wyobrażeniach ludowych*, „Etnolingwistyka" 7, red. Jerzy Bartmiński, Lublin, 33–46.

Hockett Charles Francis, 1968, *Kurs językoznawstwa współczesnego*, przekład Zuzanna Topolińska i Marian Jurkowski, Warszawa.

Jakobson Roman, 1934, *Slezsko-polská cantilena inhonesta ze začátku XV. století, zvláštní otisk z Národopisného Věstníku Československého*, t. XXVII–XXVIII 1–2, Praha.

Lewandowski Andrzej, Radkiewicz Józef, 1991, *Bocian w mowie i folklorze*, Zielona Góra.

Nevskaja Lidija G., 1981, *Semantika doma i smežnych predstavlenij v pogrebal'nom fol'klore*, [v:] *Balto-slavjanskie issledovanija*, Moskva, 106–121.

SSiSL — *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, koncepcja całości i redakcja Jerzy Bartmiński, zastępca redaktora Stanisława Niebrzegowska, t. I, *Kosmos*, Lublin, cz. 1: *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie* 1996, cz. 2: *Ziemia, woda, podziemie* 1999.

Szczypka Józef, 1979, *Kalendarz polski*, Warszawa.

Twardzik Wacław, 1999, *Staropolskie pudenda*, referat wygłoszony 28 IX 1999 r. w Kołobrzegu na IX kolokwium „Synchroniczne i diachroniczne aspekty badania polszczyzny".

Walencowa Maryna M., 1997, *Dach DOMU w słowiańskich obrzędach magicznych*, [w:] *Dom...*, 193–199.

## VINDICATING NORMALITY. ON 'COUNTRY' EUPHEMISMS IN POLISH DIALECTS

In Polish dialects, there exist a certain type of euphemisms which consists in making references to elements of everyday life in the country, of the home, the interior of the house, garden, fields and the woods in order to camouflage frightening, shameful or repulsive ideas.

In order to talk in a gentle manner about sexual life, pregnancy, delivery, excretion, vomiting, lice, death and the devil, references are made to farm buildings (*stodoła się rozwaliła*, lit. 'the barn has collapsed', meaning 'the woman had a delivery'), to the backyard or a fence. The category of 'country' euphemisms contains also the names of domesticated animals and livestock (a horse, ram, goat, dog and cat) or wild animals (a hare, mole, mice). Bird names are also frequent (a cock and a hen, an owl, stork, crow or gull). Another group is that of plant names (*kwiat* 'a flower' for menstruation, an onion, peas, thistle or nestle). Some euphemisms refer to the work of the farmer (*orać na cudzym polu*, lit' 'to plough someone else's field', meaning 'to commit adultery').

The choice of certain lexemes to function as euphemisms is dictated by the similarity of form of the euphemism and the word to be replaced: *jezoro* 'lake' — *Jezus* 'Jesus', *grable* 'rake' — *diable* 'devil', etc.

Etnolingwistyka 13 Lublin 2001

Renata Grzegorczykowa
(Warszawa)

# O SPECYFICZNYCH FUNKCJACH WYPOWIEDZI RELIGIJNYCH

Artykuł przedstawia funkcjonalną typologię wypowiedzi związanych ze sferą religii. Autorka koncentruje się na tekstach specyficznie religijnych, tworzonych w ramach kultu. Mniej uwagi poświęca zatem wypowiedziom kaznodziejsko-katechetycznym, mimo swej odrębności podobnym do tekstów publicystycznych czy dydaktycznych, dokładniej zaś omawia funkcje pełnione przez: *Pismo Św.* i teksty teologiczne, teksty liturgiczne i akty sakramentalne, akty chwalebne i wyznawcze oraz modlitwy. W zakończeniu scharakteryzowane zostały różnice między aktami religinymi a aktami magicznymi. Za najistotniejsze uznano: obszar działania, stosunek do *sacrum* oraz wykorzystywanie przez magię (w przeciwieństwie do religii) sił zła.

Rola języka w życiu religijnym była przedmiotem zainteresowania wielu badaczy, zarówno językoznawców, jak i filozofów. Wśród polskich językoznawców wymienić trzeba przede wszystkim autorów prac drukowanych w dwóch tomach: *O języku religijnym* (1988) i *Tekst sakralny. Tekst inspirowany liturgią* (1997). Należą tu w szczególności prace I. Bajerowej, J. Sambor (1988), a także J. Sobczykowej i G. Habrajskiej (1997), jak również rozprawa D. Zdunkiewicz-Jedynak, poświęcona językowi kazań (1996). Z prac filozoficznych najważniejsze są rozważania L. Kołakowskiego na temat języka i *sacrum*, zamieszczone w jego dziele *Religion* (1983, przekład polski fragmentu o języku 1991).

Rola języka w sferze religijnej jest wieloraka, inna w wypowiedziach o charakterze komunikacyjno-społecznym (jak kazania, homilie, działalność katechetyczna), a inna, i także zróżnicowana, w sferze kultu i rozważań

teologicznych. Stąd w pracach poświęconych funkcjom wypowiedzi (por. m.in. tom *Funkcje języka i wypowiedzi*, 1991) nie została opisana specyfika wypowiedzi o charakterze religijnym, jedynie odnotowano wśród przykładów tzw. funkcji sprawczej, obok wypowiedzi opartych na konwencji społecznej (jak mianowanie, zobowiązanie, ogłoszenie wyroku itp.), także wypowiedzi oparte na wierze: akty magiczne i akty sakramentalne. Nie zostały jednak przeanalizowane istotne różnice między oboma typami aktów opartych na wierze.

W artykule tym chciałabym spróbować opisać cechy specyficzne wypowiedzi religijnych jako swoistych aktów mowy, a w zakończeniu wskazać na cechy różniące akty religijne od aktów magicznych. Na wstępie jednak konieczne jest przyjrzenie się typom wypowiedzi związanych ze sferą religii, które można nazwać umownie „wypowiedziami religijnymi".

## Typy „wypowiedzi religijnych"

Trzeba przede wszystkim wśród wypowiedzi religijnych odróżnić wypowiedzi dwóch rodzajów: 1) teksty tworzone w sferze życia religijnego, ale pełniące funkcje pozareligijne, znane z innych typów tekstów, takie jak wypowiedzi o funkcji komunikatywno-impresywnej lub ekspresywnej (kazania, katechezy), oraz 2) wypowiedzi specyficznie religijne, tworzone w ramach kultu religijnego (takie jak: modlitwy, akty sakramentalne, wyznania wiary, wyznania win i in.).

Te pierwsze nie są szczególnie dla naszego tematu interesujące. Mają cechy wspólne z innymi wypowiedziami typu publicystycznego czy dydaktycznego, chociaż ze względu na temat wypowiedzi, odniesienie do rzeczywistości sakralnej, a także ze względu na specyficznie religijny typ wpływu na odbiorcę powinny się różnić od innych tekstów impresywnych (propagandowych czy reklamowych) i w praktyce wielu kaznodziejów różnią się rzeczywiście od tych ostatnich. W najwyżej cenionych dziś wzorach homiletyki nie występuje nie tylko manipulacja, a więc traktowanie odbiorcy instrumentalnie (jak w reklamie, gdzie chodzi o namówienie odbiorcy do kupna), ale także nie ma miejsca pozyskiwanie odbiorcy bez pełnej jego świadomości i zgody. Czuwanie nad zachowaniem stylu nienarzucającego odbiorcy przekonań, nieprzeżytych przez niego w pełni, wymaga dużej wrażliwości i samodyscypliny ze strony nadawcy.

Teksty kaznodziejsko-katechetyczne oscylują, jak się wydaje, między kaznodziejstwem w nieco ujemnym sensie słowa a świadectwem przeżycia aksjologicznego lub religijnego. (Temu ostatniemu przysługuje zachowujący

swoją dostojność termin *homilia*.) Dziś po soborze watykańskim drugim dominuje, przynajmniej teoretycznie, typ drugi: wypowiedź duszpasterska nie pouczająca wiernych, ale wyraz (a więc może ekspresja?) zrozumienia przez nadawcę pewnej prawdy przekazywanej przez tekst *Pisma św.* i dzielenie się tym przeżyciem z innymi. Coraz częściej też do tego typu wypowiedzi duszpasterskiej przenikają elementy najbardziej specyficznie religijne, mianowicie elementy modlitwy. Widoczne jest to bardzo wyraźnie w homiliach Jana Pawła, w których katecheza przechodzi w modlitwę. Głoszenie słowa bożego możliwe jest bowiem w pełni tylko w połączeniu z postawą modlitwy, a ta należy już do drugiego typu wypowiedzi religijnej, będącej formą uczestnictwa w *sacrum*. Można zauważyć, że wśród naprawdę wrażliwych na przeżycie *sacrum* homiletyków i rekolekcjonistów (typu Jean Vanier 1985, 1991) przeważa przekonanie, że właściwy religijny stosunek duszpasterski do drugiego człowieka, jeśli nie ma być pouczaniem niejako od zewnątrz, możliwy jest tylko w połączeniu z modlitwą, a więc z trwaniem w rzeczywistości duchowej, która jest przedmiotem przekazu. Dlatego jedne kazania odbierane są jako „puste słowa", a inne mają moc wpływania na ludzi.

Wypowiedzi drugiego typu, specyficznie religijne, nie stanowią komunikatów, nie mają też celów pozakomunikacyjnych, takich jak wpływanie na odbiorcę czy też wyrażanie stanów emocjonalnych nadawcy. Nie mieszczą się w wyróżnianych tradycyjnie aktach mowy, gdyż nawet te, które czasem uznaje się za wypowiedzi sprawcze (akty sakramentalne), mają, jak będę starała się pokazać, inny nieco status aniżeli wypowiedzi czysto performatywne, stwarzające określone stany.

Najogólniejszą funkcję tekstów religijnych opisał znakomicie L. Kołakowski, stwierdzając, że w aktach religijnych „rozumienie słów i poczucie uczestnictwa w rzeczywistości, do której te słowa się odnoszą, zlewają się w jedno" (Kołakowski 1991, 53). Teksty językowe w aktach religijnych **służą uczestnictwu** w rzeczywistości sakralnej. Nie są to zawiadomienia, nie są to nakazy ani prośby (choć w niektórych modlitwach pojawiają się prośby, ale jakby na innym poziomie), nie są to ekspresje emocji (choć i te się pojawiają w niektórych wypowiedziach sakralnych, lecz nie stanowią ich istoty). Istotą tych wszystkich aktów mowy (modlitw, aktów sakramentalnych, wyznań wiary, aktów uwielbienia) jest uczestnictwo w *sacrum*. Dotyczy to chyba także tekstu Pisma św. i jego odczytywania, jak również wypowiedzi teologicznych.

Spróbujmy rozważyć kolejno wymienione typy wypowiedzi o wspólnej funkcji uczestnictwa w *sacrum*.

## *Pismo św.* i teksty teologiczne jako forma uczestnictwa w *sacrum*

Na pozór wydaje się, że są to teksty typu informacyjnego, jak opowieści o zdarzeniach bądź zdania nauki. Być może zresztą w *Biblii* istnieją również wątki o takiej funkcji (np. narracja dziejów narodu wybranego, choć w głębszym sensie odsłaniają one również historię zbawienia). W istocie jednak lektura *Pisma św.* to nie „dowiadywanie się" o faktach czy nawet o pewnych prawdach, ale uczestnictwo w rzeczywistości, która jest za pomocą tego tekstu odsłaniana. Najpełniej widoczne jest to w traktowaniu *Pisma św.* przez judaizm.

„Zrozumienie *Tory* — mówi naczelny rabin Genewy (referuję za Kołakowskim, 1991, 60) — jest możliwe tylko poprzez udział w życiu ludu żydowskiego [...], właściwą siedzibą Tory jest pamięć wiernych".

Podobnie teksty teologiczne, mające swe źródło w przekazie Biblii, nie mogą być spekulacjami czysto intelektualnymi: ich tworzenie (a potem odbiór przez czytelników) to w istocie kontemplacja rzeczywistości opisywanej. „O Bogu nie można mówić inaczej niż na kolanach". Wszelkie inne mówienie jest bluźnierstwem. Natomiast mówienie i myślenie o Bogu „na kolanach" jest modlitwą, uczestnictwem w rzeczywistości rozważanej, a właściwie kontemplowanej. Myślenie o Bogu Jego imieniem (*Jestem, który jestem*) to kontemplacja tego, co niezmienne, trwałe i bezwarunkowe w świecie nietrwałym, przygodnym i przemijającym, w którym wszystko, cokolwiek **jest**, trwa mgnienie oka.

## Teksty liturgiczne i akty sakramentalne

Liturgia to wspólne, publiczne (sugeruje to etymologia nazwy: gr. *leitourgía* 'służba publiczna') modlitwy zgromadzenia wiernych (zboru, kościoła). W chrześcijaństwie centralnym jej punktem jest *eucharystia* 'dziękczynienie', która włącza wiernych w ponadczasową ofiarę Jezusa Chrystusa. W tych aktach sakralnych przejawia się również opisana wyżej funkcja, określona jako forma uczestnictwa w rzeczywistości sakralnej.

Przy powierzchownym spojrzeniu mogłoby się wydawać, że akty liturgiczne, zwłaszcza słowa konsekracji mają funkcję sprawczą (jak rytuały magiczne): przekształcają chleb i wino w ciało i krew Chrystusa. Jednakże przy głębszym spojrzeniu okazuje się, że działają one inaczej: mają moc włączania zdarzenia liturgicznego w ponadczasową rzeczywistość, w wydarzenie, które dokonało się historycznie, ale istnieje pozaczasowo w innym wymiarze.

Nikt z chrześcijan nie wierzy bowiem, że kawałek chleba staje się **fizycznym** ciałem Chrystusa, natomiast spożywanie tego kawałka chleba sprawia, że wierzący włączają się **duchowo** (mistycznie) w ponadczasową obecność Chrystusa. Z wielkim zrozumieniem mówi o tej kwestii Leszek Kołakowski:

„Chrześcijanie nigdy nie twierdzili, że słowa «to jest ciało moje» odnoszą się do tajemniczego procesu chemicznego, w którym chleb zamienia się w ciało [...], wiedzieli zawsze, że żadna empiryczna zmiana tego typu nie zachodzi. Z drugiej strony wierzyli, że sens tego obrządku nie polega tylko na przypomnieniu męczeństwa Chrystusa, lecz że w ten sposób uzyskują prawdziwą komunię z pełnym życiem Odkupiciela, z Jego ludzkimi i boskimi przymiotami" (Kołakowski 1991, 54).

W odróżnieniu od czynności magicznych, które wywołują skutki materialne, sensem czynności sakralnych jest powodowanie skutków duchowych.

Pierwsi chrześcijanie rozumieli to o wiele lepiej, niż ludzie obecnego wieku. Św. Paweł pisał:

„Czy kielich [...], który błogosławimy, nie jest udziałem we Krwi Chrystusa? Czy chleb, który łamiemy, nie jest udziałem w Ciele Chrystusa?" (1 Kor.)

Pierwsi chrześcijanie „łamanie chleba", czyli liturgię eucharystyczną, rozumieli w ścisłym powiązaniu z opisywanym w *Ewangeliach* wydarzeniem ostatniej wieczerzy, poprzedzającej mękę Chrystusa: rytualne błogosławieństwo spożywanych darów stało się w czasie tej uczty pożegnalnej testamentem Chrystusa, pozostawieniem siebie w postaci ukrytej, ażeby wszyscy uczniowie mieli z nim duchową jedność. Trzy *Ewangelie* synoptyczne opisują wydarzenie ustanowienia Eucharystii dość lakonicznie, dopiero św. Jan, spisując mowę pożegnalną i modlitwę arcykapłańską Jezusa, wyjaśnia duchowy sens tego wydarzenia: jedność duchowa Chrystusa z uczniami przedstawiona jest w obrazie krzewu winnego i latorośli (J. 15–17). Szczególnie ważne są ostatnie słowa modlitwy Chrystusa: „Objawiłem im Twoje imię i nadal będę objawiał, aby była w **nich miłość**, którą mnie obdarzyłeś, i **Ja w nich**". Obecność Chrystusa w uczniach dokonuje się przez „łamanie chleba" i spożywanie go. Mówi o tym Chrystus we wcześniejszych zapowiedziach Eucharystii, które jednak jeszcze były dla uczniów niezrozumiałe: „Kto pożywa moje ciało i pije moją krew, trwa we mnie a Ja w nim" (J. 6.56).

Pozostałe sakramenty, poza Eucharystią, mają także sens włączania w rzeczywistość duchową, nawet taki najbardziej „performatywny" sakrament, jak rozgrzeszenie, dokonuje zmiany w świecie duchowym mocą włączenia w rzeczywistość sakralną.

Przypatrzmy się jeszcze innym typom wypowiedzi religijnych.

## Akty chwalebne i wyznawcze

Funkcja uczestnictwa w *sacrum* tłumaczy także sens niektórych innych części liturgii, takich jak np. wysławianie Boga (*Gloria*) czy wyznanie wiary (*Credo*), a także wyznanie win (*Confiteor*).

Wypowiedź chwalebna typu: *Gloria in excelsis Deo* poza kontekstem religijnym nie ma sensu: nie jest to bowiem, jak zwykła pochwała, komunikat o charakterze oceniającym, wypowiadany zazwyczaj z intencją impresywną wpływania na obiekt chwalenia lub osoby obserwujące. Rzecz jasna, że Boga w tym sensie chwalić nie można, a więc akt sakralny o charakterze chwalebnym pełni, oprócz podstawowej funkcji uczestnictwa w *sacrum*, także funkcję ekspresji przeżycia uwielbienia (miłości), kontemplacji wielkości Boga jako jedynej bezwarunkowej rzeczywistości: „Albowiem tylko Ty jesteś święty, tylko Ty jesteś Panem, tylko Tyś Najwyższy".

Akty wyznawcze (*credo, confiteor)* mogą być rozumiane w sensie podstawowym, zwłaszcza *confiteor* może być traktowane jako wypowiedź emotywna (wyraz skruchy, żalu za grzechy) oraz swego rodzaju akt impresywny: prośba o przebaczenie. Natomiast wyznanie wiary w trakcie liturgii nie jest deklaracją tego typu, jaka czasem ma miejsce w życiu społecznym, nie jest to sytuacja, w której wierzący ma za zadanie przyznać się do Boga (lub zaprzeć się Go). Wyznanie wiary jest więc poza formą uczestnictwa w *sacrum* znakiem uświadomienia sobie podstawowych uznawanych prawd i formą ich przeżycia.

## Funkcje modlitwy

Modlitwa, zarówno indywidualna, jak i wspólnotowa (liturgia sprawowana przez zgromadzenie wiernych), pełni, jak wszelkie akty religijne, funkcję kontaktu z Bogiem, a więc uczestnictwa w rzeczywistości sakralnej. Oprócz tego może mieć jeszcze różne inne elementy, przypominające wypowiedzi pozasakralne. Jednakże cechą swoistą tych wypowiedzi jest to, że ich odbiorcą jest Bóg. Elementami wspólnymi z innymi aktami mowy mogą być np. wyrazy emocji, jak w modlitwie chwalebnej czy w żalu za winy bądź też w bezpośredniej ekspresji miłości. Mogą być (i bardzo często są) to wypowiedzi o charakterze próśb, jak w modlitwie wstawienniczej. Najdoskonalsza modlitwa, nauczona przez Chrystusa, zawiera również elementy próśb o rzeczy najpotrzebniejsze („chleb powszedni"), wzrost dobra („przyjdź Królestwo Twoje") oraz uchronienie od zła.

Jednakże mówienie słowami do Boga ma w sobie coś paradoksalnego, redundantnego: Bóg rozumie bez słów. Stąd wielu mistyków odczuwało nie-

właściwość używania języka w modlitwie i przestrzegało przed wielosłowiem, wręcz gadulstwem. „Boga trzeba słuchać, a nie mówić." Najdoskonalsza jest modlitwa milczenia („Panie, Ty wiesz"), modlitwa wsłuchiwania się w głos Boga, modlitwa trwania przed Bogiem. Ale w tym punkcie wykracza się już poza granice języka.

Przedstawione w bardzo ogólnym zarysie funkcje modlitw stanowią jedynie ramy dla badań bardziej analitycznych. Poszczególne „gatunki modlitewne" mogą realizować wiele funkcji. Tak np. szczególny typ stanowią litanie, które mają charakter chwalebno-wstawienniczy: przywołują pewne właściwości osoby (rzeczywistości sakralnej, np. Serca, Krwi Jezusa), do której zwraca się modlący, czyniąc je przedmiotem kontemplacji, i skierowują do tej osoby (rzeczywistości) modlitwę wstawienniczą (*Arko Przymierza, Bramo Niebieska — Módl się za nami*).

## Akty sakralne a akty magiczne

Zbierzmy na zakończenie różnice między wypowiedziami religijnymi a aktami magicznymi. O niektórych była już mowa wcześniej.

1. Pierwsza różnica dotyczy **obszaru działania**. Akty magiczne są wypowiedziami słowno-czynnościowymi, działaniami materialnymi, których skutki dotyczą również rzeczywistości materialnej, a więc rzeczywistości z tego samego porządku. Słowa i gesty zamawiające choroby osiągają rezultat w postaci wyleczenia, przekleństwa (klątwy) sprowadzają nieszczęścia z tego samego porządku. W aktach sakralnych rzeczywistość z porządku materialnego (słowno-czynnościowego) dotyka rzeczywistości niematerialnej: słowa konsekracji nie zmieniają fizycznego chleba w fizyczne ciało Chrystusa, ale stanowią uczestnictwo w rzeczywistości duchowej.

2. Różnica druga, ważniejsza, dotyczy **stosunku do *sacrum***. W aktach magicznych autor wypowiedzi, charakteryzujący się swoistymi właściwościami, traktuje *sacrum* służebnie, utylitarnie, manipuluje nim dla własnych celów. To on **chce**, a *sacrum* ma być mu posłuszne. W aktach sakralnych jest przeciwnie: uczestnictwo w rzeczywistości sakralnej jest możliwe dzięki postawie pokory, poczuciu małości i zależności wobec *sacrum*. Wyraża się to słowami 'jeśli **chcesz**'.

3. Wreszcie w magii uczestniczy zarówno moc **dobra**, jak i **zła**, wykorzystywana do czynienia dobrze (zażegnywanie chorób, błogosławieństwa), jak i źle (klątwy, złorzeczenia). W wypowiedziach religijnych, których celem jest jedność z Bogiem, który jest Dobrem i Miłością, nie może być mowy o uczestnictwie w siłach zła.

To ostre odróżnienie nie znosi faktu, że w wielu konkretnych ludzkich zachowaniach oba typy aktów mowy mogą się mieszać: w sferze zachowań parareligijnych mogą się pojawiać elementy magii, a więc chęć wykorzystywania *sacrum* dla własnych celów (wiara „portatywna", sprowadzona do wymiarów ludzkich) i odrzucenie *sacrum*, jeśli te cele nie zostaną spełnione (np. modlitwy nie zostaną wysłuchane). Ale to są już przejawy małości i ograniczoności ludzkiego myślenia, w którym jest pokusa pogaństwa (sporządzania sobie bożków na swój wymiar).

## Literatura

Bajerowa Irena, 1988, *Rola języka we współczesnym polskim życiu religijnym*, [w:] *O języku religijnym. Wprowadzenie do dyskusji*, red. M. Karpluk, J. Sambor, Lublin.

*Funkcje języka i wypowiedzi*, „Język a Kultura" 4, red. J. Bartmiński, R. Grzegorczykowa, Wrocław 1994.

Habrajska Grażyna, 1997, *Specyfika języka kazań dla dzieci księdza Jana Twardowskiego*, [w:] *Tekst sakralny. Tekst inspirowany liturgią*, red. G. Habrajska, Łódź.

Kołakowski Leszek, 1991, *O wypowiadaniu niewypowiadalnego: język i sacrum*, [w:] *Funkcje języka i wypowiedzi*, „Język a Kultura" 4, red. J. Bartmiński, R. Grzegorczykowa, Wrocław.

Sobczykowa Joanna, 1997, *Modlitwa jako akt mowy w świetle komentarza ks. Dr. Jakuba Wujka w Biblii*, [w:] *Tekst sakralny. Tekst inspirowany liturgią*, red. G. Habrajska, Łódź.

Vanier Jean, 1985, *Wspólnota*, Kraków–Warszawa.

Vanier Jean, 1991, *Wspólnota miejscem radości i przebaczenia*, Warszawa.

Zdunkiewicz-Jedynak Dorota, 1996, *O języku polskich kazań*, Kraków.

## FUNCTIONS SPECIFIC TO RELIGIOUS TEXTS

The article presents a functional typology of religious texts. Attention is paid to texts of the cult, rather than sermon-like, catechetic texts, the latter being, besides their uniqueness, similar to journalistic or didactic texts. Especially, the onus is put on the functions of the Bible and teological texts, liturgical and sacramental texts, prayers of praise and confession of faith, and other prayers. Finally, a discussion is offered of the differences between religious and magical acts, the most important of which include the very sphere of the activity, the attitude to the sphere of the sacred, and the use in magic (but not in religion) of evil forces.

Etnolingwistyka 13 Lublin 2001

Anna Engelking
(Białystok)

# POZASAKRALNE FUNKCJE PACIERZA. Z OBSERWACJI ETNOGRAFA NA POGRANICZU KATOLICKO-PRAWOSŁAWNYM NA GRODZIEŃSZCZYŹNIE

Przykładem pozasakralnych funkcji pacierza są jego funkcje społeczne. Znajomość pacierza jest warunkiem przejścia dwóch inicjacji w obrębie grupy: przystąpienia do pierwszej spowiedzi i zawarcia ślubu kościelnego. Warunkiem wejścia do grupy religijnej „swoich" jest przyswojenie sobie pacierza: „kto umie nasz pacierz, należy do naszej grupy". Zasada „trzymaj się swego pacierza", tj. wiary, jest warunkiem porządku w wielojęzycznym i wielowyznaniowym świecie pogranicza. Wyjątek ten jest akceptowany przez ogół w sytuacji małżeństwa mieszanego.

Zmiana formy językowej pacierza powoduje zmianę tożsamości grupowej jednostki. Człowiek wchodząc przez małżeństwo do nowej dla siebie grupy „swoich", nie przestaje przestrzegać reguły „trzymaj się swego pacierza", tyle że jest to już pacierz „nowych swoich".

— *U nas to nie mówią po polsku, ale po prostu mówio.*
— *A modli się pani po jakiemu?*
— *Po polsku. U nas pacierzy polskie.*
Pani Helena z Mejrów

*Pacierzy z malenstwa po polsku jak wyuczyli,*
*to już i umrze człowiek z tymi pacierzami.*
mężczyzna z Bieluńców

## Uwagi wstępne

Od 1993 roku prowadzę badania terenowe (wspólnie ze studentami) w białoruskich wioskach kołchozowych na Grodzieńszczyźnie. Jest to obszar pogranicza wyznaniowego katolicko-prawosławnego i zarazem teren wieloję-

zyczny; mamy tu do czynienia z białoruskim, rosyjskim, polskim i litewskim, których sfery użycia wyznaczone są wieloma regułami bilingwizmu i dyglosji. Jedną z reguł dyglosji, funkcjonujących na badanym pograniczu, jest opozycja: język rozmowy białoruski / język modlitwy niebiałoruski, a jednym ze zjawisk, zwracających uwagę w obrębie języka religijnego, jest fenomen pacierza — którego morfologia i wielorakie funkcje inspirują etnografa do pytań i dociekań.

Materiał, dotyczący pacierza, który będzie dalej przedmiotem analizy, został zebrany podczas rozmów z mieszkańcami wiosek, należących do czterech parafii katolickich: wawiórskiej, skrzybowskiej (Wawiórka i Skrzybowce, rejon lidzki, obwód grodzieński), pielaskiej i nackiej (Pielasa i Nacza, rejon woronowski, obwód grodzieński) oraz do parafii prawosławnej w Lebiodzie (rejon lidzki, obwód grodzieński). Moja analiza będzie koncentrować się na perspektywie rozmówców katolików; do punktu widzenia rozmówców prawosławnych będę odwoływać się sporadycznie.

## Podstawowe cechy pacierza

Mieszkańcy białoruskich wiosek wyróżniają pacierz jako osobną kategorię modlitwy. Każdy pacierz jest modlitwą; nie każda modlitwa — pacierzem. Modlitwy — kierowane do Sacrum teksty, ustalone przez tradycję, a więc odtwarzane, strzeżone przez autorytet grupy religijnej i książeczki do nabożeństwa[1] — mogą być różne. Czym innym jest litania, różaniec czy koronka, czym innym — pacierz. Składają się nań wyuczone na pamięć teksty modlitw: *Ojcze nasz*, *Zdrowaś Maryjo*, *Wierzę w Boga* i *Dziesięć Bożych przykazań* — zgodnie z ujęciem katechizmowym, obecnym w książeczkach do nabożeństwa, które od pokoleń stanowią podstawę religijnej edukacji i religijnej tożsamości tutejszych katolików.

[Jakie pani modlitwy mówi, wieczorem albo rano?]
— *Pacierzy mówie.* [...] *No, jakie u nas. Takie same pewnie i u was.* [...] *No, „Ojcze nasz...”* [...], *„Zdrowaś Maryjo łaskiś pełna...”. To pacierz pani, to pacierz.* [...] *Wieczorem trzeba odmawiać i na ranku.* [...] *To pacierzy u nas, pacierzy.* B97Bilt.LB/DorKo

Pacierz jest precyzyjnie odróżniany od innych modlitw:

[1] Badania nad fenomenem modlitwy i jej związku z książeczką do nabożeństwa prowadziła w kierowanej przeze mnie grupie studenckiej (1997–1999) D. Kołakowska, zajmując się też szerzej problematyką języka sacrum. Wyniki swoich badań przedstawiła w pracy *Niechaj rozbiera się Pan Bóg sam, czyli o języku sacrum na Grodzieńszczyźnie* (1999).

[Jakie modlitwy pani mówi wieczorem i rano?]
— *No, paciorki, do Matki Boskiej modlitwy, różanczyk...* B97Mej.MP/DorKo
— *Nowenna czytam, potem odmawiam [...] koronka do Niepokalanego Poczęcia, koronka do Miłosierdzia Bożego, koronka do Matki Boskiej Nieustającej Pomocy, litania do Matki Boskiej, i pacierz.* B97Mac.BR/DorKo

Pacierz nie tylko jest osobną kategorią modlitwy, ale też wydaje się warunkiem niezbędnym i wystarczającym do obowiązkowego, porannego i wieczornego kontaktu z Panem Bogiem, swoistym „niezbędnym minimum" modlitewnym — rdzeniem praktyki religijnej katolika-Polaka[2]. Inne modlitwy można uważać już tylko za dodatek, rozszerzenie owego „programu obowiązkowego".

— [...] *pójdziesz do kościoła, no..., różaniec i wsio, no co tam więcej.* [...] *Pacierzy zmówił i wsio. Łożysz się spać. Na ranku wstaniesz i znów pacierzy. A co tam modlitwy.* [...] *Pacierzy zmówił, co trzeba zmówił, i prawda... A co tam modlić się tak dużo* [...], *Panu Bogu nadojadać...* [śmiech] *No, prawda!* B98Nacz.WN/DorKo

Pacierz, podobnie jak inne modlitwy, jest tekstem odtwarzanym[3], nie tworzonym. To oczywista cecha tekstów sakralnych, nie będę się nad nią zatrzymywać. Warto tylko podkreślić, że cecha ta jest przez naszych rozmówców silnie podkreślana — w zasadzie nie widzą oni możliwości modlenia się własnymi słowami, tworzenia modlitwy własnej, indywidualnej.

[Czy można się swoimi słowami modlić?]
— *No, jak nas nauczyli, tak człowiek mówi.* B98Nacz.AC/DorKo
[No tak, ale jakby ktoś chciał nie modlitwę, tylko tak od siebie...?]
— *No, od siebie, kiedyż nie ma takich słów. Wszystko po polsku. „Ojcze nasz, ktoryś jest w niebie" po polsku. A po prostu nie ma.*
[A można ułożyć własną modlitwę?]
— *No, tego to ja nie wiem. Kiedy nikt nie układa, chyba że nie. Może i można, jak ktoś taki mądry, ale kiedy nie ma takiego mądrego ułożyć sam przez siebie, tylko co nauczone. Ot, jak jest na świecie.* B98Szaw.JS/DorKo.
[Czy można swoją modlitwę ułożyć?]
— *Nie, gdzież tam, któż to tam ułoży. Nie.*
[A czemu?]
— *Modlitwy dawniejsze jest. Modlim się i już. A co ty wymyślać będziesz jakie modlitwy. Jak ty wymyślisz? W książkach jest, znaczy, tak, możesz poczytać czy litanię, czy coś, ot i wszystko. A jakie modlitwy ułożysz? To nie jakie przedstawienie, że będziesz modlitwy układać. To już nie wiara. To już nie wiara wymyśleć jaka modlitwa.*
[A można się swoimi słowami modlić, tak rozmawiać z Bogiem?]

---

[2] Powszechny na badanym pograniczu typ grupowej tożsamości religijnej, dający się określić jako „katolik-Polak" (w opozycji do „prawosławny-Białorusin"), był analizowany niejednokrotnie w publikacjach, omawiających nasze badania. Por. zwłaszcza: Engelking 1995, 1999; Kolasa 1996; Smułkowa 1999.

[3] Według Jerzego Bartmińskiego — tekstem kliszowanym — przyp. Red.

— *No, co ja wiem, czy ja z Bogiem rozmawiam, ja wiem, że ja modlem się.* [...] *My, co... co Bóg, to nie my. My proste ludzie do tego.* B98Soł.MS/MarRo.

*Modlitwy dawniejsze jest. Modlim się i już. Ot, jak jest na świecie...* No właśnie. Taki jest porządek świata. Rządzi nim Pan Bóg, który ustalił kierujące światem reguły, a *proste ludzie* mają ich przestrzegać, między innymi odmawiając pacierz rano i wieczorem. *I już.* Tym bardziej, że pacierz, obok *Biblii* i książeczki do nabożeństwa, jest tym sakralnym tekstem, który mówi o mitycznym porządku świata i przez ciągłe powtarzanie, stale go odnawia i sankcjonuje:

*A my że pochodzim z Żydów. Od tych Arabów uciekali że. I Mojzesz ich wyprowadził. I u pacierzach jest: „Ja was tam zaprowadzę, gdzie będzie mlekiem kwitnąć, a miodem pachnieć." No, to tak i jest. I drzewo kwitnie jak mlekiem, a miod to pszczoły. I w takiej lipie 75% miodu jest.* B94Pielun.FK/Straczuk.

Pacierz, podobnie jak inne modlitwy, jest tekstem odtwarzanym, lecz — w przeciwieństwie do innych modlitw — znanym na pamięć. Można by sformułować następującą regułę: pacierz odtwarza się z pamięci (choć można też czytać go z książeczki), inne modlitwy czyta się z książeczki (choć można też znać je na pamięć). Bo pacierz musi być „nauczony".

[A jak się pani kładzie spać, to jaką modlitwę pani mówi?]
— *Swoją polską.*
[Ale jaką?]
— *Jaka nauczona. Pacierze, zwyczajnie: Ojcze Nasz, Zdrowaś Maryjo, dziesięć przykazań. Jakie umiem. Rano wstanę i wieczorem. Jakie umiem...* B97Roub.MN/MarRo

Ta cecha pacierza — wielokrotnie, wręcz refrenowo, podkreślana sformułowaniami typu: *tak jak nas uczyli, tak i modlim się* B98Biel.SJW/DorKo — świadczy nie tylko o tym, że mamy tu do czynienia z międzypokoleniowym przekazem istoty wartości podstawowych (rdzennych)[4], lecz także nasuwa intrygujące pytanie o stopień rozumienia pacierza przez odmawiających go.

Na badanym pograniczu, od wieków wielojęzycznym, mową codzienną wiosek chłopskich była gwara białoruska lub litewska (zwane przez ich użytkowników *językami prostymi*), językiem kościoła katolickiego łacina (język liturgiczny) oraz polski i litewski (tzw. języki pomocnicze: języki kazania, modlitwy, pieśni), cerkwi — starocerkiewny i rosyjski. W okresie międzywojennym (*za polskim czasem*) polszczyzna obejmowała coraz szersze sfery użycia[5]; zwłaszcza młodzież wyznania katolickiego coraz powszechniej po-

[4] Pojęcie wartości rdzennych omawia J. Smolicz w artykule *Wartości rdzenne a tożsamość kulturowa* (1987).

[5] Proces ten, którego początki sięgają okresu pouwłaszczeniowego, wnikliwie opisuje H. Turska w pracy *O powstaniu polskich obszarów językowych na Wileńszczyźnie* (1982).

sługiwała się polskim także jako językiem domowym. Dzisiaj to oni są tymi starszymi osobami, które względnie swobodnie rozmawiają z etnografami po polsku. Ich dzieci i wnuki posługują się już prawie wyłącznie białoruskim (i rosyjskim) — jedna z reguł modelu ich dyglosyjności, dająca się sprowadzić do formuły „rozmowa po prostu, modlitwa po polsku", przypomina sytuację ich pradziadów sprzed wieku. Zmienił się tylko — z łaciny na polski lub litewski — język liturgiczny kościoła.

[A tacy, którzy nie rozumieją po polsku, to po jakiemu się modlą?]

— *Modlą. Pacierz tam on umie po polsku, jak matka nauczyła, i różaniec.* B98Szaw.JS/DorKo

[Po jakiemu modlą się tacy, którzy polskiego języka nie znają?]

— *Jak oni, znają, nie znają, a polski język musieli wyuczyć, bo pacierzy, katechizmy, bo to było po polsku napisane i musieli mówić po polsku, ot, o, i wsio. I od dziecka.*

[To znaczy, wyuczyli się modlitwy?]

— *No to..., a dzie?* [...] *Tut Polska była, Polaki. I po polsku musieli uczyć.* [...]

[A taka modlitwa wyuczona, czy ją się rozumie?]

— *No to, a jak? Muszą rozumieć.* B98Biel.KMN/DorKo

[Ci, co nie umieją po polsku, to w jakim języku się modlą?]

— *Uoni tak modlą po... Pacierze już oni po polsku muszą znać, no jakżeż oni nie nauczą się. Ich ciężko i nauczyć po polsku pacierzy. Oni, wiecie, po prostu, po rusku rozmawiają...* B97Mej.HK/MOrg

[Nie umieją rozmawiać, a umieją się modlić?]

— *No, to, jak powiedzieć... Uczo. Uczo z katechizmu. To, co trzeba, wyuczo, pacierz to przecież... No, a tak, to nieobchodzimości takiej nie ma, żeby koniecznie po polsku rozmawiał. Rozumieć, no i wsio. Tak, ot, każdy rozmawia po prostu.*

[A modlitwy rozumieją?]

— *Rozumiejo, czemu. No, raz katechizm uczo, to i rozumiejo.* B98Nacz.SA/DorKo

— *Młodzież modli sie, pacierze po polsku, to oni mówio, że po polsku. A spowiadajo sie, jak nie umie po polsku, to spowiada sie po prostu, mówi i ksiądz do niego po prostu.*

[A jak ślub biorą?]

— *Tylko po polsku. A jak... No, wie, za księdzem po polsku, ale wszystko równo* [...], *dzie oni rozbierajo sie po polsku...* B97Mej.HK/DorKo

Reguła wydaje się oczywista: białoruskojęzyczny katolik-Polak musi polski pacierz wyuczyć, znać i, tym samym, rozumieć. Tak stanowi norma. *No, paciorki to każdy umie po polsku* B98Sol.MK/DorKo — głosi powszechne przekonanie. Nasza wieloletnia obserwacja świadczy natomiast jednoznacznie o tym, że tutejsza praktyka nie zawsze pokrywa się z deklaracjami. Średnie i młodsze pokolenie nie w pełni i nie zawsze rozumie zarówno pacierze, jak i inne polskie teksty religijne (z liturgią i kazaniem włącznie). Niektórzy rozmówcy mówią zresztą o tym otwarcie:

*... to przyjdzie do kościoła, jak nasz ksiądz* [...] *mówi,* [...] *i stoi jak słup telefoniczny. Ni różanca nie umie, ni książeczki czytać nie umie, stoi w kościele i... prawda...* [śmiech]. B98Szaw.JS/DorKo

*A Białarusy, to im już ciężko. Oni tych literków nie mieli. Im już bardzo ciężko było. Do kościoła pójdą, nie rozumieją, do spowiedzi, nie rozumieją. Do komunii przystąpić ciężko, bo trzeba dzieci i paciorki nauczyć, i to wszystko. Te słowa wypiszą, ale nie rozumieją i wyuczą ich tak na pamięć.* B98Mick.AK/KDoł

Taka sytuacja nie wzbudza jednak, jak się wydaje, większego niepokoju. Nie wywołuje dążeń do wprowadzania do kościoła języka białoruskiego. Nie budzi chęci — co nam wydawałoby się racjonalne i zgodne z faktyczną praktyką językową tych stron — uczenia dzieci modlitw po białorusku, lecz — zgodnie z obowiązującą od pokoleń normą — prowadzi do utrzymywania tradycji pacierza i modlitwy w języku innym niż język domu, wsi, szkoły. Jest to powszechnie akceptowane. Język sacrum nie może być tożsamy z językiem codziennym. Musi być inny, niecodzienny, wyjątkowy, lepszy, piękniejszy... Jest przecież językiem święta, nie językiem pracy. Dlatego, nawet jeśli się go nie rozumie, wszystko jest w porządku. Pan Bóg rozumie, *proste ludzie* nie muszą. Tak było zawsze:

*Tam Litwini. Moja babcia, ojca matka, nic nie rozumiała polskiego, a polskie pacierzy... Tak, wiadomo, niegramotne takie ludzi byli, a polskie pacierzy mówiła. To ja mówię: „Jak, babcia, ty mówisz pacierzy, kiedy mówisz, zez nie rozumiesz słów?" Mówi: „Dziatki, tak nauczyli, tak na pamięć, dawniejsze." Tak.* B98Nacz.MC/DorKo

*Ale jak dawniej jeszcze, przed wojną modlili się, to wszystko było na łacińskim języku. Nie było tam ni po polsku, ni po litewsku. Tylko Ewangelię przeczyta tam po litewsku ksiądz, a wszystko po łacińsku. A jak kto umie, tak pacierz mówi po cichutku. Teraz, to jak śpiewana msza, to śpiewają ludzie, a jak cicha msza, to odpowiadają ludzie, ale po litewsku. A dawniej tak nie było. Dawniej po cichutku każdy sobie szepcze i wszystko. Jak kto umie, kto po polsku, kto po litewsku, jak kto nauczony.* B94Pow.JL/Straczuk

Tak było zawsze i taki porządek rzeczy obowiązuje również dzisiaj:

— *A ten prosty, to od wieków. Prosty od wieków. I tak śmiesznie — Polacy, a jenzyk prosty.* [...] *I w kościele wszystko po polsku, tylko w swojej wiosce po prostu.* [...]

[A można by się po prostu modlić?]

— *Nie ma takiej modlitwy po prostu.* B98Szaw.JS/DorKo

*Nie ma modlitew po prostu. Pacierz po polsku, czytanie jakie po polsku, wszystko po polsku. Po prostu nie ma modlitew.* B98Szaw.JS/DorKo

[Na jakoj mowie wy molicieś?]

— *Pa polsku.*

[A można molićsia pa prostu?]

— *No, dzieztam. Nie ma takich słou. Nie ma. Po polsku molimsia i książeczka polska i wsiaki paciery pa polsku. Takich słou nie ma.* B98Szaw.MM/DorKo

Nie ma białoruskich słów pacierza. Nie może być, bo wtedy byłby to pacierz prawosławny i modlący się nie byłby katolikiem-Polakiem. Byłby prawosławnym-Białorusem.

## Społeczne funkcje pacierza

Pacierz stanowi nieodzowne wyposażenie każdego katolika-Polaka, potwierdzające jego przynależność do „polskiej wiary" i będące zarazem warunkiem przejścia dwóch inicjacji w obrębie grupy: pierwszej spowiedzi i ślubu kościelnego.

*Nauczysz też, no, katechizmy tam też, jak do pierwszej spowiedzi wyuczysz. Do ślubu już tak samo, jak tam wszystko ksiądz potrzebuje, to wyuczysz.* B98Nacz.SA/DorKo

Pierwszą i niezastąpioną nauczycielką pacierza jest matka. Czasem wspomaga ją lub zastępuje babka, w sporadycznych wypadkach ojciec. W okresie sowieckich prześladowań religijnych (od końca wojny do początków pierestrojki) często jest to bliska kościołowi starsza kobieta.

[Kto pana uczył pacierza?]

— *Mamusia. Ktoż inny nauczył? Mamusia uczyła. Od malenstwa. No, potem do spowiedzi, to też mamusia uczyła, bo... dobrze czytała, nauczyła, tam już ksiądz posłuchał.* B98Nacz.JK/Łebko

*Tu jedna taka była stara kobietka, to ona uczyła te dzieci.* [...] *Dzieci na zeszyt wypisali wszystkie pacierzy i katechizmy, i wszystko, i w domu uczyli się, a już ona ich przewierzała. A później wozili do Ejszyszek do księdza. Ksiądz jeszcze egzaminował ich. I tam, było osiemnaście kilometrów tam, wozili dzieci do pierwszej komunii.* B98Nacz.JK/Łebko

Matka uczy polskiego pacierza i innych modlitw, uczy też *czytać na książeczce*. Uczy tak, jak ją uczyła jej matka, a jej matkę — babka. Jest przekazicielką i strażniczką tradycji, w której nie ma miejsca na zmiany; zmiany bowiem mogłyby zachwiać tożsamością katolików-Polaków. Dzięki matczynej „szkole pacierza" kształtuje się samoidentyfikacja tutejszych katolików: *Ja od urodzenia polski język matczyny, po książkach, po pacierzach* B94Sur.WS/Straczuk. Jak uczy matka, tak było zawsze i tak ma być nadal.

[A czemu tak się nie modlicie, jak mówicie na co dzień?]

— *A to my nie chcemy tak modlić się. My tak uczone, i tak i do spowiedzi doprowadzone.* B98Biel.SJW/DorKo

Swoją rolę nauczycielki matka musi pełnić dobrze — w przeciwnym wypadku nie jest *mądrą matką*, zapewniającą dziecku warunki do pełnej akceptacji ze strony grupy.

*Wszystkie, wszystkie dzieci swoje doprowadziła do spowiedzi, wszystkie po polsku. Po polsku. I oni rozmawiają pacierzy, wszystko po polsku. No, jak po polsku..., no, tak jak nas uczyli.* B98Biel.SJW/DorKo

*Teraz jest takie matki mało rozwinięte* [...]. *Jest matka, tylko dziecko nakarmić i obmyć i wszystko, a tam pacierza ci nauczyła i różaniec, ci nie... A on tam, ci chce mówić, ci nie chce... A pisze tak w książce, że musi być matka nauczycielka całe życie. To dzie*

*mądra matka, to te dzieci i umieją i rozumieją i umieją czytać książeczka. A dzie niemądra matka, to przyjdzie do kościoła* [...] *i stoi jak słup telefoniczny.* B98Szaw.JS/DorKo

*Kto jak umie, to tak i modli się.* [...] *A jeżeli nie [umie], to wcale — postoi jak słup i pójdzie. A co on tam rozumie. Zależy wszystko od rodziców. Rodzice jak wychowali. Ot, i jest to.* B97Mac.WR/DorKo

Na etapie pierwszej spowiedzi — czyli drugiej (po chrzcie) inicjacji do grupy religijnej „swoich" — dziecko z rąk matki przejmuje ksiądz.

*W szkole uczyli się pacierzy. Co matka uczyła, to matka, a my w szkole, kiedy księdzy przychodzili w sobotę.* [...] *W szkole godzina, a potem nas douczali pod kościołem.* [...] *Ksiądz nauka ta do dzieci.* B98Soł.MS/MarRo

I tak oto kolejne pokolenie uznaje za swój ustalony przez *dziadów-przeddziadów* porządek świata. Porządek, w którym są dwie wiary-nacje: polska i ruska (białoruska) i każdy trzyma się swojej.[6]

[A po jakiemu się pani modli?]

— *No, po polsku!*

[A można się modlić po prostu?]

— *No, może jakie tam Białorusy, może one i po prostu, ja nie wiem, jak joni tam modlą się. Jak my, to po polsku. Wyuczywszy mama, to po polsku przemawiasz. A Biełarusy, chto ich wie. Tam musi inaczej troszkę, po biełarusku, jak bywa ta książeczka.* B98Soł.KN/DorKo

*A ja to była ochrzczona w kościele.* [...] *No i* [...] *batiuszka przyjeżdżał do szkoły uczyć pacierzy, a mnie tata zapisał, że ja jestem polska, tak on mnie, uczyciel, weźmie i wypędzi ze szkoły, żeby ja nie słuchała, co batiuszka uczy takiego. Bo on chciał, żeby ja była polska, bo to była polska szkoła. A dzieci te prawosławne, byłam tylko ja sama.* B93Fel.JU/Dąbek

Są dwie wiary i każda ma swój pacierz. Pacierz jest jej najbardziej wyrazistym symbolem. Jest jej jądrem. Kluczem do niej. Zdarzało się, że rozmówcy, pytani przez nas, jakiej są nacji (wiary), uzasadniając odpowiedź, dodawali: *nacji polskiej, bo uczyli się z dziectwa pacierzy po polsku* B93Piel.AAK/Straczuk. Po pacierzu poznaje się, kto jakiej jest wiary. Jeżeli mówi polski pacierz, jest polskiej wiary, jeżeli litewski — litewskiej, jeżeli ruski — ruskiej. Pacierz wyróżnia nacje i jest wyznacznikiem przynależności do nich. Funkcjonuje jako swoisty paszport do grupy „swoich".

*Białorusi, to prawosławne trzeba, żeby byli. Jak Biełarus, to wiera prawosławnaja.* [...] *To u ich to i pacierzy tut na takim języku.* B93Czesz.TK/Ciołek

---

[6] Zjawisko identyfikowania się ludności wiejskiej z grupą religijną przy braku poczucia więzi narodowej znane jest z literatury przedmiotu w odniesieniu do okresów dawniejszych (por. np. Obrębski 1936). Nasze badania je potwierdziły; rozumienie określeń *wiara* i *nacja* jako synonimów jest w wioskach pogranicza białorusko-litewskiego, zwłaszcza w starszym pokoleniu, powszechne. Por. Engelking 1996a, 1996b, Życzyńska-Ciołek 1996b, Straczuk 1999.

[Jaka jest różnica między katolikiem a prawosławnym?]
— [...] *Oni po starym kalendarzu światkują.* [...] *No i oni już „chlieba naszewo dobrodzinnaho", prawosławne haworać po... biełaruski. U ich paciery pa biełaruski.* B98Biel.KMN/DorKo

Kto umie nasz pacierz — należy do naszej grupy:

*Przywożę chłopca do chrztu. I, tego, ksiądz wychodzi. „Jak nazwisko?" — „Siewruk."-* [...] *„A nie, nie Polka." Mówię: „Polka jestem." — „To na pewno Ukrainka jakaś albo też Białoruska.* [...] *Coś podejrzane nazwisko..."* [...] *Potem* [...] *odpowiadałam pacierz, potem Pochwalony. — „A, to przepraszam panią, to rzeczywiście jesteś Polka i rzymskokatolickiej wiary".* B93Pap.MS/Engel

Ta przynależność, wyniesiona z domu i potwierdzona inicjacją pierwszej spowiedzi, wydaje się ustalona raz na zawsze. Jest zgodna z panującym porządkiem świata, podzielonego na nacje-wiary. Podobnie, jak *nie ma modlitew po prostu*, tak i raz nauczony pacierz nie może być zastąpiony innym. Obserwowaliśmy działanie tej reguły w parafii pielaskiej, gdzie podczas litewskojęzycznych mszy wierni odmawiają po cichu polskie pacierze i modlitwy:

[A jak się z nimi żyje, z Litwinami?]
— *Kto, my? A co nam? Oni sobie, my sobie. My pójdziem do kościoła, po swojemu paciorki mówim, a oni sobie śpiewają i odmawiają.* B93Sur.SS/Ciołek
[W kościele pani po polsku się modli?]
— *Po polsku, kiedyż ja po litewsku nie umiem. I pacierze, i wszystko, ja tak nauczona już.* B94Pielun.FK/Straczuk

Podobnie podczas nadawanej przez mińskie radio mszy białoruskiej:

[Pani jak słucha tej białoruskiej mszy, to modli się po polsku?]
— *Po polsku.*
— [mąż:] *Po polsku, u nas każdy po polsku. Po biełarusku nikt nie mówi. Pacierzy z malenstwa po polsku jak wyuczyli, to już i umrze człowiek z tymi pacierzami. Teraz, o, żeż po radiu, jak każda niedziela msza po biełarusku,* [...] *tam „Chlieba naszewo sztodzionnowo..."*
— *O, nie, ja nie mogę...*
[Czemu nie może się pani nauczyć?]
— *No dzież, mileńka, ja już stara...*
— [mąż:] *Trzeba z młodych dni.*
— *Da, od dziectwa. Od dziectwa, jak to uczyli tutaj tak, to pamiętam, a tak, to już nie...* B98Biel.KMN/DorKo

Reguła *pacierza nie zmienisz* formułowana jest też wprost:

[Czy trzeba w swoim języku się modlić?]
— *No, każdy na swoim, pewno. Modlitwy to nie zmienisz, choć będziesz mówić po niemiecku... Ot, pacierz przecież. Jak nauczy się po polsku, to i dzież tam, dzież tam już nauczy się na przykład po niemiecku, czy tam po jakiemu.* B93Czesz.TK/Ciołek

Zmiana pacierza pociąga za sobą zmianę przynależności do grupy, a tym samym zmianę tożsamości grupowej jednostki. Dlatego każdy trzyma się swego: swojej nacji i swojego pacierza. Nasi rozmówcy przytaczają wiele przykładów osób, które żyjąc poza własną grupą, nie zmieniły pacierza. Jakby pacierz był kluczem do tożsamości:

*Ot, u nas w Wawiórce w szkole jest tam nauczycielki. Oni tutaj przysłane pracować do szkoły. I oni chodzą do kościoła. Ona i jest prawosławna, ale już chodzi, ot. Może zmówi pacierzy po rusku, jak ona już sobie chce, tam pomodli się.* B93Czesz.TK/Ciołek

[A pacierze polskie umieją?]

— *Prawosławne? Nie, oni swoje mówią...*

[I jak do kościoła chodzą?]

— *Nie, oni swoje mówią pacierie. Takie, no...* [...] *„Otcze nasz, iże jesi na niebiesi, da budziet królestwo Twajo"...* B97Czesz.HG/OLin

Analogicznie postępuje katolik, kiedy znajdzie się w cerkwi lub w innojęzycznym kościele:

[Pani była w cerkwi, prawda?]

— *Była.* [...] *A mnie to samo. A ja pójdę i tam. Padła na kolana, pomodliła się, pacierzy zmówiła. Pomodliła się i wszystko. Ot, co mnie, czy mnie* [...] *litewska...* [...] *Niechaj jaka chcesz, ja swoja mam. Ja po swojemu modlę się.* B98Soł.MS/MarRo

Co więcej, rozmówcy przywołują autorytety religijne, sankcjonujące regułę *trzymaj się swego pacierza*:

*I katoliki chodzą do cerkwi, i prawosławne jak trzeba, to chodzą do kościoła. U nas nie ma różnicy. Ja pytała i byłam u spowiedzi i* [...] *myślę sobie: spytam, czy to grzech jest chodzić do cerkwi. Ten nasz ksiądz* [...] *mówi: „Nie, to nie jest grzech. Tylko tak: jeżeli ty katolik, przychodzisz do cerkwi — mów pacierz swój, jaki znasz, a jeżeli ty prawosławny i przyjdziesz do kościoła, też nie wykręcaj rąk, a żegnaj się tak, jak ciebie chrzcili, i tu ni grzechu ni wstydu nie ma".* B97Fel.MS/Just

Trzymanie się swego pacierza, modlenie się każdy po swojemu, wpisuje się w porządek wielojęzycznego i wielowyznaniowego świata pogranicza. W ramach tego porządku istnieją różne wiary i języki, i to jest oczywiste. Jest oczywiste również to, że ta istniejąca wokół wielość i różnorodność nie przeszkadza poszczególnym osobom wiedzieć, kim są, gdzie przynależą i co jest dla nich „swoje". Rządzący tym światem Pan Bóg taki właśnie porządek ustanowił i akceptuje — różne wiary z różnymi pacierzami uważa za takie same, żadnej nie wywyższa, i dlatego każdy z różnych ludzi powinien od urodzenia do śmierci trzymać się swego.

*Tak jak ja rozumiem z swego..., no, z swego rozumu, że każdy człowiek po jakiemu modli..., po swojemu modli. Pan Bóg jeden i wszystkie modlitwy przyjmie. Jak ja po litewsku nie umiem, to już ja nie będę, czy tam po rusku. Po rusku, dopuścim, ja rozmawiać umiem, ale modlitwów ich to ja nie rozumiem po rusku. Oni Rosjanie, oni po swojemu*

*rozumiejo i po swojemu modlą się i przyjmie Pan Bóg. Oni może powiedzo, że polska niewaźna, ja powiem, że rosyjska niewaźna. Każdemu swoja waźna. Każdemu swoja waźna.* B98Nacz.SA/DorKo

Pan Bóg jest jeden, i dlatego różne pacierze różnych ludzi z podzielonego na nacje świata są przez niego traktowane tak samo. Ludzie dzielą się na rozmaite nacje, i to jest zgodne z porządkiem świata. A Pan Bóg *nikaho nie dzielić i usich szkaduje* B94Radz.AR/KDoł, i to jest tak samo z tym porządkiem zgodne. A więc różne pacierze są w istocie rzeczy takie same. Różnią się tylko formą zewnętrzną — językiem, w jakim wypowiada się słowa.

[Jak ktoś się modli po rusku, to taka sama modlitwa czy inna?]

— *Taka sama, taka sama modlitwa, tylko że oni po rusku „Ojcze nasz". Pacierz to taki sam. I „Zdrowaś" i „Wierzę w Boga", ale oni to po rusku mówią. To pacierz taki sam. Czy prawosławny czy nasz. Oni to samo* [...]. B97Mac.BR/DorKo

[U prawosławnych te same pacierze?]

— *Pacierze... nu, da, rosyjskie, to... no, jak to... no, wszystko jedno także samo.*

— [żona:] *To samo, ale trochę odróżni się.*

— *Odróżni się, no, słowami różni się, tu po rosyjsku, a my po polsku.* B98Nacz.JK/Łebko

[Litwini modlą się tak samo jak Polacy?]

— *Tak samo.*

[W jakim języku?]

— *Po litewsku. Jak Polacy po polsku, tak Litwini po litewsku. Ale to samo i pacierzy, wszystko.* B98Nacz.AC/DorKo

*No, pacierzy to te same, do tego samego Boga. Pam Bo że jeden. Ci on jaki by tam nie był, Żyd nie Żyd, no tam żydowskie pacierzy, tam te, ale te same pacierzy do Boga. Ale już nacja druga, drugie modły i drugie wszystko. O, tak o. A Pam Bo jeden, tylko we trzech osobach. I modlą się ludzi do jednego. No, a wiary różne jest. I taka i taka wiara.* B98Biel.KMN/DorKo

Naczelną zasadę, rządzącą wielonacyjnym światem pogranicza, celnie sformułował jeden z naszych rozmówców w Naczy: *Jeśli Pana Boga uważać, toż modlitwa ta sama. I Pan Bóg jeden* B98Nacz.JK/Łebko. Modlitwa ta sama, choć u Polaków polska, u Litwinów litewska, u Ruskich ruska. Najważniejsze, żeby wszyscy uważali Pana Boga, czyli — byli ludźmi. Porządnymi, dobrymi, wierzącymi. Po prostu — ludźmi.

— *Wszystko jedno to samo. To samo. Pan Bóg ten samo. Niemcy, Białarusy i Polaki — wszystkie to samo. Pan Bóg taki sam.*

[To skąd wobec tego te różnice?]

— *Jaka tam różnica, to nie żadna różnica.* [...]

[Myśli pani, że lepiej by było, gdyby była jedna wiara? Gdyby wszyscy chodzili do kościoła? Albo do cerkwi?]

— *A bez różnicy, chaj ido, gdzie chco. Co tam. Aby gdzie. Aby gdzie, aby chodzili.* [...] *Aby chodzili, jaka to różnica?* B98Nacz.WN/DorKo

W tym świetle staje się bardziej zrozumiały wyjątek od reguły *trzymaj się swego pacierza*, ściśle związanej z normą ogólniejszą, stanowiącą, że każdy powinien trzymać się swojej wiary[7]. Wyjątek ten, to powszechnie akceptowana zasada, że w sytuacji ślubu z osobą innego wyznania lub innego języka modlitwy jedno z małżonków nie tylko może, ale wręcz powinno zmienić swój pacierz na pacierz grupy, do której wchodzi. Zmienia tym samym swoją nacyjną tożsamość. Ale ta zmiana — wpisana w system inicjacji do grupy „swoich" i podporządkowana grupowym wartościom — nie budzi ani zdziwienia, ani potępienia. Przeciwnie — wydaje się logiczna i konieczna. Człowiek, wchodząc przez małżeństwo do nowej dla siebie grupy „swoich", nie przestaje przestrzegać reguły *trzymaj się swego pacierza* — tyle, że jest to już pacierz innych, nowych „swoich". Nowy pacierz, który Pan Bóg rozumie tak samo jak stary. Bo *Bóg jeden. Prawosławne to wszystko to samo, tylko że jenzyk, a prawosławne to wszystko to samo, wszystko to samo, to samo, i pacierze te same i wszystko to samo, tylko, że już na jenzyku innym* B97Czesz.HG/OLin.

A więc, wyuczywszy się polskiego pacierza, Ruski staje się Polakiem:

— *Ruskie na polską [wiarę] przechodzą. Żenią się. Ot, tu dziewczyna jest polska, a chłopak jest biełaruski. To ona mówi: „Jeżeli pójdziesz do kościoła, to ja za ciebie pójdę, a jeżeli nie, to nie". Ot, i tak o. To on, jeżeli lubi jej i uważa, to pójdzie, o, na jej stronę i idzie do kościoła. Jest i takie, że idą polskie na ruskie.*

[A ksiądz co na to? Zgadza się?]

— *Zgadza, jeżeli on umie pacierze. Wyuczy pacierze i wszystko, no to się zgadza, a czemu, jaka różnica?* B97Mac.WR/DorKo

*Ksiądz joj kniżeczku dał i ana wsie pacierze umieje polskije. Nu, u spowiedzi to ana była u cerkwi. I ana priznałasia księdzu, szto: „Ja u cerkwi była". On każe: „Wszystko jedna wiara. Eta nic, każe, tolka modlitwa skaży". Tak i ana skazała Ojcze Nasz, Zdrowa Maryja, Wierzę w Boga. Nu, wot i ana wsio raskazała, on każe: „Dobrze".* B93Biesz.LS/Dąbek

A przy wyjściu za mąż z wioski litewskiej do polskiej litewski pacierz i litewska tożsamość zastępowane są polskimi:

[Mama umiała się modlić po polsku?]

— *Po polsku umiała modlić.*

[I po litewsku pewnie też?]

— *I po litewsku.* [...] *Pacierzy mama umiała po litewsku, ale nie mówiła nigdy.*

[A czemu nie mówiła?]

— *A ja nie wiem. Już jak ożenili się z ojcem, już były dzieci,* [to] *po polsku i wszystkie Polaki byli.* B98Biel.SJW/DorKo

*Ja po litewsku uczyła się do spowiedzi, bo tam Litwa.* [...] *A już ja, jak przyszła za mąż tutaj, tutaj już tego, Poliaki byli wszystkie, to ja po polsku, i ja już teraz i po litewsku*

[7] Funkcjonowaniem tej normy i innych z nią związanych na terenie objętym naszymi badaniami zajmuje się D. Życzyńska-Ciołek w tekście *Pomieszany świat* (1996a).

*już nie modlem się, ja po polsku modlem się. Ja przyłożyła sia tutaj w rodzinie i w kościeli i po polsku pacierzy mówię.* B98Nacz.MC/DorKo

Pacierz jest obecny przy każdej z trzech kolejnych inicjacji do grupy „swoich". Więcej — wydaje się tej inicjacji warunkiem. Przy chrzcie mówią go chrzestni. Przy pierwszej spowiedzi i ślubie — ten, kto podlega inicjacji. Kto zna pacierz — „zdaje egzamin" do grupy, staje się jej pełnoprawnym członkiem. Najpoważniejszy, trzeci, dorosły już egzamin człowiek zdaje przed ślubem:

*U nas, kiedy ksiądz... On wymaga, i wszystko żeby wiedział człowiek, i katechizmy, i tego... i pacierzy, i przez Pana Jezusa i przez Boga i przez Matka Boska i przez wszystko... I tak żeby wszystko umiał.* B97Mej.HK/MOrg

Egzamin jest poważny. Można go nie zdać:

*A to ślub dawali, na przykład: tam prawosławna panna czy kawaler, na przykład, będzie Polak — on będzie w spowiedzi, a ona nie będzie mówić pacierzy, nic — i ślubu nie da. Tylko tak: jemu da ślub, a ona tak, jak świadek. Jednostronny liczy się. Jak pacierza nie umie, to jakżeż da ślub?* B93Pap.AJW/Engel

Jak pacierza nie umie, to... jakby chciał dostać się do grupy „swoich" bez paszportu.

## Uwagi końcowe

Na zakończenie dwie niezbędne uwagi.

Po pierwsze, sposób, w jaki omówiłam cechy pacierza i jego społeczne funkcje jest próbą odtworzenia sytuacji modelowej (poziomu normy czy wzorca) w badanej kulturze — dlatego pewne uogólnienia i uproszczenia wydają się tu nieuchronne. Nie znaczy to jednak, że analiza większej ilości materiału mogłaby wprowadzić do przedstawionego obrazu zasadnicze zmiany. Wydaje się, że zmiany takie mogą się pojawić dopiero wskutek przeobrażeń w świadomości młodego i najmłodszego pokolenia.

I, po drugie, społeczne funkcje pacierza, które tu omówiłam, nie wyczerpują repertuaru jego funkcji pozasakralnych. Osobnym zagadnieniem jest miejsce pacierza w ludowym magicznym mówieniu: na badanym pograniczu stykamy się między innymi z takimi zjawiskami, jak liczenie pacierzy na sztuki, wymienianie ich z Panem Bogiem na dolę, czy traktowanie jak ekwiwalent pożywienia, darowanego duszom zmarłych w zamian za sprzyjanie żywym. Można też — analizując centralny dla pobożności białoruskich wiosek fenomen książeczki do nabożeństwa — mówić o magicznych funkcjach

pacierza pisanego, czy szerzej — zapisu modlitwy[8]. I wreszcie — tematem odrębnym, aczkolwiek ściśle związanym z magicznym mówieniem — jest „pacierz-zamowa", czyli rytuał zamawiania chorób, powszechnie funkcjonujący na badanym pograniczu i równie powszechnie nazywany *pacierzem* lub *modlitwą*.

## Rozmówcy

B93Biesz.LS/Dąbek — kobieta, lat ok. 75, prawosławna, Bieszanki, par. lebiodzka, rej. lidzki; rozm. K. Dąbek, 1993;

B93Czesz.TK/Ciołek — kobieta, lat 59, katoliczka, Czeszejki, par. wawiórska, rej. lidzki; rozm. D. Życzyńska-Ciołek, 1993;

B93Fel.JU/Dąbek — kobieta, lat 77, prawosławna, Feliksowo, par. lebiodzka, rej. lidzki; rozm. K. Dąbek, 1993;

B93Pap.AJW/Engel — kobieta i mężczyzna, lat ok. 70, katolicy, Papiernia, par. wawiórska, rej. lidzki; rozm. A. Engelking, 1993;

B93Pap.MS/Engel — kobieta, lat 71, katoliczka, Papiernia, par. wawiórska, rej. lidzki; rozm. A. Engelking, 1993;

B93Piel.AAK/Straczuk — kobiety, lat ok. 60 i ok. 35, katoliczki, Pielasa, par. pielaska, rej. woronowski; rozm. J. Straczuk, 1993;

B93Sur.SS/Ciołek — kobieta, lat 70, katoliczka, Surkonty, par. pielaska, rej. woronowski; rozm. D. Życzyńska-Ciołek, 1993;

B94Pielun.FK/Straczuk — mężczyzna, lat 70, katolik, Pieluńce, par. pielaska, rej. woronowski; rozm. J. Straczuk, 1994;

B94Pow.JL/Straczuk — kobieta, lat ok. 60, katoliczka, Powłoka, par. pielaska, rej. woronowski; rozm. J. Straczuk, 1994;

B94Radz.AR/KDoł — kobieta, lat 82, prawosławna, Radziwoniszki, par. lebiodzka, rej. lidzki; rozm. K. Dołęgowska, 1994;

B94Sur.WS/Straczuk — kobieta, lat 78, katoliczka, Surkonty, par. pielaska, rej. woronowski; rozm. J. Straczuk, 1994;

B97Bilt.LB/DorKo — kobieta, lat 67, katoliczka, Biltowce, par. skrzybowska, rej. lidzki; rozm. D. Kołakowska, 1997;

B97Czesz.HG/OLin — kobieta, lat 63, katoliczka, Czeszejki, par. wawiórska, rej. lidzki; rozm. O. Linkiewicz, 1997;

B97Fel.MS/Just — kobieta, lat 67, katoliczka, Feliksowo, par. skrzybowska, rej. lidzki; rozm. M. Just, 1997;

B97Mac.BR/DorKo — kobieta, lat 74, katoliczka, Maciasy, par. wawiórska, rej. lidzki; rozm. D. Kołakowska, 1997;

B97Mac.WR/DorKo — kobieta, lat 66, katoliczka, Maciasy, par. wawiórska, rej. lidzki; rozm. D. Kołakowska, 1997;

B97Mej.HK/DorKo — kobieta, lat 65, katoliczka, Mejry, par. wawiórska, rej. lidzki; rozm. D. Kołakowska, 1997;

B97Mej.HK/MOrg — kobieta, lat ok. 60, katoliczka, Mejry, par. wawiórska, rej. lidzki; rozm. M. Orgelbrand, 1997;

---

[8] D. Kołakowska, traktując książeczkowy zapis modlitw jako ich magiczną legitymizację, nazwała katolicyzm wsi białoruskiej „religią książeczki" (Kołakowska, 1999).

B97Roub.MN/MarRo — kobieta, lat ok. 60, katoliczka, Rouby, par. skrzybowska, rej. lidzki; rozm. M. Roszczyk, 1997;
B98Biel.KMN/DorKo — kobieta i mężczyzna, lat ok. 65 i 67, katolicy, Bieluńce, par. nacka, rej. woronowski; rozm. D. Kołakowska, 1998;
B98Biel.SJW/DorKo — kobieta, lat 68, katoliczka, Bieluńce, par. nacka, rej. woronowski; rozm. D. Kołakowska, 1998;
B98Mick.AK/KDoł — kobieta, lat 68, katoliczka, Mickańcy, par. nacka, rej. woronowski; rozm. K. Dołęgowska, 1998;
B98Nacz.AC/DorKo — kobieta, lat 75, katoliczka, Nacza, par. nacka, rej. woronowski; rozm. D. Kołakowska, 1998;
B98Nacz.JK/Łebko — mężczyzna, lat 72, katolik, Nacza, par. nacka, rej. woronowski; rozm. K. Łebkowska, 1998;
B98Nacz.MC/DorKo — kobieta, lat ok. 80, katoliczka, Nacza, par. nacka, rej. woronowski; rozm. D. Kołakowska, 1998;
B98Nacz.SA/DorKo — kobieta, lat 57, katoliczka, Nacza, par. nacka, rej. woronowski; rozm. D. Kołakowska, 1998;
B98Nacz.WN/DorKo — kobieta, lat ok. 65, katoliczka, Nacza, par. nacka, rej. woronowski; rozm. D. Kołakowska, 1998;
B98Soł.KN/DorKo — kobieta, lat 57, katoliczka, Sołopieciszki, par. nacka, rej. woronowski; rozm. D. Kołakowska, 1998;
B98Soł.MK/DorKo — kobieta, lat 89, katoliczka, Sołopieciszki, par. nacka, rej. woronowski; rozm. D. Kołakowska, 1998;
B98Soł.MS/MarRo — kobieta, lat 70, katoliczka, Sołopieciszki, par. nacka, rej. woronowski; rozm. M. Roszczyk, 1998;
B98Szaw.JS/DorKo — kobieta, lat 77, katoliczka, Szawry, par. nacka, rej. woronowski; rozm. D. Kołakowska, 1998;
B98Szaw.MM/DorKo — kobieta, lat 66, katoliczka, Szawry, par. nacka, rej. woronowski; rozm. D. Kołakowska, 1998.

## Literatura

Engelking Anna, 1995, *„Jak katolik to Polak". Co to znaczy? Wstępne wnioski z badań terenowych na Białorusi*, [w:] *Wschodnie pogranicze w perspektywie socjologicznej*, Białystok, s. 138–146.

Engelking Anna, 1996a, *Każda nacja swoju wieru ma*, „Konteksty", nr 3/4, s. 177–183.

Engelking Anna, 1996b, *Nacje, to znaczy grupy religijne. O wynikach etnograficznych badań terenowych na Grodzieńszczyźnie*, „Kultura i Społeczeństwo", nr 1, s. 109–134.

Engelking Anna, 1999, *„Kołchoz musi być", czyli przyczynek do portretu Polaka — kołchoźnika. Uwagi etnografa na podstawie badań we wsiach Grodzieńszczyzny*, „Pogranicze. Studia społeczne", t. VIII, *Polacy na pograniczach w perspektywie porównawczej*, Białystok, s. 199–211.

Kolasa Katarzyna, 1996, *Polak na Grodzieńszczyźnie — kto to taki?*, „Konteksty", nr 3/4, s. 183–187.

Kołakowska Dorota, 1999, *Niechaj rozbiera się Pan Bóg sam, czyli o języku sacrum na Grodzieńszczyźnie*, maszynopis w archiwum Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.

Obrębski Jan, 1936, *Dzisiejsi ludzie Polesia*, „Przegląd Socjologiczny", t. 4, nr 3–4, s. 414–446.

Smolicz Jerzy, 1987, *Wartości rdzenne a tożsamość kulturowa*, „Kultura i Społeczeństwo", nr 1.

Smułkowa Elżbieta, 1999, *O wieloznaczności pojęcia „Polak", „polski" na Białorusi*, „Pogranicze. Studia społeczne", t. VIII, *Polacy na pograniczach w perspektywie porównawczej*, Białystok, s. 185–198.

Straczuk J., 1999, *Język a tożsamość człowieka w warunkach społecznej wielojęzyczności. Pogranicze polsko-litewsko-białoruskie*, Warszawa.

Turska Halina, 1982, *O powstaniu polskich obszarów językowych na Wileńszczyźnie*, [w:] *Studia nad polszczyzną kresową*, t. 1, Wrocław, s. 19–121.

Życzyńska-Ciołek Danuta, 1996a, *Pomieszany świat*, „Konteksty", nr 3/4, s. 203–207.

Życzyńska-Ciołek Danuta, 1996b, *Naród, język i państwo w wypowiedziach mieszkańców wsi pod Lidą na Białorusi*, „Etnografia Polska", nr 40, z. 1–2, s. 137–153.

## NON-SACRAL FUNCTIONS OF THE DAILY PRAYERS. ETNOGRAPHIC OBSERVATIONS IN THE CATHOLIC-ORTHODOX BORDERLAND OF THE GRODNO REGION

Some of non-sacral functions of the daily prayers are their social functions. The knowledge of the prayers is a necessary condition for two types of initiation: one's first confession and the church wedding ceremony. It is necessary to know the prayers to be admitted to a religious category of one's familiars: 'he who knows our prayers, belongs to us'. The principle of 'sticking to one's prayers', i.e. to faith, is a condition for maintaing order in a multilingual and multireligious borderland world. This status quo is also accepted by the majority in mixed marriages.

A change in the linguistic form of the prayers means inclusion in a different group. By marrying and entering a new group of one's familiars, one does not cease to follow the rule of 'sticking to one's prayers'; the prayers, however, are those of the 'new familiars'.

Etnolingwistyka 13 Lublin 2001

Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska
(Lublin)

# IDEA DZIAŁAJĄCEGO SŁOWA W TEKSTACH POLSKICH ZAMÓWIEŃ

Człowiek współczesny, uformowany w kręgu pisma i druku nie myśli o słowach w kategoriach zdarzeń. Słowa przypominają mu raczej rzeczy, które nie są działaniem, są czymś martwym. Inaczej jest w tradycyjnej kulturze ustnej, w której słowo ma zdolność dokonywania zmian w świecie, jest słowem działającym, słowem sprawczym. Taki status ma słowo w zamówieniu. W tekście magicznym jest ono nie tyle odpowiednikiem myśli, co sposobem działania, zdarzeniem.

*Słowa są dźwiękami. Można je przywołać — „przypomnieć" (recall). Nie można ich jednak nigdzie „szukać". Nie mają siedliska (focus), ani śladu* [...] *Są zdarzeniami* (Ong 1992, 55).

Przedmiotem lingwistycznych badań zamówień był dotychczas przede wszystkim tekst słowny, sposób jego organizacji, jego warstwa fonetyczna, gramatyczna, stylistyczna, a także kompozycyjna i treściowa, jego intencjonalność, itp. Z punktu widzenia lingwistyki kulturowej (etnolingwistyki), istotny jest opis tekstu jako przejawu mentalności pewnej społeczności, ukrytej w nim perspektywy oglądu świata oraz swoistej konceptualizacji rzeczywistości. Przy obu podejściach do przedmiotu badań istotne pytanie dotyczy funkcji tekstu językowego i jego stosunku do działań pozasłownych.

## Zamówienie — tekst słowny i magiczne czynności

W *Słowniku folkloru polskiego* Juliana Krzyżanowskiego *zamówienie* jest definiowane jako „zaklęcie, zażegnanie, formuła słowna o charakterze magicznym, obliczona na wywołanie doraźnego skutku, zapobieżenie zjawisku niepożądanemu lub wystąpienie pożądanego. [...] występuje albo samodzielnie, ograniczone do formuły słownej, mającej wywołać pożądany skutek na odległość, albo towarzyszy takim czy innym postępkom, praktykom magicznym." (SFP, 459). W *Mifach narodow mira* Władimir Toporow *zamówienia* określa jako „specjalne teksty o charakterze formulicznym, którym przypisuje się magiczną siłę, zdolną wywołać pożądany stan" (Toporov 1987, 450). W słowniku *Slavjanskie drevnosti* zamówienia są traktowane jako „małe teksty folkloru, służące jako środek magiczny uzyskaniu czegoś pożądanego w leczniczych, ochraniających, płodnościowych i innych rytuałach" (Tolstaja 1999b, 239). W *Slavjanskoj mifologii* zwraca się uwagę na to, że są to zarówno teksty folkloru o charakterze magicznym, jak i obrzędy ich wykonania (Toporkov 1995, 185). Szeroką kulturową definicję zamówień jako obrzędu podał Nikita Tołstoj — „obrzędu okazjonalnego, wypełnianego w zależności od sytuacji", a zatem nie tylko jako tekstu folkloru, lecz „określonej akcji, określonej postaci działającej, z określonymi przedmiotami" (Tolstoj 1995, 447; Tolstoj 1981).

W definicjach J. Krzyżanowskiego, W. Toporowa i S. M. Tołstojowej za podstawową cechę rodzajową uznaje się słowny (werbalny) charakter tego gatunku, choć badacze podkreślają równocześnie fakt, że tekst werbalny towarzyszy specjalnym praktykom. W definicji A. L. Toporkowa zamówieniom przypisano dwie cechy rodzajowe: formuły słownej i obrzędu, a w definicji N. I. Tołstoja, wyraźnie utożsamia się je z obrzędem. Te trzy różne naukowe konceptualizacje interesującego nas zjawiska otwierają pole dla poszukiwań odpowiedzi na temat istoty relacji łączącej słowo i działanie.

W jednym i drugim przypadku tekst słowny zamówienia jest częścią większej „polimorficznej całości" (Ługowska 1990, 179), na którą obok słów składają się też czynności, przedmioty, czas i miejsce, co pozwala traktować zamówienie jako szeroko pojęty tekst kultury.

N. F. Poznański, przedstawiając historię rozwoju magicznych formuł, opisywał ją jako proces mający trzy etapy: I. magia bez słowa, oparta na samym działaniu, II. pojawienie się słowa, które objaśnia magiczną akcję, III. paralelizm słowa i obrzędowej akcji, przy czym — jak podkreślał badacz magiczna siła zasadza się w czynnościach: jedynie wskutek długiego funkcjonowania obrzędowe czynności „przekazały słowu opinię środka magicznego" (Poznanskij 1995/1917, 146–147; Anikin 1987, 97).

W podobnym duchu zamówienia traktował P. G. Bogatyriew, który wyodrębnił w zamówieniu tzw. „akcję magiczną" — AM (w terminologii Bogatyriewa „magičeskoe dejstvie") i „formułę słowną" — FS („slovestnaja formula").[1] Tatiana Cywian przyjmuje to rozróżnienie za podstawowe dla zamówień i traktuje „akcję magiczną" jako tekst kulturowy, zaś „formułę słowną" jako element tego całościowego tekstu kulturowego, zawierającego części werbalne i niewerbalne (Cyv'jan 1993, 111). Analizując teksty magiczne, autorka wskazuje na obecność ich trzech typów strukturalnych, które zapisuje odpowiednimi symbolami: a) AM; b) AM+SF[2]; c) SF.

Pierwszy typ zamówień w ujęciu T. Cywian — jest realizacją czynności magicznych (MA). Odbywają się one bez słów, a cała moc sprawcza zawiera się w czynnościach zamawiającego. Na przykład w leczeniu *róży*:

(1) „Święconą kredą opisuje się chore miejsce, lub otacza obrączką złotą." K 15 Poz 157.

Dla drugiego typu charakterystyczna jest obecność akcji magicznej i formuły słownej. Przykładem polskiego zamówienia, które odpowiada temu typowi jest np. zamówienie *bolaka*, zapisane w Kieleckiem:

(2) „Bierze się z pieca węgli (pęcyny), następnie nad chorym mówi się:

*Prosę Pána Jezusa i syćkich świętych,*
*Aby ten bolák tak się osedł po ciele,*
*jak świętá wanieliją po kościele.*

Po odmówieniu przytoczonego wiersza węgle rozrzucają się po kątkach domu." ZWAK 1879/58

Typ trzeci to jedynie wypowiadanie tekstu słownego — jak np. przy zamawianiu *bezmleczności krów* czy zamawianiu *uroków*:

(3) *Czaru-maru, czarny krzyż!*
*Czarownica musi przyjść.*
*Jak nie przyjdzie, to przyjedzie;*
*Ale musi być.* Kot Zn 258

(4) *Uroki!*
*Uroki!*
*Czyście spadły z lasa?*
*Czy z ludzi?*
*Czy z czego innego?*

[1] Takie pojmowanie zamówień bliskie jest również Walentynie Charitonowej (1988), Ju. M. Kisielewej (1998).

[2] Im silniej słowna formuła słowna związana jest z magiczną akcją, tym jest ona krótsza i prostsza (Eleonovskaja 1994, 114).

*Idźcie na góry,*
*Na lasy,*
*Na korzenie,*
*Gdzie nie postoi*
*Żadne boskie stworzenie!* Kot Zn 199

W tym miejscu pojawia się problem kluczowy: czy mówienie, jakie ma miejsce w przypadku trzeciego typu zamówień jest tylko aktem słownym, czy też równocześnie czymś więcej, tzn. działaniem sprawczym? Jeśli jest działaniem sprawczym, to w jaki sposób, tj. na jakiej zasadzie dokonało się przejęcie przez słowo funkcji działania — czy może raczej zachowanie w słowach — ustnych, niepisanych — funkcji działań somatycznych w sensie, jaki proponował dla mowy Marcel Jousse (Jousse 1974, Abramowicz 1979).

## Intencje kodów kulturowych w zamówieniu

Intencją zamówienia jako szeroko pojętego tekstu kultury, łączącego w sobie działania słowne i/lub niesłowne, jest najogólniej mówiąc 'likwidowanie' choroby. W formułach słownych owo likwidowanie ujawnia się w aktach bezpośrednich wyrażających takie typy intencjonalności jak rozkaz, prośba, czy też w aktach pośrednich, jak przestraszenie, obłaskawianie, schlebianie itp. W czynnościach intencją jest fizyczne zadziałanie na chorobę. Do ustalenia pozostaje więc, na ile intencje tekstu słownego są zbieżne i/lub rozbieżne z intencjami wyrażonymi w czynnościach.

Najmniej typowa w polskich zamówieniach sytuacja to taka, w której słowa i czynności są od siebie wzajemnie niezależne, mają autonomiczne intencje, choć współwystępują obok w tym samym akcie zamawiania, jak np. przy leczeniu *róży*:

(5) „Znachorka [...] robiła ze lnu najprzedniejszego gatunku o cieniutkich włóknach, a więc bardzo lekkiego i łatwopalnego, dziewięć gałek (kłębuszków). Konieczna też była czerwona szmatka, którą „likarka" zawsze z sobą nosiła. Przystępując do spalania i odmawiania, najpierw się żegnała, potem żegnała chore miejsce i odmawiała *Ojcze nasz, Zdrowaś, Mario* i *Wierzę*. Wreszcie:

*Różo!*
*Rozalio!*
*Badźże litościwa dla Boskiej miłości,*
*Zdejm ze Stanisławy kości.*

I znowu trzy razy *Zdrowaś, Mario*. Teraz brała do kupki po jednej gałce lnu i okrążała nią chore miejsce; ale w stronę odwrotną niż bieg słońca. Za każdym okrążeniem spluwała na bok. Po splunięciu kładła poszczególne gałki na czerwonej szmatce. Gdy już wszystkie tam się znalazły, brała szmatkę razem z gałkami i trzymała nad chorym miejscem. Wówczas podchodził ktoś trzeci i podpalał kłębuszki. Płomień buchał i wylatywał w górę.

«Likarka» pustą już, a tylko trochę ciepłą szmatkę szybko kładła na chorym miejscu i chwilę trzymała." Kot Zn 187

Zdecydowanie częściej przez formułę słowną czynności zamawiającego są nazywane i interpretowane, a intencja czynności przedłużana jest na formuły słowne. Jest to objaśniająco-opisująca funkcja słowa w zamówieniu (Cyv'jan 1993, 120). Jak się wydaje, sytuacja taka ma miejsce w zamówieniach, w których czynności przeważają nad tekstem słownym. Na przykład w pozbywaniu się *febry*:

(6) „Chory wierci dziurę w lipie i chucha w nią mówiąc: *idź febro!* — Potem zabija tę dziurę kołkiem i pewny jest że febrę zabił. Prócz tego, w pierwszy piątek (we febrze), pości ściśle, a czasami suszy." K 15 Poz 157

Podobnie też przy zamawianiu robaków u bydła:

(7) „Po zachodzie słońca należy udać się na pole zarosłe ostem, zgiąć łodygę do ziemi, główkę tej rośliny, czyli wierzchołek przycisnąć kamieniem i mówić: *Mój panie oście, Niechaj wyjdą z tej trzody goście.* Po wymówieniu tych słów wracając do domu z powrotem nie należy oglądać się, ani też do nikogo przemawiać." ZWAK 1879/57

Równie często, jak w poprzednim wypadku, słowa i czynności w zamówieniu mają te same intencje — zgodnie z przekonaniem, że skutek zamawiania jest tym pewniejszy, im silniej zostały wzmocnione działania. Przykładem może być zamówienie *róży*, w którym słowa i czynności nie układają się równolegle. Czynności poprzedzają tekst słowny, ale ich intencje są podobne:

(8) „Na twarzy osoby dotkniętej różą kładziono sukno, najlepiej czerwone. Na nie gałki z lnu w liczbie 6–9. Zamawiająca zapalała owe gałki. Równocześnie drugą ręką wykonywała energiczne ruchy od dołu ku górze. Powstały dzięki temu prąd powietrza porywał płonący len do góry. Przy tych zabiegach mówiła:

*Oj, różyczko, różyczko!*
*Piękne imię masz.*
*I cóż ci się stało,*
*Żeś tak czczona i mianowana,*
*Swoje złości rozkorzeniła.*
*Czy to z tego dobrego,*
*Czy ze złego?*
*Wychodź!*
*Wychodź!*
*Wychodź!*
*Idź na góry,*
*Na lasy!*
*Gdzie słoneczko nie doświeci,*
*Ptaszek nie doleci.*
*Zgiń!*
*Przepadnij na wieczne niewczasy!* Kot Zn 200

Czynności to fizyczne działania zamawiającego — spalanie gałek lnu, równoznaczne ze spalaniem choroby, tj. jej wyprowadzeniem z wnętrza chorego wraz z przemieszczeniem od dołu ku górze. W cytowanej wyżej formule zawarta jest intencja działania słowami: schlebianie chorobie, a następnie rozkaz opuszczenia ciała chorego. Wspólna dla czynności i słów jest intencja osiągnięcia skutku działania, jakim jest likwidowanie choroby.

Bardziej wyraziste zrównanie intencji czynności i słów ma miejsce w „odwracaniu" i „przykrywaniu pożaru:

(9) „Brano wówczas do jednej ręki sól święconą w dzień św. Agaty, do drugiej część kobiecego stroju, w którym brało się ślub. Rzucało się po odrobinie soli w ogień z czterech stron, a następnie ową ślubną rzeczą, np. chustką czy zapaską, machało w kierunku wolnego, nie zabudowanego miejsca. Mówiło się przy tym:

*W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego —*
*Zygmuncie!*
*Żegnam cię krzyżem świętym,*
*Przykrywam cię.*
*Idź w przestrzeń!*
*Idź w przestrzeń!*

Jeśli nie było przestrzeni, machało się ku górze i wołało: «Idź do góry! Idź do góry!»" Kot Zn 188

Zbieżne intencje formuł i czynności ujawniają się także i wtedy, kiedy działania słowne i niesłowne odbywają się na zasadzie jednoczesności lub jednoczesności z małym przesunięciem i gdy każdej niemal czynności odpowiada pewien odcinek formuły. Na przykład w zamówieniu *uroków*:

(10) „*Święta Otylija, trzy córki miała: Jedna prządła* [tu zażegnywaczka zwija swój fartuch i jeden fałd], *Druga motała* [tu zwija drugi fałd], *A trzecia urok* [zwija trzeci fałd] *świętym odczyniała.* Po wymówieniu ostatnich wyrazów rozwija niespodzianie z szelestem fałdy." Bieg Lecz 243

Zespolenie słowa i czynności (jak ma to miejsce w ostatnim przykładzie) może świadczyć o tym, że na poziomie syntagmatycznym, dla nosiciela (zamawiającego i chorego) i słowo, i czynności mają to samo funkcjonalne znaczenie (Cyv'jan 1993, 114). Intencje magicznych działań słownych i niesłownych odpowiadają typom intencji rytualnych, wyróżnionych przez Annę Engelking: 1. ktoś chce, żeby coś się stało (działania stwarzające); 2. chce, żeby się nie stało (działania ochraniające); 3. chce, żeby coś się „odstało"(działania odczyniające) (Engelking 1991, 84). Inaczej mówiąc, zamawiający rytualnie działa tak, by: 1. było to, czego nie ma; 2. nie było tego, czego nie ma; 3. nie było tego, co jest (Tolstaja 1994, 97). U podstawy tych szczegółowych intencji magicznych zachowań leży intencja nadrzędna, przysługująca każdemu rytuałowi, którą jest „ochrona życiowego porządku

w całości" (Tolstaja 1994, 96). Jest to zresztą podstawowa aksjologiczna orientacja całej kultury ludowej, którą W. Thomas i F. Znaniecki określili jako ochrona życia i solidarność z życiem (Thomas, Znaniecki 1976). Ową ochronę życia mogły zapewnić wszelkie działania magiczne, zabezpieczające i wspomagające życie, zgodnie z wiarą, że podobne powoduje podobne i że skutek podobny jest do przyczyny oraz że rzeczy, które pozostawały ze sobą w styczności, nadal na siebie oddziałują, nawet wtedy, kiedy fizyczny kontakt przestał istnieć (Frazer 1962, 37).[3] Myślenie w kategoriach podobieństwa i styczności, które było podstawą pierwszego etapu kształtowania się zamówień (tzw. „magii bez słów"), znalazło swoje miejsce w etapach kolejnych, kiedy to słowa objaśniają czynności lub względem czynności są równoległe, a także w samych formułach słownych. W płaszczyźnie treściowej i strukturalnej tekstów zamówień ujawnia się podstawowy rys kultury ludowej, tzn. „oparcie skutecznego, sensownego działania na uznanym wzorcu, który jest uobecniany przez naśladownictwo i reprodukcje." (Bartmiński 1990, 199). Zamawiający powtarza gotowy kulturowy wzór językowy jak i ogólniej — zachowaniowy. Jego akt jest nieustannym powtarzaniem słów i czynności zapoczątkowanych przez kogoś innego, kogoś, kto nie był człowiekiem. W słownym (i czynnościowym) działaniu „reaktualizuje się czas mitycznych początków, zarówno początek świata, jak początek choroby i jej leczenia" (Eliade 1993, 101).

W realizowanym akcie zamówienia choroby formuła słowna ma funkcję specjalną: konstytuuje właściwy akt sprawczy i moment dokonania zmiany w rzeczywistości, słowa wypowiadane same są już bowiem działaniem. Jak pisał Bronisław Malinowski, „słowa mają największe pragmatyczne znaczenie, gdy wypowiadane są faktycznie w ramach sytuacji, do której należą, i w taki sposób, że dzięki nim osiąga się bezpośredni efekt praktyczny, ponieważ w takich właśnie sytuacjach słowa nabierają swoich znaczeń." (Malinowski 1987, 99).[4]

Zamówienie jako gatunek folkloru i jednocześnie przejaw kultury ludowej odzwierciedla ideę „działającego słowa", słowa zdolnego podporządkować sobie materialny świat rzeczy i „wcielić wypowiedziane w realność". Nie

[3] Przeobrażenie rzeczywistości w zamówieniach — jak pisze T. A. Nestik — dokonuje się nie według porządku przyczynowo-skutkowego, gdzie jedno w sposób obowiązkowy pociąga drugie, lecz według zasady jednoczesności. „Rzeczy i zdarzenia związują się tutaj nie według przyczynowej zależności jedno od drugiego, lecz według ich okazania się świadomości" (Nestik 1998, 77).

[4] Takie stanowisko podziela także Wojciech Burszta: „Nazwy nie tylko symbolizują, ale są jakby «przed» rzeczywistością w tym sensie, iż dopiero gdy element nowej rzeczywistości zostaje nazwany (wywołany), wówczas jest to rzeczywistość «uobecniona»; nazywając możemy dokonać realnej zmiany świata zewnętrznego" (Burszta 1991, 97).

każde jednak słowo ma ową zdolność, przede wszystkim słowo zorganizowane w specjalny sposób (Kiseleva 1998, 32). Takim słowem jest właśnie słowo zamówieniowe, które w przekonaniu wypowiadającego ma zdolność dokonywania zmian w świecie. Jego intencje — zapobieganie chorobie, unieszkodliwianie lub odsyłanie od chorego — wpisane są w formy nazw gatunkowych: *zamówienie, zażegnanie, zaklinanie, zaleczanie, zarzekanie, odmówienie, odsyłanie, odczynianie, wyganianie, wysyłanie*, które ogólnie znaczą tyle co 'likwidowanie choroby'. Rzeczowniki odczasownikowe z przedrostkiem *za-* wyrażają działanie z intencją dokonania zamknięcia; z przedrostkiem *od-* i *wy-* — działania z intencją dokonania przerwania stanu rzeczy, który zaistniał oraz odesłania choroby od subiektu usytuowanego w pewnej przestrzeni (przedrostek *od-*) lub z wnętrza tego subiektu (przedrostek *wy-*).

Najwyraziściej sprawczy aspekt zamówień realizowany jest przez konstrukcje performatywne, które na mocy wiary, że słowo ma moc kreowania nowej rzeczywistości, łączą w jedno mówienie i działanie (Pisarkowa 1998, 161). Z jednej strony są to czasowniki użyte w 1 os., oznaczające działania m o w y: *zamawiam* Wisła 1890/195, *zamawiom, zarzykom* Kot Zn 246, *wymawiam* Bieg Lecz 109, z drugiej strony — czasowniki nazywające c z y n n o ś c i: wypędzanie choroby (*wyganiam cię* Kot Zn 238–239; *zamawiam cię i wyganiam cię* Kot Zn 238–239), leczenie (*zalicom, zalicom* Kot Zn 329; *zamawiom, zalicom* Kot Zn 336–337), żegnanie (*żegnam* Bieg Lecz 57), zażegnywanie (*zażegnuję* Przyw Zab 30). Jedne i drugie mają znaczenie 'zadziałania na chorobę' w celu przerwania jej działania, unieszkodliwienia, oddalenia od chorego (tj. odesłania lub odpędzenia):

(11) *A ja cię z a m a w i a m puchowym pióreckiem, makowym ziareckiem, abyś posła tam, skądeś wysła, Boską mocą, Najświętsej Panny dopomocą, Aniołami Bozymi i wszyćkimi Świętymi.* Wisła 1890/195.

(12) *Z a m o w i o m!...*
*Z a r z y k o m!*
*Na ogień gorący...* Kot Zn 246

(13) *W y m a w i a m Was Bożą mocą,*
*Pan Boga pomocą!*
*Żmije, żmijice,*
*Padalce, padalczyce,*
*I wszelkie robaki!*
*Z rozkwituś się urodził,*
*Djabeł cię stworzył,*
*Pan Jezus w cię ducha włożył,*
*A nie dał ci żadnego jadu, ani mocy.* Bieg Lecz 109

(14) *Zamawiom,*
*Zalicom*
*I wyganiom choroby na bory,*
*Na lasy,*
*Na suche korzenie...* Kot Zn 336–337

(15) *Zalicom...*
*Zalicom za burom kocicom,*
*Za krasym kogutkiem,*
*Co siedzioł pod łóżkiem.* Kot Zn 329

(16) *Zażegnuja przez krzyż w imię Trójcy Przenajświętszej,*
*W imię pięci ran Pana Jezusowych...* Przyw Zab 30

Godne uwagi w przypadku tekstów zamówień jest zrównanie mówienia (*zamówienie*), żegnania (*zażegnywanie* — przez stawianie znaków krzyża) i czynienia (*odczynianie*). Zrównanie to widoczne jest w zrównaniu składni czasowników mówienia ze składnią czasowników działania, np.: *zamawiam* (czymś) *pióreckiem, ziareckiem* (jak *podkreślam, piszę pióreczkiem; sypię ziareczkiem*); *zamawiam, zarzykam na ogień* (jak *rzucam, stawiam* (coś)*na ogień*);*wymawiam was żmije, padalce* (jak *wyrzucam, wynoszę śmieci*).

Kierowanie do choroby aktów mowy w postaci próśb zakłada przekonanie mówiącego, że choroba jest kimś, z kim można rozmawiać, na kogo można — tak, jak na człowieka — oddziaływać słowem:

(17) *Proszę cię łuszczko, żebyś oku nie szkodziła,*
*Po źrenicy nie chodziła...* Bieg Lecz 149

(18) *Różo, różo!... Proszę cię bardzo:*
*Ustąp za przyczyną Jezusa i Maryi!* Kot Zn 258

(19) *Postrzale! Postrzale mój kochany!*
*Proszę cie, Nie rób w mojem ciele rany!* Kot Zn 287

Widzenie choroby w kategoriach istoty żywej, ujawnia się również w tych tekstach zamówień, w których obok siebie występują prośby i przeprosiny oraz prośby i specjalne strategie zachowaniowe, np. obłaskawianie poprzez jej schlebianie. Choroba jest w nich konkretyzowana jako człowiek, roślina lub światło niebieskie:

(20) *O mój bólu, o mój piękny, mój najpiękniejszy, mój najśliczniejszy, proszę cię imieniem Panny Marii, proszę cię imieniem Krystusa, Ducha świętego, Świętej Trójcy nierozdzielnej ze wszystkimi świętymi...* Mosz Kul II/2/1509;

(21) *Mój postrzale śliczny,*
*Bądź mi okoliczny!*
*Nie róbże mi rany,*
*Bądź upamiętany!*
*Nie psujże mi ciała!*
*Przepraszam cię sama.* ... Kot Zn 244–245

(22) *Macico! Macico! Prześlicno dziedzico!*
*Cegoześ się przeciwiła I promienie rozpuściła.* Kot Zn 251

(23) *Oj, różyczko, różyczko!*
*Piękne imię masz.*
*I cóż ci się stało,*
*Żeś tak czczona i mianowana,*
*Swoje złości rozkorzeniła.* Kot Zn 200

Z intencją skutecznego zadziałania na chorobę i nadzieją oddalenia, w tekstach zamówień pojawia się próba obrażenia choroby poprzez wskazywanie jej szpetoty i charakterystycznego dla zwierząt (kotów, owiec, kóz) sposobu mnożenia się:

(24) *Boleśnico! Boleśnico!*
*Ty wielka brzydnico!*
*Z cegoś się ty sprzeciwiła, Żeś się tu okociła?* Kot Zn 288

Nierzadko, chorobę próbuje się ubłagać na inne możliwe sposoby, np. przestrachem lub przestrachem połączonym z potulnością zamawiającego:

(25) *Idzie żelazne chłopisko,*
*Mo żelazne czopczysko,*
*Żelazne koszulisko...*
*Będzie wiartywoł,*
*Zaciasywoł,*
*Ludziom przestrach wyścigiwoł.* Kot Zn 329–330, podob. Kot Zn 423

(26) *Zesłał Pan Jezus świętego Franciszka,*
*Z ostrym mieczem, ażeby porąbał,*
*Posiekał, żeby się nie serzyła,*
*żeby kostecków nie łomała.*
*A ja cię zamawiam puchowym*
*Piórecklem, makowym ziareckiem,*
*Azebyś posła tam, skądeś wysła.* Wisła 1890/195

Jeśli choroba jeszcze nie zadziałała i znajduje się w drodze do chorego, często w tekście zamówienia występuje próba perswadowania jej zamierzonego działania czy rada przemieszczenia się w inne miejsce:

(27) *Nie chodź tam,*
*Bo jo tam już była,*
*Wszystkie choroby, boleści zleczyła.* Jakub Wynik 249

(27) *Oj, nie chodź tam już Różyczko,*
*Teroz jo tam pójda.*
*A ty se idź piyknie przez pola i lasy*
*przez góry, marasy.* Sim Lud 198

Największą skuteczność w wypełnianiu funkcji zamówienia i w przekonaniu zamawiającego zapewniały formuły rozkazu, wyrażone czasownikiem i wykrzyknikowym imperatywem ze znaczeniem 'odchodź, wychodź': *idź* Kot Zn 181, 186, 288, 336–337, Bieg Lecz 41, 110, 231, 243; *idź-że* Bieg Lecz 41, *idźcie* Kot Zn 182–183, 196, 199, 422, 423, *idźta* Kot Zn 290, *odyjdźcie* Wisła 1896/345; *uciekaj* Kot Zn 247, *uciekajcie* Kul Wiel 3/415, *uchodźcie* Bieg Lecz 42; *ustąp* Wisła 1890/194, Kot Zn 197, 258, *odstąpcie* Bieg Lecz 43, *wyjdź* Kul Wiel 3/416, Bieg Lecz 150, *wyleź* Wisła 1895/705, *wychodźcie* Bieg Lecz 47. Obecność rozkazów w tekstach zamówień jest świadectwem konceptualizacji choroby w kategoriach istoty żywej, która dany akt mowy może odebrać i nań zareagować:

(28) *Różo, różyco,*
*Kołtunie, kołtunico,*
*Wyleź z głowy* ... Czer Trzy 96

(29) *Z ziemi wyszedłeś*
*Idź znowu do ziemi*
*Z wiatru przyszedłeś,*
*Idź znowu do wiatru*
*Od złych ludzi przyszedłeś,*
*Idź znowu do złych.* Byt Głów 68

(30) *Idzie postrzał ze swojemi postrzelętami, spotyka się z Najśw. Maryją Panną na lipowym moście. Najśw. Panna się zapytuje: „Gdzie idziesz, postrzale?" — „Ide, Najśw. Panno, kosci łupac, Przenajśw. Krew rozlewać." — „Idźże, postrzale, na bory, na lasy, suchy dąb, suchy grab łupać, Przenajśw. Krwi nie rozlewać.* Bieg Lecz 222

Realizowane akty mowy ujawniają, że nosiciel kultury ludowej, tak chory, jak i zamawiający, pojmuje chorobę jako coś, co jest obdarzone życiem i świadomością, podobnie jak każdy inny element kosmosu. Fakt ten potwierdzają też imiona nadawane przez człowieka chorobie: *Róża, Rozalia, Bolec* oraz nazwy rodzajowe zakładające jej podobieństwo do człowieka: *zimne ludzie, białe ludki*:

(31) *Uchodźcie!*
*białe ludki z tego ochrzczonego,*
*precz z jego skóry, z jego ciała,*
*z jego skóry, z jego ciała,*
*z jego krwi, z jego żył, z jego stawów, z jego członków.* Bieg Lecz 42

Sam tekst zamówienia, który ma charakter dialogu z chorobą lub mówienia do choroby, potwierdza osobowy lub przynajmniej animistyczny charakter choroby, słowo zaś jest traktowane jako środek nawiązania kontaktu, porozumienia lub „rozbrojenia" przeciwnika. Na chorobę — tak, jak na przeciwnika — można działać właśnie słowem. Słowem można *uprosić, przeprosić, obłaskawić.* Słowem można *rozkazać, odradzić, wyperswadować, przekonać.* Słowem można *obrazić* i *grozić.*

Użycie w zamawianiu *uroków* formuł słownych w funkcji działań sprawczych ma jeszcze inne uzasadnienie. Słowo *urok* etymologicznie wiązane z *rzec* 'mówić, powiedzieć' Brüc SE 595, wskazuje na to, że w najdawniejszej tradycji powstanie choroby łączono także z mówieniem, przyjmowano możliwość zadania jej przez słowo. Znajduje to bezpośredni wyraz w tekście:

(32) *O rożo, rożo!*
*Straśnieś bolesno.*
*Z czegoś się ty obraziła?...*
*Czy z picia i g a d a n i o?* Kot Zn 258

Na chorobę powstałą przez słowo należało więc zareagować słowem, odesłać za pomocą słowa, *odrzec* — zgodnie z podstawową zasadą ludowego lecznictwa, tj. likwidowania skutków środkami, jakie wywołały dane zjawisko:

(33) *Jeden o d r z y k,*
*Trzech o d r z y k a:*
*Jezus Chrystus i Syn Boży, i Duch Święty.*
*Lepsze Boskie przemienienie*
*Niźli cyje urzecenie!* Kot Zn 337

Działanie słowem nie jest więc przypadkowe, pozostaje w kręgu tych samych czynników sprawczych.

Podsumowując dotychczasowe wywody, można stwierdzić, że człowiek współczesny, uformowany w kręgu pisma i druku nie myśli o słowach w kategoriach zdarzeń. Słowa przypominają mu raczej rzeczy, które „nie są działaniem, są czymś martwym, choć zdolnym do dynamicznego zmartwychwstania" (Ong 1977, s. 230–271). Inaczej jest w tradycyjnej kulturze ustnej, w której słowo jest słowem działającym, słowem sprawczym, słowem-zdarzeniem. Przyznawanie wypowiadanemu słowu mocy sprawczej wiąże się z kojarzeniem słowa z artykułowaniem, mówieniem, brzmieniem, używaniem siły. Taki status — „działającego słowa" — ma słowo w zamówieniu.

W tekście magicznym słowo jest nie tyle odpowiednikiem myśli, co sposobem działania, zdarzeniem (hebrajskie *dābār* znaczy równocześnie 'słowo', i 'zdarzenie'). Z tego względu, to, co N. Poznański uznał za trzeci etap w rozwoju magicznego myślenia, można z dużym prawdopodobieństwem uznać za etap pierwszy i podstawowy. Taki walor miało pierwsze słowo stwarzające świat, *słowo, które było na początku.*

## Literatura


Abramowicz Maciej, 1979, *Formuły a rola gestu w komunikacji ustnej według M. Jousa*, „Literatura Ludowa" nr 1/3, s. 43–51.

Anikin V. P., 1987, *Russkij fol'klor*, Moskva.

Bartmiński Jerzy, 1990, *Folklor — język — poetyka*, Wrocław–Warszawa–Kraków.

Burszta Wojciech, 1991, *Mowa magiczna jako przejaw synkretyzmu kultury*, [w:] *Język a kultura*, t. 4, *Funkcje języka i wypowiedzi*, pod red. J. Bartmińskiego i R. Grzegorczykowej, Wrocław, s. 93–104.

Brüc SE — Brückner Aleksander, 1989, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa.

Charitonova Valentina I., 1988, *Žanrovaja diferencjacija zagovorno-zaklinatel'noch poezzii*, [v:] *Naučnye doklady vysšej skoly. Filologičeskie nauki*, nr 4, s. 7–12.

Cyv'jan Tatiana V., 1993, *O roli slova v tekste magičeskogo dejstvija*, [v:] *Slavjanskoe i balkanskoe jazykoznanie. Struktura małych fol'klornych tekstov*, Moskva, s. 111–121.

Eliade Mircea, 1993, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa.

Eleonovska E. N., 1994, *Skazka, zagovor i kolodstvo v Rossii. Sb. Trudov*, Moskva.

Engelking Anna, 1991, *Rytuały słowne w kulturze ludowej. Próba klasyfikacji*, [w:] *Język a kultura*, t. 4, *Funkcje języka i wypowiedzi*, pod red. J. Bartmińskiego i R. Grzegorczykowej, Wrocław, s. 75–85.

Frazer James, 1962, *Złota gałąź*, przełożył H. Krzeczkowski. Przedmowę napisał J. Lutyński, Warszawa.

Jousse Marcel, 1974, *L'antropologie du geste*, Paris.

Kasjan Jerzy Mirosław, 1988, *Strategia i taktyka walki z chorobą*, [w:] *Od Kochanowskiego do Różewicza*, Warszawa.

Kiseleva Ju. M., 1998, *Smyslovye komponenty zagovora kak dejstvujuščego slova*, [v:] *Konferencija „Slovo kak dejstvie" (27–29 aprelja 1998 g. Tezisy dolkadov*, Moskva, s. 32–37.

Ługowska Jolanta, 1990, *Rola kontekstu w procesie kształtowania się kulturowych znaczeń tekstów folkloru*, [w:] *Tekst w kontekście. Zbiór studiów*, pod red. T. Dobrzyńskiej, Wrocław–Warszawa–Kraków 1990, s. 175–186.

Malinowski Bronisław, 1987, *Ogrody koralowe i ich magia. Język magii i ogrodnictwa.* Warszawa.

Nestik T. A., 1998, *Chudozestvennoe vremja v obrjadovych tekstach: zagovory i spasitel'nye molitvy*, [v:] *Konferencija „Slovo kak dejstvije". Tezisy dokladov*, Moskva, s. 73–77.

Ong Walter, 1977, *Interface of the Word*, Ithaca and London: Cornell University Press.

Ong Walter, 1981, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, Lublin.

Poznanskij N., 1917/1995, *Zagovory. Opyt issledovanija proischoždenija i razvitija zagovornych formul*, Moskva.

SFP — *Słownik folkloru polskiego* pod red. Juliana Krzyżanowskiego, Warszawa 1965.

Thomas Whiliam, Znaniecki Florian, 1976, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1, *Organizacja grupy pierwotnej*, uwagi wstępne J. Chałasiński, J. Szczepański, tłum. M. Metelska, Warszawa.

Tolstaja Svetlana Michajlovna, 1994, *K ponjatiju funkcii v jazyke kul'tury*, „Slavjanovedenije", nr 5, s. 91–97.

Tolstaja Svetlana Michajlovna, 1999a, *Iz nabludenij nad serbskimi zagovorami*, [v:] *Etno-kul'turoloski zbornik*, kn. V, Svrl'ig , s. 155–160.

Tolstaja Svetlana Michajlovna, 1999b, *Zagovory*, [v:] *Slavjanskie drevnosti. Etnolingvističeskij slovar' pod obščej redakciej Nikity Il'ača Tolstogo*, t. 2 d-k (kroski), Moskva, s. 239–244.

Tolstoj Nikita Iljic, 1981, *Verbalnyj tekst kak ključ k semantike obrjada*, [v:] *Struktura teksta*, Moskva.

Tolstoj Nikita Il'ic, 1986, *Iz nabljudenij nad polesskimi zagovorami*, [v:] *Slavjanskij i balkanskij fol'klor. Duchovnaja kul'tura Poles'ja na obščeslavjanskom fone*, Moskva, s. 134–143 (ts. Tolstoj N. I., 1995, *Iz nabljudenij nad polesskimi zagovorami*, [v:] N. I. Tolstoj, *Jazyk i narodnaja kul'tura. Očerki po slavjanskoj mifologii i etnolingvistike*, Moskva, s. 447–457.)

Toporkov A. L., 1995, *Zagovor*, [v:] *Slavjanskaja mifologia. Enciklopedičeskij slovar'*, Moskva, s. 185–186.

Toporov Vladimir N., 1987, *Zgovory i mify*, [v:] *Mify narodov mira. Enciklopedija*, t. 1, glavnyj redaktor S. A. Tokarev, Moskva, s. 450–452.

## Źródła

Bieg Lecz — Henryk Biegeleisen, *Lecznictwo ludu polskiego*, Lwów 1929.

Byt Głów — M. Bytnar-Suboczowa, *Główne elementy kultury ludowej na Śląsku, Śląsk*, „Prace i Materiały etnograficzne", t. XXIII, Wrocław 1993.

Czer Trzy — Stanisław Czernik, *Trzy zorze dziewicze. Wśród zamawiań i zaklęć*, Łódź 1968.

Jakub Wynik — Hanna Jakubowska, *Wyniki badań nad medycyną ludową w powiecie oleskim*, „Opolski Rocznik Muzealny", t. II, Kraków 1966.

K 15 Poz — Oskar Kolberg, *Dzieła Wszystkie*, t. 15, Wielkie Księstwo Poznańskie.

Kot Las — Franciszek Kotula, *Folklor słowny osobliwy Lasowiaków, Rzeszowiaków i Podgórzan*, Lublin 1969.

Kot Zn — Franciszek Kotula, *Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci*, Warszawa 1976.

Kul Wiel — *Kultura ludowa Wielkopolski*, red. Józef Burszta, Poznań, t. 1 1960, t. 2 1964, t. 3 1967.

Mosz Kul — Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, Kraków, cz.1 1929, cz. 2 z. 1 1934, z. 2 1939.

Przyw Zab — Przywara M., *Przywiarki czy przesądy i zabobony ludu polskiego na Górnym Śląsku*. Opracowali: Leokadia i Jerzy Pośpiechowie, Opole 1967.

Sim Lud — Dorota Simonides, *Ludowa wizja świata*, [w:] *Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej*, red. D. Simonides przy udziale Piotra Kowalskiego, Wrocław — Warszawa 1991.
Wisła — „Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny", Warszawa 1887–.
ZWAK — Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej wydawany staraniem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności", Kraków 1877–.

## THE IDEA OF THE ACTING WORD IN POLISH MAGIC SPELLS

Contemporary humans, conditioned by the omnipresence of writing and print, do not conceive of words in terms of events. Rather, words are seen as inanimate objects. It is different, though, in the traditional speech-based culture, in which a word, as an acting agent, can effect changes in the world. Such is the status of a word in magic spells. In texts of magic, a word is not a correlative of an idea but a way of acting, an event.

Etnolingwistyka 13 Lublin 2001

Swietłana M. Tołstaja
(Moskwa)

# MAGICZNE FUNKCJE NEGACJI W TEKSTACH SAKRALNYCH*

Konstrukcje przeczące, używane w tekstach o podwyższonej „mocy illokucyjnej" (zażegnywaniach, zamawianiach, zaklęciach, przekleństwach, formułach apotropeicznych, rytualnych dialogach itp.) stają się środkiem „oddziaływania na stan rzeczy". Poza podstawową funkcją gramatyczną i znaczeniem „nieprawda, że", negacje w tego typu tekstach zyskują trwałe konotacje kulturowe o charakterze mitologicznym. Są to: a) magiczne unicestwianie złych mocy: choroby, uroku, czarów; b) oznaczanie „tamtego świata" (jego cechami są: nie-byt, nie-zjawianie się, nie-dzianie się, nie-miejsca, nie-czas); c) ujawnianie dystansu mówiącego do autora i prawdziwego wykonawcy aktu; d) sygnowanie obecności czarnej magii.

W tekstach sakralnych negacja jest chwytem magicznym i odmianą „magii językowej". W akcjonalnym kodzie kultury odpowiadają jej czynności rytualne, symbolizujące unicestwienie lub wygnanie siły nieczystej. Jeśli negacja staje się znakiem „tamtego świata", paralelną wobec niej czynnością jest odwracanie przedmiotów.

Przedstawione w tym artykule uwagi będą dotyczyć pragmatyki negacji (1), tzn. tego, w jakich celach używa się konstrukcji przeczących w sakralnych tekstach folkloru: zażegnywaniach, zaklęciach, formułach apotropeicznych, przekleństwach itp. Ponieważ teksty te odznaczają się podwyższoną „mocą illokucyjną", albowiem nie tylko mają one oddziaływać na rzeczywistość, lecz oddziaływanie to za każdym razem ma rozstrzygać o życiu bądź

* Oryginał rosyjski: *Magičeskie funkcii otricanija v sakralnych tekstach*, „Slavjanovedenie" 1996, nr 1, s. 39-43.

śmierci — dlatego też poszczególne składniki tych tekstów, zazwyczaj zupełnie neutralne, pozbawione nacechowania pragmatycznego, umieszczone w tak silnym polu oddziaływania, zyskują pewien „ładunek", stając się jednym z instrumentów oddziaływania na stan rzeczy. Podobne, wychodzące poza ramy gramatyki funkcje pragmatyczne, mogą uzyskiwać takie kategorie gramatyczne, jak liczba, rodzaj i czas czasowników, a także niektóre konstrukcje syntaktyczne, zwłaszcza wyliczenia i in. (o rodzaju rzeczowników w tym aspekcie patrz (2), (3)). Negacja może się przy tym zamieniać w odrębny akt mowy lub w specjalny chwyt magiczny, świadomie wykorzystywany dla osiągnięcia określonego celu, najczęściej ochrony.

Przed przystąpieniem do analizy kilku spośród takich funkcji negacji należy stwierdzić, że teksty, o których tu mowa, odznaczają się szczególnym nasyceniem konstrukcjami przeczącymi, co jest konsekwencją ich głównie ochronnego przeznaczenia i związanej z tym konieczności przeciwdziałania siłom szkodzącym ludziom, knującym przeciwko nim. Por. np. białoruskie zażegnywanie, w którym spotykamy 11 przeczeń:

„К кароўцы саджуся, *нікога не* баюся — *ні* змея-чарадэйніка, *ні* змяі-чарадэйніцы. Я ім камянем зубы павыбью, а пяском вочы засыплю, штоб чарадэйнік і чарадэйніца к маёй скаціны *не* падашлі, у маёй скаціны малака *не* ўзялі: *ні* ў полі, *ні* ў доме, *ні* на дарозе, *ні* на раду, *ні* на хаду". (4, nr 103)

Oczywiste jest, że w innych tekstach, np. w tzw. „dobrych życzeniach" („благопожеланиях"), częstotliwość konstrukcji przeczących będzie znacznie niższa. Wszystko to, rzecz jasna, nie znaczy, że w zażegnywaniach i zaklęciach negacja nie jest wykorzystywana w swych normalnych funkcjach gramatycznych i w swym podstawowym znaczeniu „nieprawda, że", lecz nawet takie „neutralne" wypadki negacji nierzadko zyskują tu trwałe konotacje kulturowe o charakterze mitologicznym. Pierwszą, najogólniejszą i najważniejszą funkcją negacji w zażegnywaniach i zaklęciach jest magiczne unicestwienie złych mocy: choroby, uroku, czarów. Negowanie tych mocy pojmowane jest jako ich unicestwianie lub usuwanie. W formie jawnej wyraża się to w tekstach adresowanych wprost do tych złych mocy, w których występuje negacja przypredykatywna:

„Урок и спуд, тут табе не хадіть, сэрдца не знабіць", (4, nr 906)

[do zwichnięcia]: „Тут табе не бываць, тут табе не гуляць і рабе божай Ганне касцей не ламаць, гарачай крыві не разліваць, сэрца не знабіць, белага цела не пушыць, не таргаць, не калоць, не балець, а навек занямець". (4, nr 523) itp.

Występują tu bezpośrednie rozkazy „nie być"; w ten sposób ogólne znaczenie negacji „nieprawda, że" zostaje zastąpione znaczeniem 'niech tego nie będzie, tego ma nie być'. Lecz taką samą funkcję i semantykę mogą mieć

także przeczenia formalnie nieodnoszące się do winowajców nieszczęść, ale do innych komponentów tekstu, nawet do pomocników i obrońców, atrybutów lokatywnych i temporalnych itp. Oto przykłady ogólnego przeczenia-unicestwienia przez negację miejsca:

„Гад-змяя Шкурлупея... ня будзець вам памесця нігдзе — ні ў грудзі, ні ў нары, ні на сухапуцці. У грудзі я цябе агнём спяку, у нары перунам заб'ю, на сухапуцці вадой заллю..."; (4, nr 307)

Я, раб божы, я цябе вупрашаю, я цябе высылаю із касці, із машэй, із ясных вачэй, із буйнай галавы, із рацівага сэрца, ізу ўсіх жыл, ізу ўсіх палусустаў, штоба раб божы балець перастаў". (4, nr 107)

W ostatnim z powyższych przykładów mamy semantyczną negację, której formalnym wykładnikiem jest czasownik *высылаю* 'wysyłam', a zatem 'czynię tak, by cię nie było (w wymienionych miejscach)'. Innym sposobem unicestwienia jest negacja czasowa, tj. jakby usunięcie złej mocy poza czasową strukturę bytu:

„і на гэту пару вячэрняй і утрэнняй зары не бываць ні маладзіком, ні сходам". (4, nr 741)

„Ідзіце, кароўкіны ўроцы, на мхі, на балоты, на ніцыя лозы каменне гладаць і ваду хлібаць, каб у кароўкі ўроцам не бываць ні ў маладзіку, ні ў віташку, ні ў круглым гадку. Уроцы, уроцы, гарыце на агні. Амін." (4, nr 274)

Podobne formuły przeczenia-unicestwienia stanowią jak gdyby negatywną ramę całego tekstu. Absolutność przeczenia podkreślana jest często używanymi w tekstach zamawiań i zaklęć konstrukcjami wyliczenia, będącymi nie czym innym, jak rozwiniętymi spisami składającymi się na ogólną semantykę wyrazów absolutnie negujących typu *nigdzie, nigdy, nikt, żaden.* W białoruskim odczynianiu uroku spotykamy takie wyliczenia przeróżnego rodzaju: kolorystyczne, lokatywne, rodzinne, temporalne, astronomiczne, anatomiczne, zoologiczne itp.:

„Царыца-вадзіца, ... абмый і сцалі рабу гэту нядужную — ад першага вока аднавокага, і ад карага, і ад ярага, і ад белага, і ад шэрага; ад стрэчнага, ад пупярэчнага, ад падзіўнага і пасьмешнага, ад падумнага і пагляднага, ад прыгаворнага і наброднага; ... ад вадзянога і сухавейнага,... і светавога, і агнявога, і гаравога, і палявога; ці схода, ці маладзіка, ці падпоўня; ад часіны, ад хвіліны, і дзённага, і ночнага, і ранняга, і вячэрняга, і паўночнага, і паўдзённага; ... ці панскага, ці цыганскага, ці дзякоўскага, ці жыдоўскага; ці мущынскага пад вянцом, ці жаноцкага пад чапцом, ці хлапецкага пад шапачкай, ці дязвоцкага пад завіткай, ці ўдовіна, ці ўдаўцова, ці дзядова, ці бабіна, ці бацькіна, ці маткіна, ці братава, ці сястрына, ці дзядзькіна, ці цёткіна, ці ад старых старыкоў, ад старых старушак, ад ведзьмінскіх і чараўніцкіх... Выходзіця вы, зглаз-урокі, з раба гэтага нядужнага, з буйнай галавы, з жоўтага мора, з белага ліца, з ясных вачей, з чорных бравей, з слухавых вушэй, з веявых наздрей, з рацівага сэрца, з сільнага жывата, з чорнай печані, з белага лёгкага, з гарачай крыві, з пальчыкаў, з сустаўчыкаў, з русых кос..." (4, nr 872)

Takie konkretne, „indukcyjne" wyliczenia zapewne wykazują większą siłę magiczną, aniżeli odpowiadające im słowa i wyrażenia „absolutne"; dlatego właśnie one dają gwarancję całkowitego uwolnienia od niebezpieczeństwa. Na miejscu wyliczeń „indukcyjnych" mogą być używane ekwiwalencyjne treściowo konstrukcje z antytezą, np. ros. „суженый и несуженый", „горы и долы", „живое и мертвое", serbs. „знамо и незнамо", „венчано и невенчано" itp.

Drugą funkcją negacji w zażegnywaniach i podobnych do nich tekstach sakralnych są oznaczenia „tamtego świata". Tu już przeczenie nie jest unicestwieniem, lecz znakiem „odwrotności": wszystko, co swoiste dla ziemskiego świata, świata życia, znajduje tu swój negatywny, odwrotny korelat w świecie pozaziemskim, figurujący w omawianych tu tekstach jako miejsce, do którego wyganiane są choroby i inne złe moce. Sposób ich unieszkodliwienia polega w tym wypadku na tym, że lokalizowane są w świecie „ze znakiem minus", niemającym żadnych punktów styczności ze światem realnym. Standardowymi cechami tego pozaziemskiego świata są nie-byt, nie-zjawianie się, nie-działanie, nie-miejsca, nie-czas itp. W serbskim tekście zażegnywania gradobicia chmura gradowa odsyłana jest „na pustą górę galilejską, gdzie słońce nie świeci, deszcz nie pada, wiatr nie wieje, gdzie nie ma małych dzieci, nie ma bydlątek, nie ma koźląt, nie ma jagniąt, nie ma prosiąt" itd. (5, nr 605), a złe „babice", szkodzące rodzącym matkom i noworodkom, wysyłane są na mityczną „górę Kalewską", gdzie nie tylko nie ma żadnych znaków ziemskiego życia („koguty nie pieją, ludzie nie gwarzą, dzieci nie płaczą, kozy nie meczą"), lecz także naruszony, odwrócony jest wszelki porządek ludzkiego bytowania: „tam dziewczyna bratu dziecko urodziła, bez księdza jego ochrzciła, bez powijaka zawinęła" (5, nr 134). W białoruskim odczynianiu wścieklizny pozaziemski świat opisywany jest tak:

„Я табе хлеб нагавару ад шалёнага сабакі і кусакі. І шалёных сабак зганю я за шчырыя бары, за цёмныя лясы, за мхі, за балоты, за гнілыя калоды і за лютыя воды, а дзе людзі ня ходзяць і зверы ня бегаюць, і пціцы ня лятаюць; там ня слышна ні кароўськага рыку, ні пятуховага крыку — там ім прападаць, шалёным сабакам і кусакам, і назад не ўзврачацца". (4, nr 432)

W innym podobnym tekście tamten świat — to świat, gdzie „і сонца не грэець, і месяц не свеціць, і звёзды не глядзяць" (4, nr 443). Lecz najczęściej spotyka się opisy tamtego świata jako miejsca pozbawionego dźwięków życia, milczącego, niemego, np. „gdzie kogut nie pieje, gdzie pies nie szczeka, gdzie kot nie miauczy, gdzie krowy i byki nie muczą, gdzie owce nie beczą, gdzie nie ma kościoła, i kościelnego dzwonu nie słychać" (5, nr 94).

Negatywne wyliczenia kreujące obraz pozaziemskiego świata mogą być mniej lub bardziej szczegółowe; możliwe są także uogólniające formuły typu

serbskiej „Idź tam [na rzekę galilejską] gdzie nie ma kościoła, gdzie księża nie wygłaszają kazań... gdzie nigdzie niczego nie ma" (5, nr 102, analog. nr 606).

Często wykorzystywane jest także przeczenie *implicite*, zawarte w takich elementach, jak milczenie, pustka, bezruch.

Inna jeszcze, trzecia funkcja negacji pojawia się w formułach, które można nazwać „formułami dystansu". Jest to bardzo charakterystyczna dla zamawiań i zaklęć figura retoryczna, związana z komunikacyjnymi właściwościami tekstów sakralnych, a konkretnie z tym, że nadawca tych tekstów, czyli osoba, która wygłasza formuły zamawiania, nie uważa się za autora tekstu, a nawet za prawdziwego jego wykonawcę (tak samo, jak nie uważa się za „autora" towarzyszącego tekstowi rytuału magicznego). Znachor, „szeptun" jest świadom swej zastępczej roli, pośredniczenia między bóstwem i siłą wyższą wraz ze swym pacjentem a wyganianą z niego złą mocą. Wiele wschodniosłowiańskich zamawiań kończy się formułą typu ukraińskiej

„Не я говору, сам Господь говорить, я з словами, а Бог з помоччю". (6, nr 8350)

czy

„Баба з річчю, Бог з помоччю". (6, nr 801)

Analogiczne końcówki spotykamy w zamawianiach białoruskich:

„Баба з рачамі, а Гасподзь Бог з помаччу; не я знаю — Гасподзь зная, маць Прачыстая святым сваім духам падыхая, на стану сустаўляя". (4, nr 801)

Nie tylko słowa, lecz i towarzyszące im obrzędy przypisywane są Bogu: poleskie

„Нэ сама я прыступаю, а сам Господь прыступае, бородивочки забирае, расилае по мохах, по болотах, по пущах, по нэтрах, на шыроки стэп, на сухи дуб". (7)

„Не я зачэрчаю, не я загаваруюю — зачэрчая, загаваруя сам Гасподзь Бог Ісус Хрыстос і Прасвятая маці Багародзіца са ўсімі святымі ангалами і архангаламі; яна зачэрчая і загаваруя і ўсіх пад зубамі чарвякоў у раба божыя вымарывая". (4, nr 597)

„Не я гавару — Гасподзь, не мая сіла — Гасподня, не мой дух, а Гасподні". (4, nr 906)

To samo spotykamy w tekście polskim: „Nie swoją mocą, tylko Boską mocą, Najświętszej Panny i wszystkich świętych pomocą" (8, s. 274). Obok Boga i Matki Boskiej prawdziwym wybawcą i uzdrowicielem może być święty:

„Не сама собою помогаюсь — св. Михайлом-Рахайлом, Божим угодничком, помощничком. Помоги, пособи!". (9, s. 15)

I wreszcie uzdrowicielem może być postać mityczna, taka jak babcia Sołomonida w rosyjskim zamawianiu bezsenności:

„Парю-парю рев-полуношницу. Не я тебя жарю, не я тебя парю; парит, жарит бабушка Соломонида с лёгкими руками, с добрыми делами, на сон, на угомон, на доброе здоровье". (10, s. 284)

To odżegnywanie się od swoich działań i słów i powierzenie ich zwykle Bogu, a także Matce Boskiej, rzadziej świętym, nierzadko jest wzmacniane początkowymi formułami adresowanymi do Boga z prośbą o pomoc w zamawianiu, np.

„Господы мылостывый! Поможы мени, Матерь Божа, от нежиду (грудницы) шептаты..."

Potem następuje zwrot skierowany do choroby:

„Нежыде-нежыдище! И витряный, и позирный, и часовый, и минутный, и хлопьячый, и дивчачый, и чоловичый, и жыночый..."

A potem formuła odpędzania choroby:

„Сам Господь вызвав и выклыкав ангалив на помич посылав". (8, s. 251)

Jednak w wielu zamawianiach wygłaszane słowa znachor przypisuje sobie, podczas gdy samo działanie tych słów przypisywane jest Bogu lub Matce Boskiej, np.

„Я з словам, а Божа маць у помачы" (4, nr 525)
„Маі словы, а божэнны дух" (4, nr 684)
„Я з духам, словам, а Гасподзь на помач" (4, nr 902) itp.

Zatem Bogu przypisywane jest działanie, myśli i niekiedy „duch" („не мой дух — божы" (4, nr 1196)), choć częściej ten ostatni przypisuje wykonawca sobie:

„Ад Бога помач, а мой — дух". (4, nr 1096, 1097)
„Гасподня помач, а я з сваім духам". (4, nr 1209)
„Ад Госпада Бога помач, а ад мяне дух лёгкі". (4, nr 925) itp.

„Formuły dystansu" są charakterystyczne nie tylko dla zamawiań, lecz i dla rytualnych słów i dialogów towarzyszących obrzędom („приговоры"), przy czym najwyższymi sprawcami działania są w nich nie tylko Bóg, Matka Boska czy święci, lecz także przedmioty kultu, symbolizujące siłę magiczną. Na Polesiu w wigilię Bożego Narodzenia gospodarz brał miskę z kutią, wychodził na podwórze, obchodził wokół chatę, stukając w ściany. Z chaty pytano, kto tam. Gospodarz odpowiadał: „Сам Бог". W innej wsi na Polesiu gospodyni pytała z chaty: „Хто там стукае", na co gospodarz odpowiadał:

„Сам Бог стукуняе". Ten typ dialogu z „odpędzaniem" choroby jest znany w innych regionach Białorusi i Ukrainy. U Rusinów okolic Preszowa gospodarz w domu stukał pługiem i broną, a gospodyni z komory pytała: „Хто там дуркаче?" Gospodarz odpowiadał: „Сам пан Бог вечеряти хоче". W rytuałach tych inscenizowane jest przybycie Boga na wigilijną wieczerzę (często zresztą zapraszanego za pomocą specjalnych formuł, patrz (11)), podobnie jak w zamawianiach inscenizuje się boskie leczenie. Ponadto w tym apelowaniu do Boga można upatrywać sposobu na sakralizację całego obrzędu. Zapewne tak samo można interpretować wypadki „formuł dystansu" na rzecz przedmiotów. Powszechnie znane są rytualne słowa wypowiadane w Niedzielę Palmową podczas bicia witkami wierzbowymi, por. poleskie:

„Не я бью, верба бье. За тыждень Великдень. Будь здорова, як вода, расти, як верба".

W okolicach Pskowa, wysyłając swata do narzeczonej, bito go pasem ze słowami: „Не я бью, удача бьет" (12, s. 177). W podobnych wypadkach widoczne jest wyraźnie pragnienie sakralizacji czynności bicia i nadania mu pożądanej siły oddziaływania na obiekt.

I wreszcie czwarta funkcja negacji — funkcja znaku czarnej magii. I tak, aby rzucić urok, odmawia się modlitwę „Ojcze nasz", dodając do każdego słowa przeczenie: „Nie ojcze, nie nasz..." Analogicznie tradycyjnemu początkowi rosyjskich zamawiań „Стану я, раб божий (tu imię), благословясь, пойду перекрестясь, из избы дверями, из двора воротами, выйду в чистое поле..." odpowiada antypoczątek z użyciem przeczeń: „Стану... не благословясь, пойду, не перекрестясь, из избы не дверьми, из двора не воротами" itd. W znanej książce Galkowskiego przytacza się następujący ciekawy tekst testamentu, jaki ojciec pozostawia synowi (XVIII w.), ostrzegając go przed zwracaniem się do czarowników i „szeptunów" i wspominając o „przeczących pismach":

„Аще, сыне мой, найдет на тя какая беда или болезнь тяжка, не моги ты призывати к себе какова колдуна или шептуна, диавольскою силою помогающаго. И аще от таковых станет ти что давати ясти или пити, отнюдь не приемли. Или кто от какия-либо болезни, а наипаче от трясовичныя, напишет какое отрицательное письмо и велит тебе съясти, аще и сожженное, отнюдь не яждь" (13, s. 247).

Tak więc przeczenie w tekstach sakralnych można uważać za chwyt magiczny, odmianę „magii językowej" (por. także magię etymologiczną (14), tabuizację, magię imion i nazewnictwa i in.), używaną przy kontaktach z siłą nieczystą i światem pozaziemskim w celach ochronnych. W akcjonalnym kodzie kultury tym magicznym chwytom odpowiadają czynności rytualne

symbolizujące unicestwianie lub wyganianie siły nieczystej (spalanie, topienie w wodzie, rozrywanie na części itp., symbolizujących ją przedmiotów). Negacji przypisywany jest ponadto sens „odwrotności", gdy staje się ona znakiem świata pozaziemskiego — wówczas jako paralelna czynność magiczna występuje przekręcanie przedmiotów (15).

Przełożył z języka rosyjskiego *Roman Lewicki*

## Literatura


1. Antas J., 1991, *O mechanizmach negowania. Wybrane semantyczne i pragmatyczne aspekty negacji*, Kraków.
2. Толстой Н. И., 1991, *Мифологизация грамматического рода в славянских народных верованиях.* // Историческая лингвистика и типология, Москва, с. 91–98.
3. Топорков А. Л., 1993, *Из наблюдений над функциями категории рода в этнодиалектных текстах.* // Славянский и балканский фольклор. Вып. 7. Верования. Текст. Ритуал, Москва.
4. *Замовы.* Минск, 1992. Серия „Беларуская народная творчасць".
5. Раденковић Љ., 1982, *Народне басме и бајања.* Ниш, Приштина, Крагујевац.
6. Номис М., 1864, *Українськи приказки, присливья и таке инше.* Санкт-Петербург.
7. Полесский архив Института славяноведения РАН, Москва.
8. Ветухов А., 1906, *Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова (Из истории мысли)* // Русский филологический вестник. Варшава, т. 55.
9. Романов Е. Р., *Белорусский сборник.* Вып. 5. Заговоры, апокрифы и духовные стихи. Витебск, 1891, с. 15.
10. *На путях из земли Пермской в Сибирь.* Москва, 1989, с. 284.
11. Виноградова Л. Н., Толстаыа С. М., 1994, *Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: формула и обряд.* // Малые формы фольклора. Москва, с. 166–197.
12. Морозов И. А., Толстой Н. И., 1995, *Бить.* // Славянские древности. Этнолингвистический словарь, под ред. Н. И. Толстого. Москва, т. 1, А-Г, с. 177–180.
13. Гальковский Н. М., 1916, *Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси.* Харьков, т. 1, с. 247.
14. Толстой Н. И., Толстая С. М., 1988, *Народная этимология и структура славянского ритуального текста.* // Славянское языкознание. X Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. Москва, с. 250–264.
15. Толстой Н. И., 1990, *Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде.* // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. Москва, с. 119–128.

# MAGICAL FUNCTIONS OF NEGATIONS IN SACRAL TEXTS

Negative constructions in texts of a siginificant illocutionary force ('charm aways', spells, incantations, curses, apotropaic formuli, ritual dialogues, etc.) become a means of affecting real-world situations. Besides their basic grammatical function and the meaning 'it is not the case that', negative contructions in such contexts acquire stable cultural connotiations of mythological nature: a) they annihilate the evil forces — a disease, a bad spell, witchcraft — in a magical way; b) they designate 'the other world', whose features include non-being, non-appearance, non-action, non-place, non-time; c) they reveal dissociation on the part of the speaker from the authorship of a given act, and disclose the role of the real doer of the act; d) they are manifestations of black magic.

In sacral texts negation is a means of implementing magic and a variety of 'lingusitic magic'. In the actional cultural code it is paralleled by ritual actions, symbolizing the annihilation or expulsion of evil forces. When it refers to 'the other world', it is paralleld by turning objects upside down.

Etnolingwistyka 13 Lublin 2001

Деян Айдачич
(Београд)

# ДВУХСЛОЖНЫЕ МАГИЧЕСКИЕ ВЫСКАЗЫВАНИЯ

Teksty magiczne realizowane są w postaci formuł (klisz, obrazów, schematów), tj. słów kluczowych, które odróżniają tego typu wypowiedzi, inicjują i formułują samą wypowiedź oraz określają typy wypowiedzi magicznych. Przedmiotem zainteresowania autora są formuły magiczne oparte na paralelizmie, a zwłaszcza zbudowane na zasadzie dwuczłonowości. Są to wypowiedzi wykorzystujące obrazy zakończonych czynności, lecz nieprzedstawiające procesualności. Często nie ma w nich prostego zwrotu, ani też skierowania do istot, które mają spełnić oczekiwania. Autor omawia trzy typy takich formuł: włączenia/wyłączenia, zamiany/podziału oraz o charakterze warunkowym.

Formuły włączenia/wyłączenia są realizowane poprzez związanie „i... i..." (włączenie) oraz „ani... ani..." (wyłączenie), np. *i dniem, i nocą* 'cały czas', *ni w dzień, ni w nocy* 'nigdy'.

Formuły zamiany/podziału spotykane są w wypowiedziach, które mówią o wymianie czegoś z obiektami przyrody, siłami zewnętrznymi i innymi ludźmi. Odwzorowaniu owej wymiany służą pary słów *moje — twoje, mnie — tobie* (np. obfitą menstruację wymienia się z rzeką, bezsenność dziecka z istotą mitologiczną, pierwszy lub ostatni plon na polu z animizowanym gospodarzem pola itp.). Formuły, u podstawy których leży ruch, wykorzystują elementy przestrzenne (*na lewo — na prawo, w górę, w dół*), obejmując obydwa lub wyłączając jeden z elementów. Poprzez selektywne wykluczenie jeden element wydziela się, a drugi odrzuca (*teraz — później*, np. przy zapraszaniu niebezpiecznych sił na wieczerzę wigilijną).

Formuły o charakterze warunkowym zbudowane są na obustronnym związku realnego (lub nierealnego) i pożądanego. Są to formuły: ilościowe (*ile, tyle*), przyczynowo-skutkowe (*jeśli, to*), temporalne (*wtedy, kiedy*), wskazujące na sposób (*tak, jak*), jakość (*takie, jakie*), w których elementowi pierwszej wypowiedzi, odpowiada element wypowiedzi drugiej.

Celem wszystkich formuł opartych na zasadzie dwuczłonowości jest wprowadzanie opozycji *pełnia* — *niepełnia*, przejawiającej się w sferach żądań gospodarskich (urodzaj — nieurodzaj), materialnych (dostatek — bieda), psychologicznych (zadowolenie — niezadowolenie), społecznych (społeczna więź, akceptacja — nienawiść, samotność).

Wraz z wiarą w mityczno-magiczny związek zjawisk, magiczne wypowiedzi dwuczłonowe kształtują się na bazie pary formuł i słów, które wznawiają ten związek w celu urzeczywistnienia żądań lub regulacji odniesień naruszonych w przyrodzie i społeczności.

Различные типы магических высказываний и текстов побуждают желаемые явления, препятствуют нежелаемым. С их помощью призывают добрые или отгоняют злые силы, опираясь на моделированные языком связи, которые вызывают / предсказывают определенный тип перемен в действительности. Особенности магических высказываний позволяют разделить их на основе текстуальных и нетекстуальных критериев на различные типы.

Рассматривая древние немецкие верования, Вутке говорит о формулах-параллелизма (Parallelformen 1869). В славистической фольклористике изучено многочисленные аспекты параллелизма как формирующего фактора народных устных текстов, верований и обрядов. На идее параллелизма и взаимной обусловленности явлений в рамках мифическо-магического мировоззрения создаются также магические высказывания. Различные стратегии магических высказываний отражаются в функции слов, которые предопределяют и формируют значение целого высказывания. Магические тексты содержат определенные структурные элементы, появляющиеся в ряде текстов, которые в различных интерпретациях называются клише, образец, схема или формула. Слова, отличающие одно магическое высказывание от другого, имеют особенно важное значение, поскольку они инициируют и формируют само высказывание в виде определенной формулы, а также являются характерными для конкретных жанров. Такие ключевые слова-формулы, предопределяют и сами типы магических высказываний. В тексте *The Immanent and Developed Aesthetic Function of Magic in Folk Literature* магические высказывания, о которых здесь будет идти речь, я назвал формулами, основанными на параллелизме, и выделил следующие их типы: квалитативные/качественные, квантитативные/количественные

и темпоральные/временные формулы (Ajdačić 1994, 70). В цитируемой статье данный вопрос был рассмотрен в более широком контексте отношений магического и эстетического. На наш взгляд, исследование надо расширить, рассмотреть и с других точек зрения, подробнее систематизировать типы этих магических высказываний.

Здесь будет идти речь только о двухсложных магических высказываниях и возможностях выделения их основных особенностей и типов. Двухсложные магические высказывания имеют структуру, отличающуюся от апеллятивных магических высказываний, которые одним формулятивно укрепленным, императивно высказанным словом отгоняют (*сту!, чур!, бежи!, иди!, излази!*), приглашают (*ајде, оди*), останавливают (*стани, уступи*), от высказываний, определенных формулами *нек, да Бог да*, а также от формул многосложных, кумулятивных и нарративных магических высказываний.

Двухсложные магические высказывания используют законченные картины, которые предполагают, но не представляют процессуальности, описывая только законченную картину совершенного действия. В двухсложных магических формулах, в отличие от апеллятивных магических высказываний, чаще всего нет прямого обращения. Двухсложные формулы в основном безличные, чаще всего они не направлены к существу, от которого ожидают исполнения желаемого.

Двухсложные магические формулы включения/исключения основаны на определении объема явлений, которые хотят вызвать магическим высказыванием. Включения основаны на формулятивном связывании *и... и...*, или двухстороннем исключении формулой *ни... ни...* Связывание пары дня и ночи означает все время, а синтагма *ни* (днем) *ни* (ночью) значит — никогда. Формулы *и... и...*, *ни... ни...* одинаково относятся к обочим элементам, которые связаны в фольклорном тексте, благодаря чему усиливается желаемый результат магического высказывания.

Двухсложные формулы обмена-деления встречаются в магических высказываниях, в которых человек меняется чем-то с природой, потусторонними силами или другими людьми. Выступая с предложением обмена, человек дает, предлагает что-то, но и ожидает получить что-то взамен. Пару слов, которые определяют природу магического высказывания, могут, кроме притяжательных прилагательных, представлять и пространственно-временные оппозиции.

В различных видах обмена подчеркнуты оппозиции притяжательных прилагательных первого и второго лица единственного числа *мое — твое*, или дательный падеж личных местоимений *мне — тебе*.

В коммуникации с потусторонней силой формулятивными моделями выражаются возможности обмена: вручение болезней, бессонницы ребенка — мифологическому существу (Виноградова 1993б, 158–159), слишком обильной менструации — реке (Агапкина 1996, 131–134), оставление первого или последнего плода — анимистическом государю поля и др.

Наряду с личными/притяжательными двухсложными формулами деления-обмена в магических и формулятивных высказываниях, в которых заключаются темпоральные и пространственные элементы, может также совершаться разделение. Двухсложные формулы, в основе которых лежит движение, включают в формулы обмена пространственные измерения — *налево-направо, вверх-вниз*, охватывая оба или исключая один из элементов. Селективным исключением выделяется один элемент (*теперь — позже*), а другой отбрасывается. Толстая и Виноградова в тексте о приглашении на ужин указывают на оппозицию *теперь — после*. В этих формулах опасные существа приглашаются на рождественский ужин, чтобы не приходили позже, в течение целого года (Толстая: 180).

## Условные двухсложные магические формулы

Условные двухсложные магические формулы — это определенные слова, которые связывают два высказвания взаимной обусловленностью (напр., *когда... — тогда...*). Условные магические формулы основаны на причинно-следственных связях явлений в мифическо-магическом мировоззрении. В одном и том же типе магического двухсложного формулятивного высказывания могут парадигматически меняться объекты в первой и, соответственно, во второй части высказывания. Условные двухсложные магические формулы основаны на обусловленном связывании реального (или ирреального) и желаемого. Количественные (*сколько — столько*), причинно-следственные (*если — тогда, ако — онда*), темпоральные (*когда — тогда, кад — тад*) формулы, формулы, указывающие на способ (*как — так, онако — како*), качество (*какое — такое, какво — такво*), созданы на параллелизме и представляют собой основу двухсложных магических высказываний.

*Како стока по поље искака*
*како људи из кућу искакају*
*такој да ископи*
*из (Перину) снагу, из руће*
*стра' и мора*

[Как скот на поля выскакивает,
как люди из дому выскакивают,
так пусть выскочит,
из силы (Перы) из рук
страх и *мора*.] (Раденковић, бр. 143)

*...па му били класови ко пасови, а снопови ко попови* [пусть будут колоски как пояса, а снопы как попы] (Недељковић 1991: 223);

*Колико ти зрнаца — онолико ти дуката* [Сколько тебе зерен — столько тебе дукатов] (Петровић: 105)

Они параллельны и взаимно соотносимы, потому что каждому элементу первого высказывания соответствует элемент другого. Именно это последовательное связывание в рамках магического мировоззрения осуществляется как связь между различными явлениями.

Двухсложные условные магические формулы встречаются во всех типах магических текстов: заклятиях, благословениях, заговорах, гаданиях, советах и заборонах магического происхождения и др. Особенности отдельных жанров, в которых используются эти формулы, обусловлены и конкретными требованиями и желаниями. Изобилие призывается магическими высказываниями с количественными формулами *сколько — столько* (*колико — толико*), при чем первый элемент является чем-то неисчислимым и неизмеримым. Предполагается, что неисчислимое количество первого элемента вызывет такое же количество желаемого объекта: благословляемого урожая, детей, домашных животных и т.п.

Желаемые качества в благословениях представлены образцами красоты и благополучия, а в проклятиях — картинами их отсутствия и беды. В двухсложных магических высказываниях, которыми призывается изобилие, к формульному слову *сколько* часто прибавляется *зерна́*. Называние *зерна* словами связывается с соответствующими ритуальными поступками магического значения. Когда держат ритуальный хлеб или когда у сербов и болгаров из предрождественского пня *бадняка* выскакивают искры, произносицят формула: *Колко на таз кравай зърнцата, толико...*, что должно обеспечить богатый урожай, благополучие. Сравниваемый объект может быть ассоциативно сходный или близкий объекту, который „приглашается" сравнением. Тогда общая идея плодородия связывает их — плодородие растений показывается как образец плодородия для людей и скота. Однако, сравнение в количественных двухсложных формулах не обязательно основывается на общей идее, в данном случае — плодородия, но может содержаться

только в представлении многочисленности — числом звезд сугерируется неисчисляемость урожая.

Темпоральные формулы магической обусловленности используют условное отношение слов *если — тогда* (*ако — онда*) и являются основой заклятий и проклятий. Обусловленность опирается на связь двух рядов вещей (явлений) и слов — того, которым гарантируется, и того, который гарантируется.

## Цель двухсложных магических формул

Важные области жизни включены в магические действия, в которых появляются двухсложные магические формулы. Два главных состояния, которые вызываются формулой *полнота — неполнота*, преломляются в сферах природных (плодородие — неплодородие) и материальных (благосостояние — бедность) требований, психологических (довольство — недовольство) и социальних (общественность — ненависть/одиночество) отношений. В картинах, определенных условными двухсложными формулами, чаще всего подчеркнуто одно доминирующее свойство, но, кроме него, целое высказывание может содержать конкретизацию, которая ближе определяет время, место, количество или качество. Двухсложные условные магические формулы можно крайне упрощенно свести к еще более сжатой форме требования: темпоральные формулы определяют желаемое действие значением *всегда* или *никогда*, количественные — значением *все* или *ничего*, качественные — *самое лучшее* или *самое плохое*.

Двухсложные магические формулы в зависимости от использования в первой части высказывания осуществимого, реального или неосуществимого условия подразделяются на реальный и ирреальный типы. Напр., в проклятиях благополучие, нарисованное во второй части высказывания, отбрасывается, ирреальное условие магически делает невозможным его осуществление. Мансика такой тип связывает с отрицательным сравнением (чомодонон) (Познанский 1917, 59).

С точки зрения возможности осуществления, условные двухсложные магические формулы (высказывания) могут быть реальными и ирреальными. Магические высказывания, которые должны препятствовать чему-то, используют такие же магические формулы, как и в случаях желаемого осуществления чего-то, но вместо реального условия ставится ирреальное.

*Кога ќе чуеш, риба да пее / риба да пее камен да зборуе / тога? ти порода да имаш* (Китевски: 53 — Когда услышишь, как рыба поет, / как рыба поет, камень говорит, / тогда пусть будет у тебя потомство).

В фольклоре славян часто в магическом препятствовании событиям используется формула *когда — тогда* (*кад — тад*), с неосуществимым условием, напр., ирреальное плодородие фруктов на нефруктовых и неплодовых деревьях (*кад на врби роди грожђе*, Мршевић-Радовић 1991).

Формообразующее и семантическое ядро магических высказываний с условной формулой находится в высказываниях различных вербальных жанров. Проклятия, благословения, гадания, заговоры, молитвы различаются в ряде элементов структуры, отношении адресата и адресанта, отношении к внетекстуальной реальности, отношении к ритуалу и др. Типы двухсложных магических высказываний по возможности влияния на их осуществление зависят от веры в высшую силу/судьбу и в возможности сопротивления и нейтрализации высказанного человеком.

Магические двухсложные высказывания, по народным верованиям, обеспечивают прямое влияние человека, который произносит высказывание, на высшие силы. В *договоренностях*, условных угрозах, спорах и соглашениях магические высказывания опираются на предварительный договор о награде или наказании. Отдельный вид двухсложных магических формул представляют *прогностические тексты*, которые объединяют два взаимосвязанных во времени (как причина и следствие) явления. *Рекомендации* и *запреты* могут содержать такую же мифическо-магическую логику как и прогностические тексты, но при этом содержат в себе апеллятивность и намерение высказыванием защититься от зла или обеспечить благополучие.

Приведенные тексты двухсложных магических высказываний основаны на одном широком и общепринятом знании. Так, определенные жанровые черты тех высказываний надстраиваются над представлениями более аморфными в жанровом и текстуальном смысле. Людмила Виноградова об этих текстах говорит как о метаязыке народной культуры:

„Эти минимальные тексты, объясняющие смысл нормативного поведения людей традиционного общества, можно отнести к метаязыку самой народной культуры [...] Особенностью их является то, что они функционируют в культуре специфическим образом: то открыто входят в тексты, описывающие обряд, то внешне отсутствуют, существуют лишь в сознании исполнителей ритуала и актуализируются только в ситуации обучения или контакта с представителями «чужой» культуры, то высту-

пают в форме самостоятельно бытующих предостережений (не бей скотину старым веником, а то она усохнет)." (Виноградова 1995, 54).

Верование сербов, что лесной орех (леска) защищает от града и молнии, отражается в некоторых двухсложных магических текстах. В запретах и магических предупреждениях магические двухсложные формулы появляются в форме *не делай* [...] — *чтобы не* [...]. Такие высказывания мало стабилизированы в формальном и формулятивном плане, хотя очень стабильны в своем содержании. Многие запреты закреплены за днями в годовом календаре, в то время как некоторые из них окказиональны (напр., рекомендации о пище беременных, см. Седакова). Рекомендации по модальности похожи на запреты, но у них другая цель — они подчеркивают действия, которые обеспечивают желаемое действие или результат.

В прогностических текстах народной культуры, цель которых заключается в предвидении будущего урожая, погоды, здоровья, важных событий в семейной жизни: беременность, роды, свадьба и др., — финальные виды высказываний могут быть различными по степени обязательности — рекомендация, предупреждение, запрет, проклятие/благословение. Один и тот же образец, основанный на логике *если — тогда*, дает такие различные формы высказывания. В магические пласты текстов включаются и социально-моделированные ценности традиционного общества.

## Отношение словесное — несловесное

Отношение словесное — несловесное в высказывании двухсложных магических формул. Магическо-ритуальные действия часто переплетаются с магическими текстами. Противостояние оппозиций находится в основе мифическо-магического мировоззрения и выявляется по одному и тому же принципу в различных видах. Словесные и несловесные сообщения могут быть и разделены, но чаще они переплетаются и взаимно дополняют друг друга в двухсложных магических высказываниях. Когда устанавливается связь между языком вещей или действий и словами, совпадение словесного и несловесного языка проявляется в первой части формулятивного высказывания, когда устанавливается и укрепляется магическая связь между миром вещей и ритуальным словесным языком. Воплощение желаемых перемен в ритуале с помощью словесных и несловесных действий включает в ритуал реальное присутствие элемента упомянутого в первой части высказывания, с

помощью которого во второй части призывается желаемое действие. Первая часть высказывания может быть словесной, словесно-жестовой или вещественной, словесно-жестово-вещественной (существуют даже магические действия, в которых словесное подразумевается, но не произносится). Такое разнообразие возможностей свидетельствует о широких взаимосвязях языков вещей, жестов и слов, соответственно параллельно существуют вещественный, акциональный и словесный языки. При этом словесная фиксированность второй части стабильна и неизменяема, конечна и важна. Контактная и симпатическая магия опираются на параллелизм и соответствие обрядовых действий и текста. Их обусловленность обеспечивает осуществление высказанных требований, включая мифическо-магическое понимание причин и результата.

Магическое высказывание не всегда сопровождают соответствующие магические действия. Сравнение слов и поступков в одном и том же магическом требовании показывает, что в некоторых случаях они могут быть развиты полнее. В некоторых двухсложных магических текстах часть высказывания опускается, но и в сокращенном виде оно сохраняет свои магические силы. С другой стороны, высказывания иногда получают дополнительный смысл, зависимый от обстоятельств, от людей, присутствующих при произношении магического текста, от контекста и т.п.

С верой в мифическо-магическую связь явлений двухсложные магические высказывания формируются на основе пары формул и слов, которые возобновляют эту связь с целью осуществления желаний или регулирования нарушенных отношений в природе и обществе. Эти сжатые высказывания произносятся при определенных обстоятельствах и имеют конкретные прагматические цели, в то время как их эстетическая функция в рамках магического мировоззрения вторична и сопутствующа. Чаще всего одним высказыванием выражается одно желание, а несколько желаний охватываются нанизыванием, собиранием двухсложных магических высказываний в устной песне, речи или рассказе. Двухсложные магические высказывания могут быть преображены в повествовательных жанрах, волшебных сказках, этимологических легендах, в которых дополнительно развиваются их эстетические свойства.

## Литература

Ajdačić D., 1994, *The Immanent and Developed Aesthetic Function of Magic in Folk Literature, The Magical and Aesthetic in the Folklore of Balkan Slavs*, Belgrade, s. 69–76.

Агапкина Т. А., 1996, *Секс и эротика в русской традиционной культуре*, Москва.

Виноградова Л. Н., 1993а, Семантика фольклорного текста и ритуала: типы взаимодействия. *История, культура, этнография и фольклор славянских народов. XI международный съезд славистов*, Москва, с. 210–220.

Виноградова Л. Н., 1993б, Заговорные формулы против детской бессонницы как тексты коммуникативного типа. *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор*, Москва, с. 153–164.

Виноградова Л. Н., 1995, Мотивировки обрядовых действий. Стереотипы религиозного и магического мышления. *Folklor — Sacrum — Religia*, Lublin, с. 52–58.

Виноградова Л. Н., Толстая С. М., 1995, *Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин. Формула и обряд. Малые формы фольклора. Сборник статей памяти Г. Л. Пермякова*, Москва, с. 166–197.

Китевски Марко, 1991, *На клетва лек нема*, Скопје.

Левкиевская Е. Е., 1995, *Семантика славянских апотропеев, Folklor — Sacrum — Religia*, Lublin, с. 67–81.

Мршевић-Радовић Драгана, 1991, *Нека питања алогичних српскохрватских фразеолошких модела, Научни састанак слависта у Вукове дане*, Београд, 19, 1, с. 281–292.

Недељковић Миле, 1990, *Годишњи обичаји у Срба*, Београд.

Петровић Тања, 2000, *Жито да се роди. Пшеница, сетва и жетва у здравици, Кодови словенских култура*, Београд, 5, с. 98–107.

Познанский Н. Ф., 1917, *Заговоры. Опыт исследования и развития заговорных формул*, Петроград, [Москва, 1995].

Profantova Z., 1997, *Little Fish are Sweet. Selected Writing on Proverbs*, Bratislava.

Раденковић Љ., 1996а, *Народна бајања код Јужних Словена*, Београд.

Раденковић Љ., 1996б, *Симболика света у народној магији Јужних Словена*, Ниш.

Седакова И. А., 1997, *Регламентация поведения беременной: еда и питье, Кодови словенских култура*, Београд, 2, с. 30–38.

## TWO-ELEMENT TEXTS OF MAGIC

Texts of magic are realized as formuli (frozen texts, images, schemata), i.e. key words which identify them, initiate and formulate the texts as such and specify their functions. The article forcuses on magic formuli based on parallelism, and especially on the two-element principle. These are texts which make use of the images of completed activities but which do not present processuality. Frequently they do not contain any expression or a

form of address to beings, who/which are exprected to fulfil one's expectations. Three types of such formuli are discussed: inclusion/exclusion, exchange/division and conditionality.

The formuli of inclusion/exclusion are realized by *i* ... *i* ... 'both ... and ...' (inclusion) and *ani* ... *ani* ... 'neither ... nor ...' (exclusion), e.g. *i dniem, i nocą* (lit. 'both during the day and at night') 'all the time'; *ni w dzień, ni w nocy* (lit. 'neither during the day nor at night), 'never'.

The formuli of exchange/division are present in texts which refer to exchanging something with nature, with external forces or with other people. The exchange is expressed by the pairs of words *moje* — *twoje* 'my/mine — your/yours', *mnie* — *tobie* 'me — you' (e.g. heavy menstruation is exchanged for something else with a river, sleeplessness of a child with a mythological being, the first or last harvest during the year with an animated farmer — the field owner, etc.). Formuli based on movement utilize spatial expressions (*na lewo* — *na prawo* 'left — right', *w górę* — *w dół* 'up — down') with both or one of the elements. By selective exclusion, one of the elements is chosen and the other is rejected (*teraz* — *później* 'now — later', e.g. while inviting dangerous forces to the Christmas Eve supper).

Conditional formuli are based on a reciprocal relationship between the real (or the unreal) and the desired. The formuli are of the following types (the second element corresponds to the first one): quantitative (*ile, tyle* 'if that much (of something), then that much (of something else)'), causal-resultative (*jeśli, to* 'if ... then ...'), temporal (*wtedy, kiedy* 'when ..., then ...'), indicative of the method (*tak, jak* 'in the way such as ...'), idicative of the quality (*takie, jakie* 'like ... like ...').

All two-element expressions are used to create the oppositon of completeness — incompleteness, realized in demands from the following spehres: farming (good harvest — poor harvest), material possessions (wealth — poverty), psychological life (satisfaction — dissatisfaction), social life (social bond, acceptance — hatred, loneliness).

Together with the belief in mythical and magical associations between phenomena, two-element texts of magic are based on the pairs of formuli and words which re-establish these associations in order to fulfil certain demands or regulate certain relationships in nature and in the society.

Etnolingwistyka 13 Lublin 2001

Алексей В. Юдин
(Одесса)

# МАГИЧЕСКИЕ ПЕРФОРМАТИВЫ В ЗАГОВОРАХ И КАЛЕНДАРНЫХ ПЕСНЯХ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

Dla człowieka religijnego czasowniki *proszę, błagam* są prośbą skierowaną do Boga lub świętych, nigdy zaś wyrazem woli mówiącego. Te same formy, użyte z wiarą w osiągnięcie rezultatu w tekstach zamówień, są magicznymi performatywami, z punktu widzenia bowiem wygłaszającego tekst dokonuje się realna zmiana w obiektywnym świecie rzeczy. Mówiąc *obiecuję, proszę* zamawiający zmienia nie obiektywne położenie rzeczy otaczającego świata, lecz swoje odniesienia z innymi ludźmi. Performatyw jawi się nie tylko jako słowo, lecz jako czynność.

Zamówienia, kolędy, pieśni wołoczebne są tzw. magicznymi tekstami performatywnymi. Podstawą do takiego potraktowania jest funkcja całego tekstu. Zamówienie może nie zawierać czasowników typu *zaklinam, szepczę*, a kolęda — *pozdrawiam, winszuję*, a ciągle pozostanie magicznym tekstem performatywnym, jeśli zachowa swoją intencję i funkcję.

W przypadku używania w funkcji zamówień tekstów cerkiewnych lub apokryficznych modlitw, niemożliwe staje się rozgraniczenie performatywnych tekstów magicznych od religijnych ze względu na nieznaną ukrytą intencję wygłaszającego: to, czy zwraca się do sił wyższych z modlitwą, która może pomóc, a może nie być usłyszaną, czy też jako mag, przekonany co do niewątpliwej efektywności swoich działań. W pierwszym wypadku, zamówienie, które jest tekstem folkloru, okazuje się modlitwą, a obecne w nim performatywy — religijnymi; w wypadku drugim — zamówienie jawi się jako przykład werbalnej ludowej magii.

Rozpoznanie magicznej lub religijnej intencji tekstu daje podstawę do wyodrębnienia dwóch osobnych grup czasowników performatywnych i całych tekstów z performatywnym znaczeniem: performatywów magicznych i performatywów cudownościowych. Obydwie grupy przeciwstawiają się wszystkim pozostałym, ponieważ z punktu widzenia człowieka wierzącego w efektywność magii lub człowieka religijnego wygłaszanie słów/tekstów doprowadza do bezpośrednich zmian w obiektywnym świecie w zależności od woli realnego lub domniemanego adresata wypowiedzi (jeśli taki w ogóle istnieje).

В сфере внимания исследователя, интересующегося языком магии, не может не оказаться явление перформативности и, в частности — так называемые магические перформативные глаголы, которые встречаются, например, в заговорах: *заклинаю*, *заговариваю*, *выговариваю*, *уговариваю*, *шепчу*, *молю*, *прошу* и т. п. (два последних — только в случае, когда они произносятся по адресу сверхъестественных существ, магических „помощников"). На первый взгляд, часть этих глаголов, особенно *выговариваю*, *уговариваю* и *шепчу*, трудно представить в качестве перформативных, однако заговорные тексты убеждают в обратном: эти слова у восточных славян могли использоваться для наименования действий чарующего.

В указателе заговорных сюжетов В. Л. Кляуса целая сюжетная группа текстов выделена по принципу присутствия в них одного из таких глаголов „говорения" („писания"): выговаривают, заговаривают, уговаривают, шепчут, дают „слово", молят, читают, пишут, поют (Кляус 1997, 179–188). Как правило, эти глаголы выступают в дескриптивной функции, т. е. описывают действия заговорных персонажей, и не являются перформативными в строгом смысле слова. В приводимых В. Л. Кляусом белорусских, русских и украинских сюжетах Христос, святые, небесные светила и др. персонажи *заговаривают* (*выговаривают*, *уговаривают*) болезни, кровь, речь судий, охотничье ружье и т. п.; девица дает *слово* от болезней; Девы Марии *шепчут*[1] от змей; Христос идет *шептать* болезнь.

[1] Глагол *шептать* (*шаптаць*) в значении 'заговаривать' характерен как для белорусской традиции, знающей, впрочем, и глаголы *загаварваць*, *угаварываць* и под., так и для русской. Ср. у В. И. Даля четвертое значение этого слова: „ворожить, знахарить, отшептывать или нашептывать. *Старуха шепчет, шептать умеет*" (Даль 1991, 628).

Вот некоторые выдержки из восточнославянских текстов с такими глаголами:

„Прачистая мати, ходи воко *шаптати* и бельма́ згоняти" (Романов 1891, 103, № 260).

„Скула-скуліца, красна красавіца ... — *шаптала*, *угаваравала* з касцей, з мащэй, із карых ачэй, з румянага ліца" (Барташэвіч 1992, 206, № 693) (от болезни *скула*).

„Стань ты, Божа маці, стань ты ў помачы рабы божай раджонай (імя) балячку *шаптаці*" (Барташэвіч 1992, 213, № 713).

„Пайшоў Цыц Хрыстос на межу, *шаптаць* Марылі ляк пайшоў" (Барташэвіч 1992, 297, № 1057).

Но немало существует и текстов, в которых рассматриваемые глаголы относятся непосредственно к произносящему текст субъекту:

„*Заговариваю* зубы и *выговариваю*, *вычитываю* — из буйной головы, с ясных очей, из черных бровей, с горячей крови" (РЗЗ 1998, 237, № 1425).

„На Сіянь-горе стоиць престолъ, за тымъ престоломъ сядзиць сивый дзедъ, старый бородатый. Дзедзька сивый, старый бородатый (3 раза), — *прошу* я цябе, *молю* я цябе господьними словами, господьними молитвами: унимай свойго собаку кусаку (3 р.), и зубы и губы (3 р.) [и т. д.]. *Уговарюю* и *ўмовляю* раба божаго (и усякую скоцину...) шалъ зъ буйныя косьци, съ шумныя головы..." [и т. д.] (Романов 1891, 103–104, № 263).

„Жана Лілея, доч Праскавея, сын Самсон, Самуіл, скоры ўгоднік, божы памочнік, *прашу* я цябе, *упрашаю*, пасі маю скацінку-залацінку дзень пад сонцам, ноч пад мясёнцам ад усіх звярэй лесавых, балатных, махавых, лугавых, яраўцаў-падаліцаў" (Барташэвіч 1992, 66, № 124).

В перформативной функции могут выступать и глаголы совершенного вида в форме будущего времени — они в таком случае все равно означают реально осуществляемое „здесь и сейчас" магическое действие, но как бы с точки зрения его будущего результата:

„*Стану* я, раба Божья, *заговаривать* колотуху, золотуху, окаянную болезнь вострым булатным ножом. Заколю, *заговорю*..." (РЗЗ 1998, 233, № 1394).

В перформативной функции нередко встречаются глаголы типа: *уговариваю*, *упрашиваю*, *заговариваю (заговорю)*, *выговариваю*, *вычитываю* и т. п. Перформативы такого рода („магические") существенно отличаются от близких к ним глаголов со значением просьбы.

О языке магии вообще и, в частности, о близости вербальной магии и перформативности, о перформативных высказываниях в ритуалах и т. п. написано немало. Антропологическая традиция изучения магического языка ведет свое начало еще от работ Б. Малиновского[2].

---

[2] См.: Malinowski B., *Coral Gardens and their Magic*, London, 1935 (Vol. 1–2. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1965) (мы ссылаемся на польский перевод

Подробнее о взглядах Малиновского и позднейших исследователей на магическое использование языка см., например, в обзорной статье В. Буршты: (Burszta 1991). Из истории изучения ритуала с перспективы теории речевых актов следует назвать работы: (Tambiah 1968, 1973, 1979; Finnegan 1969; Ray 1973; Kratz 1989). Касался этой проблемы В. Н. Топоров (Топоров 1998, 196), писавший о „перформативной установке", которая лежит в основе заговоров, благопожеланий и проклятий. Особое внимание проблеме вербальных ритуалов и языка магии уделено в докторской диссертации польской исследовательницы А. Энгелькинг, посвященной проклятиям в польской народной культуре (Engelking A., *Magia ludowych rytuałów słownych na przykładzie klątwy*, Warszawa, 1997; рукопись хранится в архиве Факультета полонистики Варшавского университета), а также в монографии того же автора (Engelking 2000); ср. ее же работу (Engelking 1991). Ср. еще замечание Н. Д. Арутюновой, что „в перформативах язык реализует функцию, близкую к магической (ритуальной)" (ЛЭС 1990, 373). Таким образом, вопрос представляется достаточно исследованным.

Однако обратим внимание на то, что в обширном систематическом списке перформативных глаголов[3] в работе Апресяна (Апресян 1995, 200–202), как и у самого Остина (Austin 1993), нет „магических" перформативов, а глаголы *заклинать*, *молить* и *просить* отнесены к разделу „Просьбы", то есть на основании их использования в современном светском и религиозно-церковном речевом общении. Нам здесь хотелось бы подчеркнуть следующее обстоятельство. Дело в том, что традиционно-магическое использование языка равно противоположно как секуляризованному современному, так и церковно-религиозному. Для религиозного человека, отличающего веру от суеверия и магию от религии, молитва может быть только просьбой к Богу или святому, благодарением или прославлением, но никак не навязыванием своей воли. Таким образом, перформативные глаголы *прошу*, *молю* и др., если они

(Malinowski 1987)); Malinowski B., *Argonauts of the Western Pacific*, London, 1922 (New York: Dutton, 1960); Malinowski B., *The Problem of Meaning in Primitive Languages*, работа прибавлена в качестве дополнения к известной книге: Ogden C. K., Richards I. A., *The Meaning of Meaning*, London: Routledge and Kegan, 1923 (обе эти работы также вошли в польское собрание сочинений Б. Малиновского).

[3] Ю. Д. Апресян выделяет следующие группы перформативов: специализированные сообщения и утверждения; признания; обещания; просьбы; предложения и советы; предупреждения и предсказания; требования и приказы; запреты и разрешения; согласия и возражения; одобрения; осуждения; прощения; речевые ритуалы; социализированные акты передачи, отчуждения, отмены, отказа и т. п.; называния и назначения.

употреблены в молитве, действительно, вполне укладываются в группу „просьбы".

Своеобразное исключение составляют тексты, произносимые при совершении Таинств. Так, глагол *крещается* в крещальной молитве „Крещается раб Божий во имя Отца, аминь, и Сына, аминь, и Святого Духа, аминь", заменяющий форму **крещу*, близкую таким глаголам, как *называю*, *объявляю*, *посвящаю* и др., следует также отнести к числу перформативных, причем в каком-то смысле близких к магическим, хотя уместнее было бы здесь употребить слово „религиозный" или даже *чудесный*: магия в силу своей „запрограммированности" на результат никогда не будет „чудом", даже если добьется результатов по видимости сверхъестественных, ибо просто вполне рационально использует известные человеку традиционной культуры законы мира иного; чудо же с религиозной точки зрения сверхзаконно, поскольку в его основе — добрая воля Бога, творящего его или дарующего кому-либо, например, святым, способность чудотворения. С такой точки зрения церковное таинство есть, несомненно, чудо. К „чудесным" перформативам следует отнести и приводимое Ю. Д. Апресяном (Апресян 1995, 203) высказывание *Отпускаются тебе грехи твои* (естественно, если оно произносится священником, совершающим таинство); близка, видимо, к этому статусу и связка *есть* в литургическом контексте произнесения слов „примите, ядите, сие есть плоть Моя Новаго Завета" и далее, означающая реальное для верующего чудесное пресуществление Св. Даров)[4].

В отличие от молящегося произносящий магический заговор, говоря *прошу* или *молю*, как правило, не сомневается в достижении результата, и те же самые слова становятся чем-то совершенно иным: магическими перформативами. В случае подлинной молитвы это, конечно, невозможно. Указанное отличие принципиально, поскольку в „магическом" случае перед нами такой перформативный глагол, для которого не просто „возможно такое употребление формы первого лица

[4] Собственно, эти же примеры приводил и Б. Малиновский, когда писал: „возьмем, например, некоторые слова, высказываемые во время Святой Мессы, при помощи которых в соответствующем контексте происходит претворение хлеба и вина в тело и кровь нашего Спасителя. Далее, возьмем вербальный акт покаяния, сопутствующий исповеди в Римокатолической Церкви, или же сакраментальный акт отпущения, даваемого словесно исповедующим; в этих случаях слова вызывают действительные изменения в мире, который, хотя для нас, агностиков, и является миром мистическим и воображаемым, для верующих реален" (Malinowski 1987, 103). Заметим, что, несмотря на установку на временное принятие „точки зрения" исследуемой культуры, кажется, именно позиция агностика помешала Малиновскому увидеть разницу между магическим ритуалом и церковным таинством.

единственного числа настоящего времени (несовершенного вида) активного залога индикатива, которое равносильно однократному выполнению обозначаемого этим глаголом действия" (Апресян 1995, 199), но и с необходимостью — по крайней мере, с точки зрения произносящего и всей его культуры — наступает реальный результат этого действия во внешнем мире. Говоря в обычной речи *обещаю* или *прошу*, мы изменяем не столько объективное положение вещей в окружающей действительности, сколько свои отношения с другими людьми (или — в случае молитвы — с Богом). Не будучи воспринятым слушателем (пусть даже сверхъестественным, или хотя бы самим произносящим: он ведь может, например, дать обещание и самому себе, даже произнести его про себя), обычный перформатив едва ли будет таковым, поскольку является не просто словом-действием, но действием в глазах воспринимающего субъекта. К чему говорить *прошу*, *обещаю* или *честное слово!*, если вы обращаетесь не к себе, но при этом вас больше никто не слышит? Магический перформатив, напротив, не требует никакого адресата сообщения. Он в наибольшей степени „слово-действие", поскольку для достижения цели ему не обязательно быть услышанным (иногда даже — произнесенным вслух), а воздействует он не на отношения между людьми, а — с точки зрения произносящего — на объективное положение дел в мироздании. Даже если в заговорном тексте упомянут некий волшебный помощник (Господь, святой, просто человек, демон, природное явление), которого просят, умоляют, заклинают и т. п. выполнить просьбу, твердая вера произносящего в то, что результат последует непременно, превращает эту просьбу в фикцию: в сущности, помощнику просто навязывается воля „мага", и он становится в функциональном смысле неотличим от используемых в колдовстве безликих, имперсональных сил мира иного. См. еще о противопоставлении магического заговора и религиозной молитвы в нашей заметке (Юдин 1990).

При специальном рассмотрении магической функции языка в фольклоре в общем безразлично, имеем мы дело с простым заклятием, основу которого может составлять один магический перформативный глагол, или с обращенным к целому воинству бесплотных сил огромным заклинательным текстом со сложной внутренней композицией[5] (типа пастушьего „Отпуска"). То же можно сказать и о „поздравительно"-

[5] Исключая, может быть, небольшую маргинальную группу заговоров, которые не произносились вслух, а носились при себе в качестве апотропеев, а также, с другой стороны, асемантические магические абракадабры; впрочем, для магии слово написанное в принципе равносильно произнесенному, так что отличие не принципиально.

заклинательных песнях типа колядок или белорусских волочёбных песен, где за поверхностной интенцией (коммуникативной целью) поздравления с праздником и просьбы о дарах (в случае рождественских обходов, соотносимых с дарами волхвов) кроется вполне осознаваемая всеми участниками коммуникации[6] основная интенция (и магическая функция) обеспечения в будущем (в частности, в наступающем году) достатка, благополучия, удачи, счастливого брака, даже упокоения души (существовали колядки умершим) и проч. Вот, например, типичная украинская колядка, исполнявшаяся хозяину дома (мы намеренно приводим полностью достаточно большой текст, поскольку свою прагматическую функцию он исполнял, только будучи исполненным целиком):

Ци дома, дома, наш пан ґосподар? / Ой дай Боже![7] / Ой ми знаємо, що ґазда дома. / В нашого ґазди срібні ворота, / Срібні ворота, з самого злота. / Ой на подвірю ни мгла налїгла, / Ни мгла налїгла, все білі вівцї. / Ой за вівцями три пастері йдут, / Ой ідут, ідут, по трубцї несут. / В сьвєтого Дмитра трубочка хитра, / А в Николая ще й роговая, / А у Юрія все мідїнная, / А у Господа з щирого злота. / Як май затрубив святий я Дмитро, / Забілїли ся гори, долини, / Гори, долини, ще й полонини. / Як май затрубив святий Николай, / Замерзли гори, люд засмутив ся. / Як май затрубив пресвятий Юрій, / Зазеленїли гори, долини, / Гори, долини, ще й полонини. / Як май затрубив сам Господь святий, / Я звеселив ся весь мир на земли, / Весь мир на земли, церкви, косцьоли, / Церкви, косцьоли, в церквах пристоли. / Що у тих церквах пристоли стоє, / Що на пристолах проскури стоє, / На тих проскурах ксьондз служби правит, / Ксьондз служби правит, все не простії, / Все не простії, а все святії: / Першу службочку на святе Різдво, / Другу службочку на Василїчко, / Трету службочку на великий день, / На великий день, бай на Великдень. / Одну службочку за челядочку, / Другу службочку за мого ґазду, / Трету службочку за мене саму. / *Вінчуємо* вас щьистєм, здоровєм, / Щьистєм, здоровєм, свитим Рождеством (Гнатюк 1914, 212–213, № 115 Е).

Семантика текста колядки безусловно важна. Собственно, только она и давала возможность носителям традиции отнести тот или иной текст — народной песни или книжной „псальмы" — к колядному жанру, что позволяло исполнять текст во время обхода дворов. Но магическая функция текста весьма мало зависит от его непосредственного смысла (потому в качестве колядок могли исполняться самые разнообразные по содержанию тексты). Она определяется всем обрядовым прагматическим контекстом произнесения, где акциональный и реальный („вещный") коды не менее важны, чем вербальный. Текст

[6] Не зря так боялись „страшных" концовок этих же песен, предназначенных для скупых хозяев и предвещающих всевозможные несчастья, падеж скота, смерть членов семьи и т. д.

[7] Рефрен повторяется после каждого стиха.

здесь скорее — сложный перформативный знак, само исполнение которого является магическим действом.

Итак, в случае текстов заговоров, колядок, волочёбных и др. календарно-обрядовых песен мы имеем дело с представителями весьма своеобразной категории, которую можно назвать магическими перформативными текстами (по аналогии с обычными перформативными текстами — присягами, стандартными клятвами и под., которые также „действенны" только при точном произнесении целиком, хотя и не меняют непосредственно положения вещей во внешнем мире). Основанием для их выделения может быть то, что эффективным считалось не одно вырванное из контекста слово, но весь текст. Более того, заговор мог даже не включать глаголов типа *заклинаю*, *шепчу* и т. п. (как и колядка — вообще куда менее существенных с магической точки зрения слов типа *поздравляем, віншуємо*), сохраняя свою интенцию и функцию, то есть оставаясь магическим перформативом (как и, по наблюдению Ю. Д. Апресяна (1995, 203), перформативными могут в отдельных случаях становиться неглагольные лексемы; ср. *Шах! Честное слово!*). В случаях же, когда в качестве заговоров (или частей их текстов) использовались церковные или апокрифические молитвы, следует, очевидно, признать, что разграничение „магических" и „религиозных" перформативных текстов становится невозможным даже при наличии подробной записи текста и сопутствующего ему обряда, поскольку все равно остается неизвестной подлинная интенция произносившего заговор: искренне ли он считал, что просто обращается к высшим силам с молитвой, которая может помочь, а может и не быть услышанной[8], или был твердо — как маг — уверен в неизбежной эффективности своих действий. В первом случае текст, даже будучи неканоническим произведением фольклора, оказывается молитвой, а перформативы в нем — „религиозными"; во втором случае перед нами собственно заговор как текст вербальной народной магии.

Таким образом, по принципу магической (или религиозной) интенции (коммуникативной цели) произнесения и функции текста в дополнение к уже установленным исследователями можно выделить еще две особые группы перформативных глаголов и целых текстов с перформативным значением — *магические* и *чудесные* (*религиозные*) перформативы. Эти группы противостоят всем прочим, поскольку — с точки

[8] Это, кстати, в принципе возможно и в случае совершенно неканонических и вообще не имеющих отношения к религии заговорных текстов, построенных на чисто фольклорных мотивах, поскольку и они вполне могли осознаваться народом как „молитвы" — и так, соответственно, нередко и назывались.

зрения верящих в эффективность магии или религиозных людей — произнесение составляющих их слов/текстов приводит к непосредственным изменениям в объективном мире вне зависимости от свободной воли реального или ирреального адресата высказывания (если этот адресат вообще существует).

## Список литературы


Апресян Ю. Д., 1995, *Перформативы в грамматике и в словаре*, [в:] Апресян Ю. Д., *Избранные труды*, т. II, Москва 1995, с. 199–218.

Барташэвіч Г. А., 1992, *Замовы*, уклад., систэм. текстаў, уступ. арт. и камент, Г. А. Барташэвіч, Минск 1992.

Гнатюк В., 1914, *Колядки і щедрівки*, т. 1–2, зібрав В. Гнатюк, „Етноґрафічний збірник", Львів 1914, т. 35.

Даль В. И., 1991, *Толковый словарь живого великорусского языка*, т. 4, Москва 1991.

Кляус В. Л., 1997, *Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян*, Москва 1997.

ЛЭС 1990 — *Лингвистический энциклопедический словарь*, гл. ред. В. Н. Ярцева, Москва 1990.

РЗЗ 1998 — *Русские заговоры и заклинания: Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг.*, Под ред. В. П. Аникина. М., 1998.

Романов Е. Р., 1891, *Белорусский сборник*, вып. 5, *Заговоры, апокрифы и духовные стихи*, Витебск 1891.

Топоров В. Н., 1998, *Предыстория литературы у славян: Опыт реконструкции (Введение к курсу истории славянских литератур)*, Москва 1998.

Юдин А. В., 1990, *Магический обряд и программа для ЭВМ*, [в:] *Интеллектуальные системы и творчество. (Тезисы докладов и сообщений к V Всесоюзной конференции по проблемам интеллектуальных систем 2–4 октября 1990 г.)*, ч. 1, Новосибирск 1990.

Austin J. L., 1993, *Jak działać słowami* [w:] Austin J. L., *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, Warszawa 1993.

Burszta W. J., 1991, *Mowa magiczna jako przejaw synkretyzmu kultury*, „Język a Kultura", t. 4, pod red. J. Bartmińskiego i R. Grzegorczykowej, Wrocław 1991.

Engelking A., 1991, *Rytuały słowne w kulturze ludowej. Próba klasyfikacji*, „Język a Kultura", t. 4, pod red. J. Bartmińskiego i R. Grzegorczykowej, Wrocław 1991.

Engelking A., 2000, *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Wrocław 2000.

Finnegan R., 1969, *How to do Things with Words: Performative Utterances among the Limba of Sierra Leone*, Man. V. 4, [New Series], 1969.

Kratz C. A., 1989, *Genres of Power: A Comparative Analysis of Okiek Blessings, Curses and Oaths*, Man. V. 24, [New Series], 1989.

Malinowski B., 1987, *Ogrody koralowe i ich magia. Studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda*, [t. 2] *Język magii i ogrodnictwa*, [w:] Malinowski B., *Dzieła*, t. 5, Warszawa 1987.

Ray B., 1973, *„Performative Utterances" in African Rituals*, [in:] *History of Religions*, v. 13/1, 1973.

Tambiah S. J., 1968, *The Magical Power of Words*, Man. V. 3 [New Series] 1968.

Tambiah S. J., 1973, *Form and Meaning of Magical Acts: A Point of View*, [in:] *Modes of Thought. Essays in Thinking in Western and Non-Western Societies*, ed. by R. Horton and R. Finnegan, London 1973.

Tambiah S. J., 1979, *A Performative Approach to Ritual*, „Proceedings of the British Academy" 1979, v. LXV, Oxford University Press, 1981.

## MAGIC PERFORMATIVES IN SPELLS AND SEASONAL SONGS OF EASTERN SLAVS

For a religious person, the verbs *proszę* 'I'm asking you for', *błagam* 'I'm begging you' are requests addressed to God or the saints, never a manifestation of the speaker's will. The same forms, used with a firm belief in their effectiveness in magic spells, serve as performatives: from the point of view of the speaker, the result is a real change in the objective world. By saying *obiecuję* 'I promise' or *proszę* 'I'm asking you for', the speaker does not change the objects of the world but his or her relationships to other people. A performative verbs is not only a word but an action.

Magic spells, Christmas carols, spring 'wishing' songs (*pieśni wołoczebne*) are the so called magic performative texts, a term justified by the function of a particular text as a whole. A magic spell need not contain the verbs *zaklinam* 'I cast a spell' or *szepczę* 'I am whispering'; similarly, a carol need not contain the verbs *pozdrawiam* 'I am greeting (someone)' or *winszuję* 'I wish (someone something', 'I congratulate (someone)'. Yet, they remain performative texts if they preserve their intention and function.

In the case of orthodox texts or apocryphal prayers used as magic spells, it is impossible to distinguish magic performative texts from religious texts. This is due to an unknown, hidden intention of the speaker: whether the text is a prayer, which may help but need not necessarily be heard, or whether the speaker is a sorcerer convinced that what is being done will be effective. In the former case, a magic spell, which is a text of folklore, proves to be a prayer, and the performatives which it contains are of religious type. In the latter case, a spell appears to be an example of vebal folk magic.

The identification of the magic or religious intention of the speaker provides the basis for the recognition of two distinct groups of performative verbs and of whole texts with performative meaning: magic performatives and religious performatives. Both groups stand in opposition to all other verbs and texts because from the point of view of someone convinced of the effectiveness of magic or someone religious, use of words/texts leads to direct changes in the objective world, which depends on the will of the real or presupposed addressee of the utterance, should such an addressee exist.

Etnolingwistyka 13 Lublin 2001

Екатерина В. Вельмезова
(Москва)

# ЗАМЕТКА О ПЕРФОРМАТИВАХ СО ЗНАЧЕНИЕМ НАЧАЛА ДЕЙСТВИЯ В ЧЕШСКИХ ЗАГОВОРАХ

Czasowniki performatywne ze znaczeniem początku czynności, występujące w czeskich zamówieniach chorób, np. *počínati, začínati* 'zaczynać', *počíti, započíti* 'zacząć', łączą się z czasownikami performatywnymi, oznaczającymi magiczny proces mówienia, zamawiania, leczenia: *žehnati* 'zamawiać', *vzývati 'wzywać', zaháneti 'przegnać'*.

Czasowniki pierwszego typu, tj. oznaczające początek czynności, uczestniczą w tworzeniu paralelizmu, angażującego z jednej strony subiekt zamówienia (zamawiającego), z drugiej — czynności Jezusa Chrystusa, jedynie bowiem spośród wszystkich działających rozpoczynają magiczne działania. Czynności magiczne zamawiającego uzyskują na skali czasu charakter otwarty: przy każdej realizacji zamówienie otrzymuje magiczną siłę dzięki możliwości powrotu do „mitycznego praczasu", a ludzkie czynności upodabniane są do aktów kosmogonicznych.

Paralelizm czynności, konkretnych wykonawców i sił zewnętrznych wznosi się na poziom ważnych archetypów ludzkiej działalności i otrzymuje możliwość nieskończonego powtarzania. Zamówienie funkcjonuje w czasie cyklicznym, mitycznym, łączącym w sobie pojęcia początku i końca w odróżnieniu od profanum — liniowego czasu historycznego. Performatywne czasowniki wyrażające początek czynności okazują się w czeskiej tradycji punktami styku tego, co świeckie i ludzkie (zamawiający) z sakralnym i magicznym (życie i działania Chrystusa).

*Так делали боги, так делают люди.*
Индийска пословица

Предметом анализа в настоящей работе станут перформативные глаголы со значением начала действия, употребленные в лечебных

заговорных текстах чешской этнокультурной традиции — традиции, наиболее детально нами изученной[1].

Хорошо известно, что в перформативах язык реализует функцию близкую к магической — тем самым особенного внимания заслуживает изучение употребления перформативов именно в магических фольклорных текстах — заговорах и заклинаниях. Является ли весь заговорный текст перформативом уже по своей природе? Можно ли считать перформативным вообще всякий глагол, употребленный в заговоре в форме первого лица единственного числа настоящего времени изъявительного наклонения? — и, следовательно, полагать, что произнесение заговора тем самым вызывает к жизни универсум, существующий в совершенно особых пространственно-временных координатах, мир, в котором обитают заговорные персонажи и совершаются их магические действия? Что, в таком случае, имеют в виду исполнители русских заговоров, произносящие: „Кладу я, раб Божий, поклажу, каменным тыном огораживаю, каменною дверью запираю, за тридевять замков, за тридевять ключов" (Майков 1994, 104); „Колю, колю, закалываю, золотуху заговариваю" (Смирнов, Ильинская 1992, 41); „Заедаю, загрызаю все двенадцать болезней" (там же, 44) — вполне определенные метафорические образы или же непосредственную апелляцию к некоему универсуму, в котором все эти действия якобы действительно происходят?

Последняя точка зрения, конечно, имеет право на существование — однако непосредственная цель нашей работы будет состоять не в поисках возможных обобщений и генерализаций, а в описании конкретной группы глаголов, употребленных в чешских заговорных текстах, а именно — глаголов с семантикой начала действия.

При составлении семантического словаря-тезауруса чешских лечебных заговоров[2] нами было обнаружено, что большинство встречающихся в них глаголов, обозначающих начало действия (*počínati, začínati*, 'начинать', *počíti, započíti* 'начать'), характеризуют действия заговорного субъекта[3]. Данные слова могут вводить и перформативные глаголы — обозначения магического процесса говорения, заговаривания, исцеления в целом (*žehnati*) 'заговаривать', vzývati 'взывать', *zahánĕti* 'прогонять', *lekovati* 'лечить', *dĕlati* 'делать', *slívati* 'сливать' и т.д.). Вот

[1] См. [Вельмезова 1999].

[2] Словарь-тезаурус составлялся по методу разработанному С. Е. Никитиной (Никитина 1993).

[3] Под субъектом заговора мы будем понимать непосредственного исполнителя заговорного текста, в случае автотерапии совпадающего с его объектом, то есть тем конкретным больным, на исцеление которого и направлется заговор.

несколько примеров: „*Začínám ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého*"[4] „Начинаю во имя Отца, и Сына, и Духа святого" (Vondráček 1903, 244; Matiegka 1936, 317); *započínám já své veci, nie zlú mocú, božjú mocú, s Krista Pána dopomocú* „Начинаю свои дела не злой силой, божьей силой, с помощью Господа Христа" (Černika 1909, 234); *Ve jménu Otce, Syna i Ducha svatýho! Začínám žehnati, Boha Otce, Boha Syna, Boha Ducha vzývati* „Начинаю заговаривать, к Богу Отцу, Богу Сыну, Богу Духу взывать" (Košt'al 1904, 173); *já hříšná počínám N.(jméno nemocného) žehnati, zaháněti, ne svou moci, ale s Pánem Ježíšem a jeho velebnou pomoci* „Я, грешная, начинаю Н. (*имярек*) заговаривать, прогонять, не своей силой, но с Господом Иисусом и его священной помощью" (Bruna 1913, 139); *Bůh Otec, Bůh Syn, Bůh Duch svatý! Já počínám lekovati* „Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух святой! Я начинаю лечить" (Smola 1885, 340); *ve jménu Ježíše Krista počínám lekovati na ten studený jed* „Во имя Иисуса Христа начинаю лечить этот студеный яд" (Mikolášek-Skalský 1903, 175); *ve jménu Ježíše Krista počínám lekovati na tuto neštovice* „Во имя Иисуса Христа начинаю лечить этот прыщ Н. (имярек)" (там же); *ve jménu Ježíše Krista počínám lekovati na tuto ruži* „Во имя Иисуса Христа начинаю лечить эту рожу" (там же); *ve jménu Ježíše Krista počínám lekovati na ty stříle* „Во имя Иисуса Христа начинаю лечить эти стрелы" (там же); *ve jménu Ježíše Krista počínám lekovati na toto znamení* „Во имя Иисуса Христа начинаю лечить это знамение" (там же); *ve jménu Boha Otce, i Syna, i Ducha svatého. Já N. počínám M. lekovati na tyto škrkavičky* „Во имя Бога Отца, и Сына, и Духа святого. Я Н.(имярек) начинаю М.(имярек) лечить эти (маленькие) глисты" (Průcha 1903, 192); *já hříšná počínám nátku žehnati ne svou mocí, ale Pána Boha pomocí* „Я, грешная, начинаю натку заговаривать не своей силой, но с помощью Господа Бога" (Bruna 1913, 140); *ve jméno Boha Otce, Boha Syna a Boha Ducha svatého počínám dělati vodičku tomuto člověku pro ouřky vyteklou* „Во имя Бога Отца, Бога Сына и Бога Духа святого, начинаю делать водичку вытекшую этому человеку, чтобы лечить сглаз" (Svoboda 1904, 214); *Pán Bůh lekoval, já po něm; já počínám stříly slívati* „Господь Бог лечил, я после него; я начинаю стрелы сливать" (Průcha 1903, 191).

Помимо этого, в большом количестве случаев глаголами, обозначающими начало действия, автоматически проводится параллелизм действий субъекта заговора, с одной стороны, — и Иисуса Христа, с другой. Дело в том, что оба эти персонажа — и, среди всех действую-

[4] Во всех приводимых в статье примерах из чешских заговорных текстов сохранется орфография и пунктуация оригинального источника, указываемого в работе.

щих лиц в заговоре, только они — *начинают* некоторые значимые, магические действия: *Bože, ráčíž počíti, já N. počínám žehnati* „Господи, ты изволишь начать, я Н. (имярек) начинаю заговаривать" (Vlasáková 1906, 202); *Bože, ráčíš počíti, já N. počínám vodu dělati* „Боже, ты изволишь начать, я Н. (имярек) начинаю воду делать" (там же); *ve jménu Boha Otce, Syna, Ducha sv. Pán Bůh počal, Pán Bůh počal, Pán Bůh počal a já za ním počínám pro poštipání vodu dělati* „Во имя Бога Отца, Сына, Духа святого. Господь Бог начал, Господь Бог начал, Господь Бог начал, а я за ним начинаю воду готовить, чтобы лечить укус" (Křemen 1910, 382); *ve jménu Boha Otce, Syna, Ducha sv. Pán Bůh počal, Pán Bůh počal, Pán Bůh počal — a já za ním počínám kříž dělati, lišej žehnati* „Во имя Бога Отца, Сына, Духа святого. Господь Бог начал, Господь Бог начал, Господь Бог начал — а я за ним начинаю крестить, лишай заговаривать" (там же); *Pánbůh počal, já taky počnu po jeho božský milosti* „Господь Бог начал, я тоже начну, его божьей милостью" (Cižmář 1946, 125); *Pán Bůh počal, já N. po jeho svaté milosti božské* „Господь Бог начал, я Н. (имярек) (начинаю) его святой милостью божьей" (Teige 1898, 285).

Как можно видеть, в большинстве своем данные глаголы лишь в первом случае — то есть будучи связанными с обозначениями заговорного субъекта — употребляются в характерной „перформативной" форме первого лица единственного числа настоящего времени изъявительного наклонения. Однако внимания в данном случае заслуживает в основном именно тот факт, что, отнесенные лишь к двум из всего множества заговорных персонажей (заговаривающий/Христос), являющиеся в большинстве случаев перформативными глаголы с семантикой начала в заговорном тексте тем самым устанавливают параллелизм между действиями (и качествами!) субъекта заговора и всемогущего Иисуса Христа. Тем самым магические возможности первого растягиваются на временной шкале до бесконечности: получается, что в своем конкретном исполнении заговор каждый раз заново приобретает магическую силу благодаря возможности все время возводиться к однажды начавшемуся сакральному „мифическому прадействию", по выражению М. Элиаде.

Дело в том, что в любом сакральном — в том числе, и в заговорном — действии, как это показал исследователь[5], так или иначе происходит уподобление соответствующих человеческих действий актам космогонии, деяниям могущественных сверхъестественных существ. Тем деяниям, которые являются и будут являться впоследствии образцом

[5] См. напр. (Элиаде 1987).

для всех человеческих обрядов и всех сколь бы то ни было существенных видов деятельности. Вот что он писал: „В проявлениях своего сознательного поведения «первобытный», архаический человек не знает действия, которое не было бы произведено и пережито ранее кем-то другим, и притом не человеком. То, что он делает, уже делалось. Его жизнь — непрерывное повторение действий, открытых другими" (Элиаде 1987, 33).

Все это наглядно прослеживается на примерах заговорных текстов, которые, во многом благодаря проводимому в них параллелизму действий их конкретных исполнителей и сверхъестественных существ (будь то боги, культурные герои или мифологические первопредки[6]) возводятся на уровень значимых архетипов человеческой деятельности[7], получая возможность бесконечного повторения. Становится возможным, таким образом, говорить о существовании заговора во времени циклическом, мифологическом, соединяющем в себе сами понятия начала и конца — в отличие от профанного, линейного исторического времени. И именно перформативные глаголы со значением начала действия оказываются в чешской традиции „точками пересечения" профанного и человеческого (субъект заговора) с сакральным и магическим (жизнь и деяния Иисуса). Следовательно, о „магическом" характере и функции некоторых перформативных глаголов в магических фольклорных текстах позволяет говорить не только их форма и соответствующее семантическое наполнение, но и определенные внутритекстовые связи.

## Литература

Вельмезова Е., 1999, *Текст человека и болезни: чешский лечебный заговор.* Опыт исследовани семантической структуры. Канд. дисс. Москва.

Майков Л. Н., 1994, *Великорусские заклинания.* Санкт-Петербург.

Никитина С. Е., 1993, *Устная народная культура и языковое сознание*, Москва.

Смирнов Ю. И., Ильинская В. Н., 1992, *„Встану я благословясь..." Лечебные и любовные заговоры, записанные в части Архангельской области*, Москва.

Элиаде М., 1987, *Космос и история.* Москва.

---

[6] Ср. индийские пословицы: „Так делали боги, так делают люди"; „мы должны делать то, что делали вначале боги".

[7] Напомним, что, в отличие от К. Г. Юнга, называвшего архетипами структуры коллективного бесознательного, — в этом значении слово *архетип* и употребляется чаще всего в современных языках — М. Элиаде подразумевал под архетипами действия, которые могли являться образцом для подражания.

Brůna R., 1913, *Zaříkadla z Neveklovska* // Český lid.
Černika J., 1909, *Zpěvy moravských kopaničárů* // Český lid, 1909.
Čižmář J., 1946, *Lidové lékařství v Československu*, Sv. 1–2. Brno.
Košt'al J., 1904, *Zaříkávání na všechny nemoci* // Český lid.
Křemen, J., 1910, *Zaříkávání a čarování řičicí ve Vavřinci u Uhl. Janovic* // Český lid.
Matiegka J., 1936, *Lidové léčení* // Československá vlastivěda. Řada II. Národopis, Praha.
Mikolášek-Skalský V., 1903, *Zaříkávání z Písecka* // Český lid.
Průcha E., 1903, *Zaříkadla v nemocech na Bernardicku* // Český lid.
Smola J., 1885, *Lékovadla či zaříkávadla* // Květy.
Svoboda G., 1904, *Starodávná lekovadla nemocí* // Český lid.
Tejge J., 1898, *Čarodějná doktorka z r. 1641* // Český lid.
Vlasáková J., 1906, *Zažehnávání dětí ze Žiželic n. Cidlinou* // Český lid.
Vondráček A., 1903, *Zaříkání proti souchotinám z Hořovicka* // Český lid.

## SOME REMARKS ON ACTION-INITIATING PERFORMATIVES IN CZECH MAGIC SPELLS

In spells relating to diseases, Czech performative verbs such as *počinati*, *začinati* 'to begin-IMPERF', *počiti*, *začiti* 'to begin-PERF', designating the beginning of an activity, can be associated with performatives designating the process of speaking, casting a spell or healing: *žehnati* 'to cast a spell', *vzývati* 'to call (somebody)', *zaháneti* 'to chase away'.

The first category of verbs participate in creating a parallelism in which the active agents are, on the one hand, the subject of the spell (the sorcerer), and on the other hand Jesus Christ. For, it is only the sorcerer, similarly to Christ, that can inititate meningful magic actions. The magic actions of the sorcerer acquire an open character on the time arrow: with each instance of its realization, a spell receives magic power thanks to is ability to return to the 'mythical primaeval time'. In the process, human actions are likened to cosmogonic acts.

The parallelism of actions, concrete doers and external forces is raised onto the level of important archetypes of human activity and receives the ability to reapear infinitely. Contrary to the profane linear historical time, a spell functions in cyclical, mythical time, which combines the ideas of the beginning and end. In the Czech tradition, performative verbs of the beginning of an action prove to be points of convergence of what is human and secular (the sorcerer) with magic and the sacred (the life and deeds of Jesus Christ).

Etnolingwistyka 13 Lublin 2001

Мария Конюшкевич
(Гродно)

# ПРОКЛЯТИЯ В РЕЧЕВОМ ПОВЕДЕНИИ БЕЛОРУСОВ

Artykuł stanowi próbę opisu przekleństw funkcjonujących we współczesnym języku białoruskim (*кленічы, праклён, кляцьба, пракляцце*). Analiza bogatego materiału językowego zaczerpniętego z gwar, języka potocznego oraz utworów literackich pozwoliła na ustalenie najistotniejszych cech przekleństw białoruskich: 1. powszechność użycia, 2. częstsze występowanie w języku kobiet niż mężczyzn. 3. swoistość intonacji — przeciągłość i monotonia, 4. drastyczność treści, 5. sprzeczność treści z tradycyjną tolerancją i łagodnością Białorusinów, 6. stereotypowy charakter struktury przekleństw, 7. poetyckość, 8. korelacja treści przekleństwa z konkretną sytuacją–bodźcem.

Autorka stara się udzielić odpowiedzi na pytania: Co stanowi przyczynę znacznej popularności przekleństw w języku Białorusinów? Czy popularność ta wynika ze specyfiki gatunku czy specyfiki etnosu? Na czym polega swoistość gatunku przekleństwa? Jakie są funkcje przezwisk w procesie komunikacji językowej? Czy funkcje te podlegają zmianom historycznym? Czy są to teksty tworzone, czy tylko odtwarzane? Jaki jest stopień stereotypizacji tych tekstów? Po dokonaniu gruntownej analizy przezwisk pod kątem semiotycznym, historyczno-kulturowym, socjologicznym i pragmatycznym, autorka doszła do wniosku, że przyczyn specyficznego charakteru przekleństw białoruskich należy szukać w uwarunkowaniach natury historyczno-socjologicznej. Białorusini, nie do końca unarodowieni, pozbawieni często poczucia własnej wartości, przez długi okres musieli się zmagać z silniejszymi, a jednocześnie bardziej atrakcyjnymi kulturowo sąsiadami. Przekleństwa stały się więc swoistą reakcją i formą obrony bezbronnego i upokorzonego społeczeństwa białoruskiego („ból za ból").

На широкое распространение проклятий в речи белорусов исследователи белорусского языка и культуры указывали не раз [Fedorowski 1935; Янович 1995]. Данный жанр встречается и поныне в живой белорусской речи — от редуцирооанного восклицания-междометия *А каб цябе!* до более развернутых типа *Каб ты падох!; Каб вы задушыліся!; Каб цябе халера ўзяла!; Каб цябе смала спіла!; Каб ты бокам хадзіў!; Каб ты карчом сеў!*

Известный белорусский поэт и писатель В. Короткевич, тонко чувствующий душу белорусского народа, приводит несколько утрированный пример того, как белорус привычно пересыпает свою речь проклятиями, подобно тому как русскоязычный представитель низовой городской культуры засоряет свою речь словами типа *так сказать, значит, так, блин* и др:

*Два пастухі пасвяць авечкі. Адзін ля лесу, другі — наводдаль. Воўк схапіў адну. Той, што далей, крычыць:*

— *Што гэта? Воўк?*

— *Анягож, халера твайму бацьку, заяц?!*

— *То што ён, авечку панес?*

— *Анягож, трасца тваёй матары, табе прынес?!* (Караткевіч 1990, 420).

Естественны проклятия и как средство стилизации народной речи в языке белорусской художественной литературы. Так, мотивы проклятия рассыпаны в дореволюционной лирике Я. Купалы: фразы и сочетания типа *дзеці, жонка илюць пракляцце; сваю долю праклінаць; кляцьбой без прычыны спаткаюць, адправяць; гарэлку праклінаці; праклінаці горкую долю; клянецца на жонку, клянецца на дзетак; і будзь праклінаны на брацціяў сваіх; пракляў бы цэлы свет* очень частотны в стихах классика белорусской поэзии. Впрочем, язык белорусской художественной литературы настолько близок к живой народной речи, что порой сложно отделить натуральную белорусскую речь от ее стилизации. Во всяком случае, приводя в данной статье примеры из художественной литературы, автор статьи, будучи сам носителем белорусского языка, опирался на собственные наблюдения и собственную языковую и речекультурную компетенцию.

Проклятия в качестве иллюстративного материала неоднократно приводил в своих тудах Е. Ф. Карский (Карский 1955, 1956). Вот некоторые из его примеров: *Ліха цябе бяры!; Трасца тваёй матары!; Лопні твой трыбух!; Каб табе мову заняло!' Каб табе духі выперла!; Бадай з цябе кішкі вылязуць, вантробы вывернуцца; Кадуцы цябе бяры!; Хвароба табе!* (примеры приводятся в соответствии с требованиями современной белорусской орфографии).

Суммируя наблюдения М. Федеровского, Е. И. Янович, В. Короткевича, можем отметить некоторые особенности белорусских проклятий. Это 1) широкая их распространенность в речи белорусов; 2) более частотное употребление в речи женщин; 3) своеобразная интонация произнесения — протяжно и монотонно; 4) чудовищность содержания и 5) ее несоответствие толерантности и незлобивости белорусского народа; 6) клишированность структуры проклятия; 7) поэтичность; 8) корреляция содержания проклятия с конкретной ситуацией-стимулом.

Уже сам перечень названных признаков наводит на некоторые вопросы и размышления. Почему этот жанр популярен у белорусов? От чего это зависит — от специфики жанра или от специфики этноса? И в чем специфика самого жанра проклятия? Каковы его функции в общении? Меняются ли они исторически? Это воспроизводимые или стромые тексты? Какова в них степень стереотипизации и номинализирующей предикации? Как они вписываются в контекст общения?

Эти и другие вопросы наводят на мысль о необходимости рассмотрения проклятий в более широком семиотическом, историко-культурном и прагматическом контексте.

Язык, как система категорий отражения, и культура, как совокупность элитарных духовных достижений, восходят к единому универсальному коду мышления. Основное место в этом коде занимают семиотические оппозиции: *жизнь/смерть, мужчина/женщина, огонь/вода, здоровье/болезнь, свой/чужой* и др. Сами оппозиции являются универсалиями, но их вербализация средствами того или иного языка имеет свою специфику. Одна и та же оппозиция у разных народов, а значит, и в их общении и языках, может проявляться неодинаково, поскольку ее важность, значительность для каждого народа разная. Так, для народов, в вероисповедовании которых смерть представляется как одна из многочисленных форм жизни, воспринимающих смерть как испытание для души. Вода — хозяйка верха на Балканах, но хозяйка низа на Балтике (Из работ 1997, 223–224). Как левые, так и правые члены оппозиций коррелируют между собой т.е. с *жизнью* ассоциированы *верх, мужчина, добро, свой, святость* а *смерть* ассоциирована с *низом, женщиной, злом, грехом* и т.д. См. как дихотомия *мужчина/женщина* коррелирует с рядами других оппозиций в белорусской народной песне:

Янка стаіць на гары,
А я — ў даліне.

Янка сее кавуны,
А я — журавіны.
Журавіны не ўзышлі,
Кавуны пасохлі.
Ка мне хлопцы не хадзілі,
Каб яны падохлі.

Предложенное и раскрытое Ю. М. Лотманом понятие семиосферы, ее двойственного характера, пространства, определяемого и интерпретируемого представителями каждой культуры как мир и антимир, как свое и чужое, нормальное и аномальное, упорядоченное и хаотичное, безопасное и опасное, *мое*-пространство и *их*-пространство, предполагает не только существование определенной границы между этими конфликтующими структурами, но и взаимодействие этих структур. „Поскольку граница — необходимая часть семиосферы и никакое „мы" не может существовать, если отсутствуют „они", культура создает не только свой тип внутренней организации, но и свой тип внешней „дезорганизации". В этом смысле можно сказать, что „варвар" создан цивилизацией и так же нуждается в ней, как и она в нем. Внешнее запредельное пространство семиосферы — место непрерывающегося диалога. Безразлично, видит ли данная культура в „варваре" спасителя или врага, носителя здоровых моральных качеств или развращенного каннибала, она имеет дело с конструктом, построенным как ее собственное перевернутое отражение" (Лотман 1996, 191).

Сказанное в равной мере относится и к внутреннему, внутрипредельному семиотическому пространству этноса, в котором мир и антимир сосуществуют и взаимодействуют в самых причудливых своих проявлениях. В прагматике общения лингвосемиотические оппозиции отражены в дихотомии *я/не-я*, в которой все левые члены оппозиций соотносятся с *я*, все правые — с *не-я*. Это не означает, что в речевой практике каждого этноса именно так это и происходит. В силу собственных мотивов или предписаний социума *я* говорящего может соотноситься и с правыми членами оппозиций, равно как и в *не-я* способны преломляться левые.

В силу несовпаденияа мотивов, целей, установок, компетенции коммуникантов и других условий общения дихотомия *я/не-я* трансформируется в речевых и поведенческих стереотипах в каждой культуре самым причудливым образом. Добавим и то, о чем уже говорилось выше: с учетом исторических условий развития этноса, его социальной стратификации на разных этапах его развития корреляция членов оппозиций получила разные доминанты.

Таким образом, во взаимодействии культур и в прагматике общения (в межкультурном и внутрикультурном семиотическом пространстве) негатив так же важен, как и позитив. Унисон и диссонанс в одинаковой мере создают и социально поддерживают иерархию, более того, не всегда форма диссонанса является негативом в содержательном и результативном отношении. Так, пожелание-тост при заселении в только что построенную хату *Каб яна згніла!* содержит благопожелание — заклинание от пожара. До сих пор жива традиция белорусов употреблять хулительные характеристики (либо несколько раз плюнуть) вместо восхищения в адрес младенца (чтобы не сглазить). См. пример из прозы В. Адамчика, с магнитофонной точностью воспроизводящего колорит речи жителей Дятловского района Гродненской области:

[Старуха молодой матери]:
— *Паказвай сынка.*
*Алеся павярнула дзіцятка...*
— *Цьфу, цьфу, — суха сплюнула старая. — Добры хлопчык. Рыхтык ты. На цябе падобны. Хай расце ды гадуецца здаровы.* („*І скажа той, хто народзіцца*").

В менталитете белорусов и поныне сохраняется реакция самооговора, хулы или оправдания в свой адрес на стимул-похвалу: к примеру, в ответ на восхищение красиво вышитым рушником белоруска скромно ответит репликой типа: *От, вечерам не было чаго рабіць*, или: *От, папоркалася трохі*, или: *Нітак добрых не было* и т.п.

Если исходить из того, что в основе категории гонаративности (см. подробнее об этом в (Конюшкевич 1998)) лежит социально обусловленная интенция каждого из коммуникантов уступить приоритетную ролевую позицию партнеру по общению, то применительно к основным координатам, в которых существует человек, — времени, пространстве, количестве, это означает — отдать партнеру приоритет во времени, в пространстве, в количестве (Канюшкевіч 1999), т.е. в чем-то поступиться миром своего *я*, своей личностной сферой.

Наблюдения над языковыми стереотипами в прагматике общения белорусов свидетельствуют о том, что в белорусском этносе, длительное время сохраняющем однородную национально-культурную и социальную стратификацию (с конца XVII столетия в течение около двух веков белорусский этнос — это крестьянский социум и народная культура, не было арго, не было разделения языка на литературную форму и просторечение), общение покоилось на оси интимизации (*свой/чужой*).

Отсюда частотность слов *мой* и номинаций с морфемой *-ласк-*, отмечаемая еще Е. Ф. Карским и другими исследователями, много-

численность диминутивных форм в белорусском языке при обращении (*людцы, дзеткі, жанчынкі, браточкі, божухна*), уменьшительно-ласкательные аффиксы даже в глаголах (*спатанькі, пітанькі*).

В прагматике общения поляков, например, социальная дифференциация более отчетливо просматривается в оппозициях на пространственной оси (*верх/низ*).

Представляется, что интимизирующая семиотическая доминанта в белорусском этносе обусловлена необходимостью самовыживания рядом с более сильными соседями, с которыми выгоднее было жить в мире и согласии, нежели воевать, а это требовало поступиться своей личностной сферой. Отсюда в прагматике общения белорусов доминанту составила корреляция оппозиций *жизнь/смерть — свой/чужой — здоровье/болезнь — доля/недоля*. Например, сопоставительный анализ народного речевого этикета белорусов и болгар показал, что в благопожеланиях белорусов преобладают формулы с пожеланиями здоровья, в то время как в народном этикете болгар превалируют пожелания достатка в виде приплода скота (Василевич 1998).

В силу своей социальной однородности и семиотической открытости белорусский этнос не выработал социолектов герметического характера типа арго или обсценной брани. А поскольку в реальной жизни этноса есть место и негативным сторонам его существования, то эта оборотная сторона „медали" не могла не найти своего отражения в какой-либо иной форме стереотипов диссонансного характера. Такими доминирующими стереотипами стали по отношению к внутренней семиосфере (миру *я*) стереотипы Жальбы, а к внешней (миру не*я*) — проклятия, как наиболее естественная (для стресса) и адекватная (по семиозису) речевая реакция на причиненную физическую или речевую агрессию, реализующая принцип не „кровь за кровь", „око за око", а „боль за боль".

В. Короткевич в своем знаменитом эссе „*Земля под белыми крылами*" писал: „Яшчэ да параўнальна нядаўняга часу на Беларусі лаянкі амаль не ведалі, а замест яе існавалі вось такія „кленічы" (Караткевич 1990, 483). В белорусском языке имеется довольно распространенная группа слов с корнем *-клят-*, маркированных и негативно, и позитивно (сравн. *клятва — пракляцце*). Семантику проклятия, как речевой ситуации недоброго пожелания, выражают слова *клясці, праклён, праклінаць, кляты, праклінаны, пракляты, кляцьбы* (формулы проклятия), *кляцьба* (сам процесс формирования и произнесения недоброжелательной формулы), *кленічы, кляцце, закляты* ('проклятый, заколдованный злыми чарами'), *заклён*.

Сама формула проклятия может быть и темой фрейма всей речевой ситуации Проклятие, и представлять только слот, сопровождающий другую ситуацию (например, в ситуации Требование, Предупреждение, Угроза, Восхищение, Запрет и др.). Пример первой представлен в рассказе В. Короткевича про деда, несоглашающегося переехать из курной хаты в новую, пока потерявший терпение и время на уговоры председатель колхоза не велел трактористу подцепить развалюху трактором: *Дзед кляў так, што палова вескі сабралася: „Зачапіў, каб цябе так за рэбры чаплялі, знёс, каб цябе так з машынай тваёй з моста знесла; села хата на кут, каб цябе так на покуть ніколі не садзілі* (имеется в виду сесть под образами в качестве почетного гостя) і толькі раз галавою паклалі (головой под образами и ногами к дверям кладут покойника)". Примеры проклятий-слотов, входящих в структуру фреймов других ситуаций: ситуации Требование (*Уставай, каб ты не ўстаў!*); Размышление (особенно по поводу чужих): *І чаго яны тут стаяць, каб яны вочы паўстаўлялі (каб яны каменем сталі, шулам сталі*); Отказ: *Абрыдла мне капаць гэту бульбу. Што я, наймічка? Хай яна згніе, гэтая ваша бульба!*; Укор: *От неўдач, каб цябе агонь высмаліў!*; Неодобрение: *А хай жа вас, бабы, халера, як вы языком менціце. У кожнай з рота па сабаку скача*; Неверие: *Каб табе такая доля, як ты праўду кажаш*; Воспоминание о пережитом: *А што было, а што знеслі зямелька і людзі — на сухі лес бы на ніцые лозы тое... На сухі лес тые войны* (последний пример записан Ф. М. Янковским (Янкоўскі 1986, 316).

Формулой проклятия часто сопровождаются междометия и реплики понукания лошади, кормления или отгона домашнего животного: *Хо-о, каб ты здохла!; Кыш, ліха на вас!; На, еж, каб цябе ваўкі з'елі!* Привычность белорусов уснащать речь проклятиями по поводу и без повода обусловила редукцию формы; проклятия: *А каб цябе!; А бадай цябе!; А няхай цябе*, что в свою очередь сделало проклятия амбивалентными, способными выражать и позитивное отношение, например, при восхищении: *Ах, каб вы спрахлі (скіслі), як добра скачаце (іграеце, гаворыце, спяваеце)!; Але ж і спрытны, каб на яго халера!; А хай на вас халера, бабы, як жа добра вы спяваеце!*

Поскольку в бытовом речевом поведении сам говорящий придает проклятиям мало значения, то адресатами проклятия могут быть и близкие люди — родственники, супруги. Проклятиями уснащается речь при побудке (*Уставай, каб ты не ўстаў*), приглашении есть (*Еж, лопні твой трыбух!*), требовании замолчать (*Сціхні, каб табе мову заняло!*) или утихомириться (*Ціха, каб на вас ліха!*), но основная функция проклятия в таких случаях — это, с одной стороны, демонстрация гово-

рящим своего недовольства поведением или замедленностью ответных действий адресата, с другой — снятие стресса, вызванного подобным поведением адресата.

Повышенный градус негатива в теме проклятия — не только психическая реакция говорящего. Это и „муки слова", поэтическое творчество, самореализация, отсюда и плеоназмы: *Каб цябе трасца затрасла (прага спрагла); Каб ты гарам гарэў*, сравнения: *Каб ты карчом сеў; Каб ты высах як гарохавая лапатачка* (пример Е. И. Янович (Янович 1995)), метафорические предикации: *Каб да цябе гарачая смала прыстала; Каб да цябе сарочка не дакраналася!* (чтобы был такой худой); *Каб цябе пярун спаліў!; Каб цябе ў гэтай кашулі ў труну паклалі* (в адрес вора, укравшего сорочку); рифмовки: *Каб ты краў, сцяну драў, да дому прыйшоў і месца не знайшоў.* О мастерстве белорусов проклинать В. Короткевич писал: „Бывалі такія майстры-імправізатары, што і не хацеў бы, а спынішся паслухаць сварку. Вынаходлівасць у параўнаннях — незвычайная" (Караткевич 1990, 483).

Проклятие — одна из сильнейших диссонансных ситуаций. Сакральная по своей универсальной природе, в белорусском этносе она трансформировалась в несколько разновидностей, для которых в белорусском языке имеется несколько номинаций: *кленічы, праклён, кляцьба, пракляцце.*

*Кленічы* — самая безобидная разновидность проклятий. Это образные проклятия. Иначе они могут называться *кляцьбой*, т.е. подчеркивается сам процесс возмущения говорящего, уснащение его упреков образными проклятиями. Как правило, именно эти проклятия имеют в структыре четкую корреляцию между действием адресата и злопожеланием говорящего: *Курыш, каб на табе шэрсць курэла! Смаліш (н'еш), каб цябе смала спіла! Парваў, каб цябе на кавалкі парвала; Вылез, каб табе вочы павылазілі.*

Образные проклятия — и воспроизводимый, и вместе с тем продуцируемый жанр. Он имеет клише, но пусковым механизмом его продуцирования служит любое действие или даже ключевое (для проклинающего) слово адресата проклятия. Например, после прочтения газеты, в статье которой, по мнению адресата, содержалась ложная информация, говорящий возмущается: *Свістун, каб ты век свістаў, не пераставаў, як ту свіснуў. Капелька! Каб над табой усё жыццё капала, не пераставала!* (І. Шамякін, *Крыніцы*). Такие проклятия могут наполняться новым содержанием: *Каб ты заўседы новыя чаравікі (боты, туфлі) насіла!* (это злопожелание: новая обувь чревата мозолями); *Пад-*

*нялі цэны, каб іх падняло і кінула!; Даў, каб табе так зарплату давалі!* И т.п.

Образные проклятия, адресованные детям, имеют сюрреалистическое содержание: *А каб цябе качкі! Каб цябе качкі затапталі! Каб цябе кот пакаціў! Каб цябе снег спаліў!* В одной и той же ситуации может быть употреблено высказывание, содержащее и негатив, и позитив: *Каб цябе нячысцік панюхаў і не рухаў!* См. также шутливые проклятия: *Каб ты ўпіўся!; Каб ты скіс! Згінь ты, прападзі, апроч пападдзі!* (последние три примера из (Federowski 1935, 405–419).

*Кленічы* употребляются в одном высказывании с ласкательными характеристиками и обращениями. Например, свекровь невестке адресует: *А што то, каб на цябе паляруш, мая ты кветачка, каб табе дух заняло, мая ты ягадка, — усціхла, нябось, — спакарнела!* (Ядвігін Ш., *Панская фіга*).

Более страшные проклятия называются *праклёнамі*. Они лаконичны по структуре, их фрейм состоит из слотов „адресант", „адресат", „тема", слот же „результат" отсутствует, ибо сила проклятия — в самой его перформативности: *Я праклінаю цябе!; Будзь ты прокляты!; Будзьце вы прокляты!* Белорус проклинает таким проклятием тяжелую долю, скотскую жизнь, войну, родители — детей, если те нарушат важнейшие заповеди. И. Шамякин пишет по этому поводу: *Пакрыўджаны мужык — страшны ў гневе. За хлеб можна бога і бацьку роднага пракляці* („Хлеб"). См. также: *Не паслухаеш бацьковскага слова — вярнуся, — не пагляджу на твой мох пад носам, — дзве скуры спушчу... не вярнуся — з таго свету пракляну!* (Ядвігін Ш., *Жывы нябожчык*).

К указанному жанру белорусы относятся с опаской. Например, свекровь невестке, которая изменила мужу: *Сэрца маё часта поўніцца гневам і злосцю. За сына, за ўнука. Але паслаць табе праклёны, зычыць няшчасця я не магу* (І. Шамякін, „*Ах, Міхаліна, Міхаліна*"). В основном проклятия такого жанра в белорусском этносе (и в современном белорусском социуме) редки, что свидетельствует о понимании сакральной силы проклятия, формула которого, как и имя всевышнего, не упоминается. Поэтому соседка соседке может в сердцах сказать самую чудовищную образную формулу, но ей в голову не придет произнести лаконичное, но страшное *Будзь ты проклята!*

О том, что в белорусской речевой культуре образные и прямые проклятия (*кленічы* и *праклён*) дифференцируются, свидетельствует и тот факт, что не существует проклятия с прямой номинацией смерти: **Каб ты памёр!* Зато: *Каб ты здох! Каб цябе спушыла! Каб ты задушыўся!*

*Каб табе духі заняло!*, в которых в сущности содержится то же пожелание смерти, однако оно эвфемизировано иной номинацией, что делает его содержание как бы ненастоящим. Прямое же проклятие содержит только сам перформатив, но результат проклятия не называется вовсе. Не случайно о нем напоминают в ситуациях Предостережения и Совета (*Зрабі так, каб людзі не праклялі*), Просьбы и Требования (*Зрабі гэта, а то пракляну*). На такой вывод наводят и наблюдения известного собирателя белорусских речений, или, как он сам любил их называть, «залацінак народнай мудрасці», Ф. М. Янковского. В главе с соответствующим заглавием «*А каб табе!...*» своей книги «*Само слова гаворыць*» он отмечает, как представитель иной речевой культуры высказывает свои высокомерные наблюдения об особенностях одного из белорусских говоров (и в том числе — о чрезвычайной мягкости формул проклятий):

— *Жыву тут даўно, сам не з тутэйшага краю... А словы іхнія неяк кідаюцца ў вочы... Я проста не зношу іхняга „сакання": „абуўса", „выспаўса"; іхніх „мама сказалі", „тата, дайце грошай"... іхніх „а каб цябе!", „а бадай цябе!"... Што там, каб цябе"?! Раззлаваўся, то так словам краяні, каб аж дым найшоў! Ці дай па скабах, каб кожная на тры кавалкі ляцела!"* (Янкоўскі 1986, 109) (выделено нами — М. К.).

Вместо ответа своему собеседнику или комментария по поводу его тирады Ф. М. Яновский дает описание привычной для сельской жизни картинки: хозяйка подгоняет хворостинкой кабана. „*Яна, махаючы тоненькім мяккім дубчыкам, але быццам баючыся дакрануцца да кабана, ці то далікатна прасіла яго, ці то паганяла: — Ідзі ж, гультаечка, ідзі. А каб табе хвост у сала ўрос! Ідзі. Каб табе салам вочы пазаплывалі*".

Приведенные отрывки свидетельствуют о том, что проклятия-*кленічы* часто обнаруживают прозрачность границ между собственно проклятием и благопожеланием, а в прагматике речи выполняют функцию сопровождающего речь или действие восклицания, междометия, редуцированного до амбивалентного *А каб табе!* К этому и привел своего читателя Ф. М. Янковский, закончив главу благопожеланием: „*Дзякую Вам, старэнькая Марусіха! Вы і сёння, ведаю, поіце людзей бярозавікам, сустракаеце іх ласкавым словам і кажаце ім ваш „Каб!..." Пачуйце і ад мяне: каб вам яшчэ многа гадкоў спакойна спалася, легка ўставалася, спрытна хадзілася!*"

Если вернуться к собственно проклятиям, то еще более сакральный смысл таится в существительном *пракляцце*, хотя и способном иметь форму множественного числа (в таких случаях оно синонимично слову

*праклён*), но употребляющемся обычно в единственном числе и имеющем значение 'крайнее, бесповоротное осуждение кого-либо за содеянное', 'заклятие, совершенное злыми сверхъестественными силами'. В последнем значении в белорусском языке ему соответствует синоним *насленне*. О силе проклятия свидетельствует и сочетаемость слов *пракляцце, кляцьба, праклён: вечнае пракляцце, стогн пракляцця, страшная кляцьба, страшнае пракляцце, наслаць пракляцце, прычыніць пракляцце, пракляцце ляжыць на іх* и др.

Поскольку в народном этикете белорусов фактор третьих лиц имеет особую значимость (*Што людзі скажуць?; Трэба так жыць, каб людзі не абгаворвалі; Жыві па-людску!*) (Піваварчык 2000), то и обыкновенных проклятий все-таки остерегались, стараясь предупредить их: *Зрабі так (прадай бадлівую карову, засячы ваяўнічага пеўня, пазбаўся памаўзлівага ката), каб людзі не клялі.*

В соответствии с семиотическими доминантами добра (*жизнь, свой, здоровье, доля*) и зла (*смерть, чужой, болезнь, недоля*) наиболее популярным злопожеланием в проклятиях белорусов являются пожелания болезни, мучений: *Каб цябе халера (трасца, паляруш, гарачка, разачка, крываўка, нуда, немач, моркі) узяла (і)!; Каб ты задушыўся (здох, спух, вывернуўся, скруціўся)*!

Правый член оппозиции *свой-чужой* в проклятиях наполняется номинациями нечистой силы: *Хай цябе чорт (кадук, ліха, нячысцік) бярэ*! Иногда сила представлена бессубъектно: *Каб цябе ўзяло і не адпусціла*!

Е. И. Янович отмечала, что нередко в проклятиях наблюдается апелляция к божественным силам за содействием в осуществлении недоброго пожелания: *Каб цябе Пярун спаліў!; Няхай табе Божа не дасць добрай смерці! Карай цябе Божа!* [Янович 1995, с. 56]. Восходит к форме проклятия и благопожелание самому себе в качестве положительного ответа на вопрос *Як справы? — Карай Бог да веку* ('пусть всегда будет так хорошо').

Способ языковой реализации фреймовой структуры проклятия зависит от разновидности проклятия. Проклятия-*кленічы* имеют следующие синтаксические модели: 1) адресатная: *Каб табе (моль пяты пабіла, рукі адсохлі)*; 2) объектная: *Каб цябе (паляруш узяў, трасло не вытрасла, задушыла); Каб на табе шэрсць курэла*!; 3) субъектная: *Каб ты гэтыя грошы на знахароў усе аддаў*! ('отдал все деньги на лечение').

Проклятия, в которых слот „адресат" представлен прямой номинацией в позиции подлежащего, приближаются к благопожеланию в ад-

рес самого говорящего: *Каб ворагі нашы спераду багацелі, а ззаду гарбацелі*!

Сакральное проклятие (*праклён*) не реализуется адресатной структурой, возможна реализация субъектной (*Будзьце вы клятыя!*) либо объектной моделями (*Я праклінаю цябе!*). Об этом свидетельствует и сочетаемость глагола *праклінаць: праклінаць долю (жыццё, вайну), праклясці бацьку (сына) роднага.* Адъективированное причастие *пракляты* приобрело более широкую сочетаемость и утрачивает сакральный смысл. Ср.: *праклятая доля, праклятае месца — праклятыя боты* (жмут), *праклятая туш* (жжет глаза), *пракляты п'яніца* и др.

Выражение проклятия императивной конструкцией типа *халера цябе (яго) бяры; чорт яго бяры; кадуцы яго бяры; ваўкі цябе зарэж; гары яно гарам, ядры іх*, а также редуцированные структуры типа *ліха на цябе, трасца табе, ліха з табой, халера на цябе, трасца з ім*, приближает эти структуры к вводным междометным выражениям. Например: *Уступлю я свой пакос Банадысіку, хварэй ён, нячыстая сіла* (М. Гарэцкі. Антон); *„А ці чулі, што ў Рабках родныя сыны бацьку з нейкага абрэза праз акно застрэлілі?" — „За што?" — „Што да каханкі хадзіў... Тамака, праўда, маці падвучыла." — „Што ўжо вучыць, хай жыве, трасца з ім* (В. Адамчык. *І скажа той, што народзіцца*); *А бадай на вас, калі ж та ўспелі музыку прывязці? — вясёла гукнула маладзіца...* (В. Адамчык, *І скажа той, хто народзіцца*).

В речевом поведении белорусов функционирует еще одна разновидность проклятия, отличающаяся временным вектором: если все рассмотренные выше проклятия имеют футурумный характер, т.е. обращены в план будущего, то проклятия, о которых будет идти речь ниже, обращены в план прошлого. Произносятся они только в определенных ситуациях: это проклятия родителей или просто взрослых людей в адрес подросших детей по поводу содеянного теми проступка или преступления либо порочащего семью недостойного поведения. Речь идет о проклятиях со значением оперционального предпочтения: *Лучше бы с тобою случилось плохое в детстве, нежели теперь видеть твое поведение.* Такие проклятия — модель „возможного мира", в котором ценой несчастья можно было бы предотвратить сегодняшнее реальное несчастье, например: *Лепш я бы цябе, сыночак, у начоўках утапіла, чым цяпер ад цябе такое цярпець! Лепш ты на свет не радзіўся б!*

Модели структуры таких проклятий следующие: *Лепш ты...; Хай бы ты...; Чаму ж ты не...; Хай бы цябе гарачка маленькага забрала! Хай бы ты ў палонцы ўтапіўся*! Проклятия в форме вопросительного высказывания максимально приближаются к высказываниям причи-

тания: *Чаму ж я цябе ў начовачках не ўтапіла? Нашто ж я цябе на свет нарадзіла?* Пример, записанный Е. Ф. Карским: *Чаму цябе лепей цялёнкам ні парадзіла: дык воўк бы з'еў, ці жыд зарэзаў* (Карский 1956, 467).

Суммируя сказанное, можно сделать вывод, что феномен проклятий в белорусской речевой культуре обусловлен спецификой ее семиотического пространства, которое в нестратифицированном этносе формировалось прежде всего на оси интимизации — не в отвергании и уничтожении *чужого*, а во включении его в *свое*. Поэтому жанр проклятия явился формой, наиболее соответствующей для реализации принципа „боль за боль", обеспечившего зависимому этносу возможность выжить рядом с более сильными соседями.

Содержательная и структурная разнородность проклятий вызвана разнообразием их функций — функцией снятия стресса, функцией отмщения, самоутверждения, эвфемизации, поэтического творчества, заполнителя пауз в спонтанной речи и др.

Будучи структурами воспроизводимыми, но способными менять свое лексическое наполнение, проклятия, хотя и реже, используются в речевом поведении белорусов, отражая современные реалии. Совпадение проклятий по синтаксической структуре с благопожеланиями делает этот жанр амбивалентым, особенно в редуцированных высказываниях, перешедших в эмоциональную сферу речевого поведения.

## Литература

Василевич В. А., 1998, *Благопожелание в русском, белорусском и болгарском языках, Антропоцентричний підхід у дослідженні мови*: Матер. VII міжнарод. Карських чит, Ніжин-Гродна, 193–196.

Караткевич У., 1990, *Збор твораў у 8 т.*, Т. 8, кн. 1. П'есы. Нарыс-Минск, Маст. літ.

Карский Е. Ф., 1956, *Белорусы: язык белорусского народа*, Москва 1995, Изд-во АН СССР, вып. 1, вып. 2.

Из работ Московского семиотического круга: Сб. статей (А. А. Зализняк, В. В. Иванов, Т. М. Николаева, В. Н. Топоров и др.) *Язык русской культуры*, 1997.

Лотман Ю. М., 1996, *Внутри мыслящих миров: Человек — текст, семиотика — история*, Языки русской культуры, Москва.

Конюшкевич М. И., 1998, *Категория гоноративности и ее отношение к функциональной грамматике. Вопросы функциональной грамматики: Сб. н. тр.*, Городно, 25–35.

Канюшкевіч М. І., 1999, *Лінгвасеміятычныя апазіцыі ў люстэрку беларускага маўленчага этыкету*, „Роднае слова", 3, с. 76–83, 10, с. 95–100.

Піваварчык Т. А., 2000, *Бог і людзі як фактар трэціх асоб у персаналізацыйнай структуры беларускіх маўленчаэтыкетных сітуацый*, „Веснік Гродзенскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Янкі Купалы", 3(5), с. 139–145.

Янович Е. И., 1995, *Текстовая структура и формуляр белорусских народных проклятий. Язык и этнический менталитет*, Петрозаводск, с. 55–60.

Янкоўскі Ф. М., 1986, *Само слова гаворыць: Філалагічныя эцюды, абразкі, артыкулы*, „Мастацкая література", Мінск.

Federowski M., 1935, *Lud białoruski na Rusi Litewskiej: Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905*, t. I, Warszawa.

## CURSES IN THE LINGUISTIC BEHAVIOUR OF BYELORUSSINAS

The article is an attempt to describe contemporary Byelorussian curses (*кленічы, праклён, кляцба, пракляце*). An analysis of rich language material from peasant dialects, the colloquial variety of Byelorussian and literature has revealed the most significant characteristics of Byelorussian curses. The curses are 1. commonly used, 2. more frequent in the speech of men than women, 3. spoken with peculiar proctracted and monontonous intonation, 4. drastic in their content, 5. contradictory in nature to the traditional tolerance and amiability of Byelorussians, 6. stereotypical in their structure, 7. poetic, 8. correlated in their content with a specific situational stimulus.

An attempt is made to answer the following questions: Why are curses so popular in the speech of Byelorussians? Is it because of the specificity of the genre or of the ethnic group? What is the nature of the peculiarity of the curses? What are their functions in liguistic communication? Are these functions susceptible to historical change? Are they creative or merely reproduced texts? To what extent are they stereotyped?

Having analyzed in detail the lingusitic material from the semiotic, historical-cultural, sociological and pragmatic perspective, the author concludes that the specific nature of Byelorussian curses stems from historical-sociological conditioning. For a long time, Byelorussians were deprived of self-confidence and did not constitute a full-fledged nation. They had to cope with stronger and culturally more attractive neighbours. In accordance with the principle of 'pain for pain', curses began to serve as a peculiar reaction and a form of defence of the helpless and humiliated Byelorussian society.

Etnolingwistyka 13 Lublin 2001

Алексей В. Юдин
(Одесса)

# ПЕРСОНИФИЦИРОВАННЫЕ ЛИХОРАДКИ В ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ НАРОДНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ (НА МАТЕРИАЛЕ ЗАГОВОРОВ)

Dla wschodnich Słowian charakterystyczne są personifikacje chorób, czego wyrazem jest nazywanie ich imionami własnymi. Przykładem takiego antropomorfizmu może być ukazywanie ospy jako starej kobiety z błyszczącymi oczami i jednym mocnym, zdrowym zębem.

Szczegółowym tematem artykułu jest natomiast charakterystyka ludowego sposobu przedstawiania febry (ludowa nazwa *zimnica, trzęsawica*), którą autor sprowadził do zestawienia ośmiu podstawowych cech kategorialnych, takich jak: wygląd zewnętrzny, przymioty, stosunek człowieka do choroby i odnoszenie choroby do człowieka, jej działania na człowieka, przyczyny (pochodzenie) choroby, czas i miejsce jej przebywania w człowieku. W tym zestawie kategorią najbardziej rozbudowaną są działania febry, która może człowieka dusić, gnieść, gryźć, podpiekać ogniem, łamać kości, ciągnąć, dręczyć itp.

Для народных представлений восточных славян характерна персонификация болезней, особенно инфекционных, наиболее опасных. Даже такие в общем незначительные заболевания, как чирей, могли наделяться именами собственными и становиться объектами заклинания при их лечении. Ср. в пинежских заговорах: *Чирий Василий, иди с того места!* [...]: Заговоры, 16; *Чирий Василий, сверху сохни, с испода чахни, поди в сук* [...]: Заговоры, 16; чирей Василий встретился нам также в: Попов, 240; Черепан., 82; Власова, 196; МГУ-75, ФЭ-10:6559, 6607, 6608, 6614, 6647; также встретились три чирья — Василий, Иван и Демьян: МГУ-75, ФЭ-10:6663; все они в севернорусских, преимущественно архангельских текстах. Известна персонифицированная *Гры-*

*жа*: Вин., 39–40. Более же существенные заболевания представлялись антропоморфно. Скажем, оспа, по белорусским данным, выглядит как злая, безобразная старуха „с блещущими очами и выступающим наружу одним крепким зубом", которая брызгает своей ядовитой слюной в намеченную жертву (Ляцкий 1892, 33–34). На Русском Севере ей также могли иногда присваивать собственные имена: *Оспа Ивановна*: Черепан., 82; Демич, 23; *Воспинка Ивановна*: Черепан., 82; в Енисейской губ. зафиксирована *Воспа Воспивовна*: Демич, 23. Но наиболее отчетливой антропоморфизации подвергся образ лихорадки, часто называемой также диалектным словом *трясавица*.

Лихорадка мыслилась как существо не одинокое. Обычно в народных представлениях выступает целая серия женских демонов (12, 7, 9, 77 и т. д.), являющих собой то ли различные „варианты" этого заболевания, то ли персонифицированные симптомы. Обобщенно их всех представляли как простоволосых (иногда разноцветных) дев, одетых в неподпоясанные лохмотья или нагих, чахлых, голодных, иногда слепых или безруких, появляющихся обычно из моря (озера). Одна из них (последняя по порядку) — старшая и повелевает другими. Для человека она смертельна. Местом постоянного обитания трясавиц считалось подземелье ада, откуда они изгоняются зимой, после чего ищут пристанища в человеческом жилье, нападая на людей (см: Афанасьев 1995, т. 3, 81). В списках заговоров от лихорадки эти персонажи обычно наделены тайными именами, которые спрашивает у них святой, затем избивающий и изгоняющий демонов. Иногда эти имена достаточно темны и только позволяют предполагать свое греческое или иное происхождение. Но значительно чаще они вполне прозрачны, а семантика их апеллятивов может многое сказать о том, как видели персонифицированную лихорадку белорусские, русские и украинские крестьяне. Представления эти были в значительной степени общими, как общим был и фонд заговоров от трясавицы — чрезвычайно близкие списки могли бытовать и в Великороссии, и на Украине одновременно. Своеобразные комментарии, которыми нередко сопровождаются имена лихорадок в заговорных текстах (*та утробу и жилы ручныя и ножныя у человека сводит и скорчит; не может человек согреться в печи, и тоже падаю, роняю, припадки разные навожу* и т. п.), в принципе только подтверждают картину, получаемую на основании анализа семантики апеллятивов. В дальнейшем мы попытаемся на основании этого анализа составить своего рода обобщенный портрет персонифицированной лихорадки, какой она предстает в восточнославянских заговорах. Для этого необходимо расположить имена по рубрикам, соответствующим

различным аспектам понятия о лихорадке. К таковым мы относим: внешний вид (в частности, цвет), другие признаки, действия, приписываемые лихорадкам, их отношение к человеку и отношение человека к ним, происхождение (причина появления), время (сезон) их действия на человека, место пребывания в человеке.

### 1. Внешний вид

Лихорадки представляются в виде простоволосых дев разных цветов (что, кстати, отразилось в их лубочной иконографии — см., напр., картинку, приведенную в: ИРЛ, 40–41).

*Черная (чорна)*: Иван., 739; Сокол., 31; Тих. Лет., 79–80.

*Белая*: Забыл., 355–360; *белея*: Череп., 49.

*Бледная*: Тих. Пам., 353; *бледуха*: Даль т. 2, 258.

*Зеленая (зелена)*: Гром., 95; Забыл., 269; Корол., 278; Череп., 50–52.

*Простовласна*: Гром., 95.

*Синяя (синя, синея, синая)*: Гром., 95; Даль т. 2, 258; Корол., 278; Селив., 89; Сокол., 31; Череп., 50–52; Щуров, 167.

*Темна*: Черепан., 81.

### 2. Признаки

Лихорадки имеют вкус (горький, кислый), вес (легкий), определенные „нравственные" качества (жадность, похотливость), они „рыкают" (очевидно, "аки лев", ср. название лихорадки *акилед*), появляются тайно, одна из них старшинствует надо всеми остальными. Они ассоциируются с библейской Иродиадой, именуемой в апокрифе *плясавицей*.

*Горькуша (гарькуша)*: Иван., 739; Тих. Лет., 79–80.

*Жадная*: Богаев., 103.

*Кисленя*: Майл., 464–465; *кисленея*: Череп., 50–52.

*Легкая (легка)*: Гром., 95; Даль т. 2, 258; Селив., 89; *легчае*: Еф., 11.

*Надовсея:* Череп., 49.

*Плясея*: Череп., 49.

*Похотлюща*: Новомб., 223–224.

*Рыкающая*: Череп., 50–52.

*Тайная*: Забыл., 355–360.

## 3. Отношение человека

Человек к лихорадке относится откровенно плохо.

*Дрянища*: Даль т. 2, 258.

*Поганка*: Череп., 48–49.

### 4. Отношение к человеку

Лихорадка является врагом человека, не любит его, причиняет ему зло, стремится убить.

*Ворогуша (врагуша, ворогуха), ворожея*: Череп., 48–49.

*Добруха* Эвфемистическая замена характеристики на противоположную с целью умилостивления демона, как и в аналогичных именах *матуха, кумоха, тетка* и т. п. См. об этом: [Зеленин 1930], [Токарев 1957, 192], [Черепанова 1977].: Череп., 48–49.

*Кума, кумоха (кумуха)*: Даль т. 2, 258; Череп., 48–49.

*Лихачка, лиходейка*: Майк., 467.

*Матуха*: Майк., 467.

*Нелюбия*: Попов, 239.

*Тетка*: Череп., 48–49.

*Убийца (убиица, убеица)*: Ефим., 206; Новомб., 223–224.

### 5. Действие на человека

Лихорадка: давит, гложет, гнетет, грызет, как зубами, жмет, изъедает, корчит, кусает, печет огнем, ломит, особенно кости, раздувает, расслабляет, томит, трясет, тянет, холодит, от нее кричат, наступают безумие, бессонница, глупость, глухота, голод, дремота, дрожь, дряхлость, кашель, немота, озноб, опухоль, отек, пожелтение, припадок, скорбь, смерть, сонливость, сухота, хрипы, хромота.

*Безумная (безумный)*: Забыл., 346, 355–360.

*Гладея (голодея)* (демон голода): Ефим., 206, 209; Савушк., 202; Череп., 50–52.

*Глядея (гледея, глядъя)* (демон бессонницы, от которого глядят по ночам): А. С., 117; Афан. т. 3, 85–88; Гром., 93; Майк., 461–464; Череп., 50–52; S., XXXVI.

*Глупея*: Черепан., 77.

*Глухея (глухия, глухая, глушея)*: А. С., 117; Афан. т. 3, 85–88; Балов, 425; Богаев., 103; Вохин, 491; Гер., 164; Гром., 93; Ефим., 209; Майк., 461–464; Череп., 50–52; *оглухища*: Ефим., 206; *глохня*: S., XXXVI; *глыхота*: Еф., 11.

*Гнетея*: Афан. т. 3, 85–88; Балов, 425; Вохин, 491; Ефим., 209; Гер., 164; Гром., 93; Майк., 461–464; Сокол., 33–34; Тих. Пам., 351–352; Череп., 50–52; *гнетница*: Афан. т. 3, 85–88; Тих. Лет., 79–80; *гнитыця*: Иван., 739; *гнетуха*: Даль т. 2, 258; Забыл., 269; Чуб., 119; *гнетиха*: Щуров, 167; *гнятеница*: Забыл., 331, 332; *гнетуница*: Череп., 48; *гнетучка*: Афан. т. 3, 85–88; Тих. Пам., 353; *гнетучый*: Майк., 501–502.

*Горячия*: Попов, 238; *горея*: Черепан., 75.

*Давлея*: Остр., 138; *давотной*: Забыл., 346.

*Дремлея*: Иван., 739; Тих. Лет., 79–80.

*Дрожжалка; студеная скорбь*: Череп., 48–49; *дрожуха*: Черепан., 77.

*Дряхлея*: Иван., 739.

*Дутая (дутиха)*: Афан. т. 3, 85–88; Забыл., 269; Череп., 50–52.

*Желтея* Здесь, конечно, имеется в виду не только действие, оказываемое лихорадкой на человека, но и ее собственный цвет, потому возможно рассмотрение этой группы имен и в рубрике 1. Но основным при осмыслении имени оказывается все же действие, что подтверждают типичные „комментарии", которыми снабжаются в заговорах имена данного круга: „та человека желтит, аки цвет будет" (Вохин, 491), „тогда человек бывает желт, как в курином яйце желток" (Ляцкий, 128) и т. п. *(желтая, жовтая)*: А. С., 117; Афан. т. 3, 85–88; Балов, 425; Вохин, 491; Гер., 164, 174; Гром., 93; Еф., 11; Ефим., 206, 209; Забыл., 269; Иван., 739; Майк., 461–464; Остр., 138; Савушк., 202; Сокол., 31, 33–34; Тих. Лет., 79–80; Тих. Пам., 351–352; Череп., 50–52; S., XXXVI; *желтуха*: Даль т. 2, 258; Попов, 239; Череп., 50–52; *желтучый*: Майк., 501–502; *желтыня*: Череп., 50–52; *желтица (жолотица)*: Ефим., 205; Черепан., 75; *желтуница*: Гром., 95; Селиван., 89; *желтодия (желтудия)*: ИРЛ, 40–41; Вин., 6–8; Попов, 239; *жола*: Сокол., 31; *желея*: Корол., 278; *желтая болезнь, желтя/е/ница, желтянка, жолуница, желница, жолница*: Даль т. 1, 531.

*Жомучый*: Майк., 501–502.

*Знобея (знобая)*: Богаев., 103; Еф., 11; Иван., 739; Сокол., 34; Тих. Лет., 79–80; Тих. Пам., 351–352; Череп., 50–52; *Знобуха*: Майк., 467; Попов, 239; *знобиха*: Забыл., 331, 332; Щуров, 167; *знобица*: Майк., 464–465; Череп., 50–52; *озноба*: Тих. Пам., 353; *знобилка*: Даль т. 2, 258; *знобительная*: Забыл., 269; *зябуха*: Иван., 739; Тих. Лет., 79–80.

*Зублея*: Остр., 138.

*Изгложущая*: Новомб. 223–224; *изъедущая*: Ефим., 206.

*Кашлея*: Ефим., 205; Остр., 138; *кашлюнья:* Гер., 161.

*Корчея (скорчея)*: Ефим., 209; Савушк., 202; Тих. Пам., 351–352; Череп., 50–52; S., XXXVI.

*Костоломка (костоломная)*: Афан. т. 3, 85–88; Забыл., 269; Тих. Пам., 353.

*Крикуша*: Тих. Лет., 79–80.

*Ледея*: Афан. т. 3, 85–88; Балов, 425; Вохин, 491; Гер., 174; Гром., 93; Майк., 461–464; Сокол., 34; Тих. Пам., 351–352; *ледиха*: Афан. т. 3,

85–88; S., XXXVI; *леденая*: Гер., 164; *ледзянка*: Карский, 76; *акилед*: Гром., 95; Селив., 89; *ledawaja*: Wereńko, 167; *оледия (оледья)*: Ефим., 205; Черепан., 75.

*Ломея (сломея, ломлея, ломеня)*: Афан. т. 3, 85–88; Балов, 425; Вохин, 491; Гер., 174; Ефим., 206, 209; Майк., 461–464; Сокол., 33–34; Череп., 50–52; S., XXXVI; *ломотная (ломотный)*: Еф., 11; Забыл., 346; Сокол., 33–34; *ломовая:* Даль т. 2, 258; *ломуха*: Гер., 175; Попов, 239; *ломония*: Попов, 238; *ломиха*: Забыл., 331, 332.

*Немея*: А. С., 117.

*Неядея*: Ефим., 209.

*Огнея (огния)*: А. С., 117; Афан. т. 3, 85–88; Балов, 425; Гер., 174; Ефим., 206; Майк., 461–464; Сокол., 34; Тих. Пам., 351–352; Череп., 50–52; S., XXXVI; *огненная (огненая)*: Афан. т. 3, 85–88; Еф., 11; Забыл., 269; Корол., 278; Селив., 89; Сокол., 33–34; Череп., 50–52; *огневица (огневиця)*: Забыл., 331, 332; Иван., 739; Савушк., 202; Тих. Лет., 79–80; *огнеястра*: Афан. т. 3, 85–88; S., XXXVI; *огненный*: Забыл., 346; *ahniewaja*: Wereńko, 167.

*Отекная*: Афан. т. 3, 85–88; Тих. Пам., 353.

*Печея*: Черепан., 77, 81.

*Припадочный:* Череп., 49.

*Пухлея*: А. С., 117; Афан. т. 3, 85–88; Череп., 50–52; Балов, 425; Гер., 174; Попов, 239; Ефим., 205, 209; Цокол., 34; Тих. Пам., 351–352; *пухнея*: Афан. т. 3, 85–88; *пухлия*: Вин., 6–8; ИРЛ, 40–41; Череп., 50–52; *пухея*: Гром., 93; Ефим., 206; *пухлая*: Афан. т. 3, 85–88; Еф., 11; Забыл., 355–360; Черепан., 81; *пухия*: Вохин, 491; *пухища*: Савушк., 202; *опухлая*: Сокол., 34; *пухотной*: Забыл., 346; *пухота*: Забыл., 331, 332.

*Разслабея (разслабленный)*: Забыл., 346, 355–360.

*Рвота*: Богаев., 103.

*Скорбная*: Забыл., 355–360.

*Смертная (смертный)*: Забыл., 346, 355–360; *smiarotnaja*: Wereńko, 167; *смертнозримая*: Череп., 49.

*Сонная*: Тих. Пам., 353.

*Студеная (студена)*: Забыл., 269; Череп., 50–52.

*Сухота*: Череп., 50–52; Сокол., 34; Тих. Пам., 351–352; *сухея (сухая)*: Гром., 93; *сухой и потаенный, сухотной*: Забыл., 346.

*Трясея (тресея, трясье)*: А. С., 117; Афан. т. 3, 85–88; Балов, 425; Вохин, 491; Гер., 164; Гром., 93; Ефим., 206, 209; Майк., 461–464; Цокол., 34; Тих. Пам., 351–352; Череп., 50–52; т *рясовица (трясавица, тресовица, трасовица, трясавища, трясовиця, трясуница)*: Вин., 6–8; Гер., 164; Гром., 95; Забыл., 331, 332, 355–360; Иван., 739; ИРЛ, 40–41;

Майк., 464–465; Попов, 238, 239; Селиван., 89; Тих. Лет., 79–80; Череп., 50–52; Щуров, 167; *трясун*: Забыл., 346; *трясуха*: Гер., 175; Даль т. 2, 258; Попов, 238; Чуб., 119; *трясье, трясунья, трясь, тресся, трясся*: Даль т. 4, 439; трясучка *(тресучка)*: Даль т. 2, 258; Тих. Пам., 353; *потресуха, трясца*: Афан. т. 3, 85–88.

*Томея*: Ефим., 206; *томилия*: Попов, 238; *истома*: Савушк, 202.

*Тяглея, стяглея*: Остр., 138; *потягота (потегота)*: Богаев., 103; Сокол., 34; Тих. Пам., 353.

*Укуша*: Остр., 138.

*Хладея (холодия)*: Попов, 238; Череп., 49.

*Хрипуша (хрыпуша)*: Майк., 461–464; Сокол., 33–34; Череп., 50–52; *хрипучая (хрипущея)*: Гер., 164; Ефим., 209; *хрипея*: Балов, 425; *хрипуха*: Сокол., 34; *хрипота*: Забыл., 331, 332; *хрипувита*: Савушк., 202; *храпуша*: А. С., 117.

*Хромуша:* Черепан., 77.

### 6. Происхождение (причина)

Лихорадка может происходить от воды, гороха, осины, тына (плетня), из леса, тени, она летает и переносится ветром.

*Ветрея*: Черепан., 75.

*Водяная (водяна, водянка):* Забыл., 269; Череп., 50–52; Чуб., 119 .

*Лешавица*: Череп., 48–49.

*Летучка*: Майк., 467.

*Тенная*: Тих. Лет., 79–80.

*Тынна*: Иван., 739.

*Asinawaja, harochawaja*: Wereńko, 167.

### 7. Время действия

Лихорадки связаны с определенными временами года, преимущественно весной и осенью (о весенних и осенних лихорадках см.: [Ляцкий 1892, 30]), а также с дневным временем суток.

*Веснянка (везняна)*: Карский, 76; Попов, 239; *вешница*: Гер., 161; *listaadziewatnaja* (т. е. 'господствующая весной, когда распускаются листья'): Wereńko, 167.

*Дневная*: Еф., 11; Забыл., 355–360.

*Листопадная (listapadnaja)*: Даль т. 2, 258; Остр., 138; Селив., 89; Wereńko, 167; *листопадница*: Карский, 76.

*Осеннуха*: Гер., 161; *осенняя (jesienna)*: Гром., 95; Остр., 138.

## 8. Место пребывания в человеке

Лихорадка обычно локализуется в каком-то внутреннем органе человека, преимущественно в груди, которую давит, костях, которые ломит.

*Внутренняя*: Забыл., 269; *нутряная*: Череп., 50–52; *unutretnaja*: Wereńko, 167.

*Грудея*: Афан. т. 3, 85–88; S., XXXVI; *грудица*: Афан. т. 3, 85–88; Вохин., 491; *грудища*: Вохин., 491; *грудница*: Гром., 93; *грудиния*: Попов, 238.

*Костея*: Савушк., 202; Череп., 49; *костиния*: Попов, 238; *косцяница*: Карский, 76; *kasciawaja*: Wereńko, 167.

### Список сокращений названий источников

А. С. — А. С. (околов), *Духовные стихи и заговоры из рукописного сборника XVIII в.*, [В кн.:] *Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете, т.* 10, вып. 1, Казань 1892, с. 114–117.

Афан. т. 3 — А. Н. Афанасьев, *Поэтические воззрения славян на природу, т.* 3, Москва 1869 (Репринтное воспроизведение: Москва 1994).

Балов — А. Балов, *Молитвы, заговоры и заклинания, записанные в Пошехонском уезде Ярославской губернии,* [В кн.:] *Живая старина,* вып. 3, отд. 5, 1893, с. 425–431.

Богаев. — П. Богаевский, *Заметка о народной медицине,* [В кн.:] *Этнографическое обозрение,* кн. 1, 1889, с. 425–431.

Вин. — Н. Виноградов, *Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч.*, вып. 2, Санкт-Петербург 1909.

Власова — З. И. Власова, *К изучению поэтики устных заговоров,* [В кн.:] *Русский фольклор,* вып. XIII, Ленинград 1972.

Вохин — Н. Н. Вохин, *Народные заговоры против болезней начала XVIII-го века,* [В кн.:] *Русская старина,* т. 22, 1878, с. 490–492.

Гер. — М. К. Герасимов, *Материалы по народной медицине и акушерству в Череповецком уезде Новгородской губернии,* [В кн.:] *Живая старина,* вып. 2, 1898, с. 158–183.

Гром. — М. М. Громыко, *Дохристианские верования в быту сибирских крестьян XVIII–XIX веков,* [В кн.:] *Из истории семьи и быта сибирского крестьянства в XVII — начале XX в.*, Новосибирск 1975, с. 71–109.

Даль — В. И. Даль, *Толковый словарь живого великорусского языка: В 4-х т.*, Москва 1989.

Демич — В. Ф. Демич, *Заразные болезни и их лечение у народа. Очерки русской народной медицины,* Санкт-Петербург 1914.

Еф. — П. С. Ефименко (сост.), *Сборник малороссийских заклинаний,* [В кн.:] *Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете,* кн. 1, отд. 2, 1874.

Ефим. — П. С. Ефименко (сост.), *Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Часть 2. Народная словесность,* [В кн.:] *Известия*

*этнографического отдела Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете*, т. 30, кн. 5, вып. 2, 1878.

Забыл. — М. Забылин (сост.), *Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия*, Москва 1990.

Заговоры — А. А. Иванова (сост.), *Заговоры и заклинания Пинежья*, Карпогоры 1994.

Иван. — И. Иванов, *Знахарство, шептанье и заговоры (В Старобельском и Купянском уездах Харьковской губернии)*, [В кн.:] *Киевская старина*, т. 13, 1885, с. 730–744.

ИРЛ — Е. В. Аничков (ред.), *История русской литературы*, т. 1, Москва 1908.

Карский — Е. Ф. Карский, *Белорусы*, т. 3, Москва 1916.

Корол. — П. П. Короленко, *Черноморские заговоры*, [В кн.:] *Сборник Харьковского историко-филологического общества*, №4, Харьков 1892.

Майк. — Л. Н. Майков, *Великорусские заклинания*, [В кн.:] *Записки Русского географического общества по отделению этнографии*, т. 2, Санкт-Петербург 1869, с. 417–580.

МГУ-75 — *Материалы Северной экспедиции Московского государственного университета в Архангельскую область 1975 года, хранящиеся в архиве кафедры фольклора МГУ.*

Новомб. — Н. Я. Новомбергский, *Материалы по истории медицины в России*, т. 4, Томск 1907.

Остр. — Л. В. Островская, *Мировоззренческие аспекты народной медицины русского крестьянского населения Сибири второй половины XIX века*, [В кн.:] *Из истории семьи и быта сибирского крестьянства в XVII — начале XX в.*, Новосибирск 1975, с. 131–142.

Попов — Г. Попов, *Русская народно-бытовая медицина*, Санкт-Петербург 1903.

Селиван. — А. И. Селиванов, *Этнографические очерки Воронежской губернии*, [В кн.:] *Воронежский юбилейный сборник, т.* 2, Воронеж 1886, с. 69–115.

Сокол. — М. И. Соколов, *Новый материал для объяснения амулетов, называемых змеевиками*, Москва 1894.

Тих. Лет. — Н. Тихонравов (сост.), *Летописи русской литературы и древности, т.* 4, Москва 1863.

Тих. Пам. — Н. Тихонравов (сост.), *Памятники отреченной русской литературы, т.* 2, Москва 1863.

Череп. — О. А. Черепанова, *Типология и генезис названий лихорадок-трясавиц в русских народных заговорах и заклинаниях*, [В кн.:] *Язык жанров русского фольклора*, Петрозаводск 1977, с. 44–57.

Черепан. — О. А. Черепанова, *Роль имени собственного в мифологической лексике*, [В кн.:] *Язык жанров русского фольклора*, Петрозаводск 1983, с. 74–84.

Чуб. — П. П. Чубинский (ред.) *Труды этнографическо-статистической экспедиции в западнорусский край. Юго-западный отдел. Материалы и исследования, т.* 1, Санкт-Петербург 1872.

Щуров — И. Щуров, *Знахарство на Руси*, [В кн.:] *Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете*, кн. 4, 1867, с. 143–174.

S. — S., *Домашний обиход. Рукописный сборник XVII века*, [В кн.:] *Пермский сборник*, кн. 2, Москва 1860, приложение, с. XXXI–XXXVIII.

Wereńko — F. Wereńko, *Przyczynek do lecznictwa ludowego*, [w:] *Materyały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne, wydawane staraniem komisyi antropologicznej Akademii umiejętnosci w Krakowie*, t. 1, Kraków 1896, s. 99–228.

## Библиография

Афанасьев А. Н., 1995, т. 3, *Поэтические воззрения славян на природу*, т. 3, Москва 1865 (Репринтное воспроизведение: Москва 1995).

Зеленин Д. К., 1930, *Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Часть 2. Запреты в домашей жизни*, [В кн.:] *Сборник Музея антропологии и этнографии*, т. 9, Ленинград, с. 1–166.

Ляцкий Е. А., 1892, *Болезнь и смерть по представлениям белорусов*, [В кн.:] *Этнографическое обозрение*, №2–3, с. 23–41.

Токарев С. А., 1957, *Религиозные верования восточнославянских народов XIX-начала XX в.*, Москва–Ленинград 1957.

Черепанова О. А., 1977, *Типология и генезис названий лихорадок-трясавиц в русских народных заговорах и заклинаниях*, [В кн.:] *Язык жанров русского фольклора*, Петрозаводск 1977, с. 44–57.

## PERSONIFICATIONS OF FEVER IN EAST-SLAVONIC MAGIC SPELLS

One of the characteristic features of East-Slavonic cultures are presonifications of diseases, referred to by proper names. An example of such anthropomorphism is an image of smallpox as an old woman with sparkling eyes and one firm, healthy tooth.

The article offers a characterization of folk representations of fever (the folk names being *zimnica* lit. 'the cold disease', *trzęsawica* lit. 'the shaking disease'). The characterization is a complex of eight basic categorial features: appearance, attributes, the relationship of people to the disease and vice versa, the influence of the disease on a person, the casues and origin of the disease, its duration and location in the human organism. The richest category is that of the influence of fever on people: it can strangle, squash, bite, burn, break someone's bones, pull or torment someone, etc.

Etnolingwistyka 13 Lublin 2001

Daiva Račiūnaitė-Vyčinienė
(Wilno)

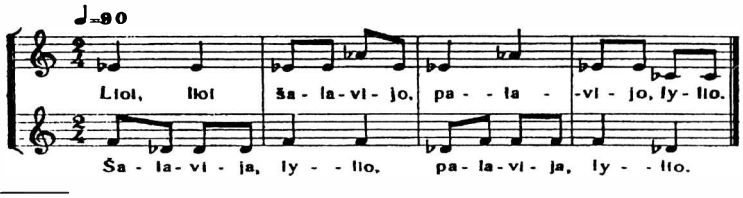
# МАГИЧЕСКАЯ МУЗЫКА *СУТАРТИНЕС* КАК СИМВОЛ ГАРМОНИИ И ПОРЯДКА

Polifoniczne pieśni litewskie zwane *sutartinės* stanowią wedle autorki przykład archaicznego muzykowania rytualnego, w którym dźwięki i ruchy wykonawców mają walor symboliczny, odwzorowują harmonię i kosmiczny porządek świata. Magiczne działanie tej muzyki ma oparcie w strukturze melodii i tekstu oraz w sposobie wykonywania całego utworu. Ważnym elementem magii *sutartinės* jest już sama barwa głosu, skupiona na samogłoskach i ewokująca efekt „gęgania" czy „gdakania". Barwa ta stanowi swego rodzaju „maskę dźwiękową", nakładaną na czas wykonywania pieśni. Muzyka *sutartinės* płynie po niemającym końca symbolicznym kręgu, brak w niej sygnałów początku, kulminacji i końca, rytmiczne powtarzanie formuł daje efekt pulsacji, pozwala wykonawcom i słuchaczom zanurzyć się w hipnotycznym bezczasie, podobnie jak to ma miejsce w tantryzmie z mantrami. Refreny litewskich *sutartinės* przypominają hinduskie mantry także poprzez różne gry dźwiękowe, np. modyfikacje jednego słowa typu *laduto* — *ladoto* — *lodata* itp. Charakterystyczny przyśpiew *lado* — znany też słowiańskim pieśniom obrzędowym — któremu towarzyszy klaskanie, miał prawdopodobnie sens głębszy, mitologiczny, podobnie jak niektóre apostrofy do bóstw w sakralnych tekstach starohinduskiej Rigwedy.

Śpiew *sutartinės* daje się porównać z czynnością tkania za pomocą formuł słowno-muzycznych i odpowiednich ruchów, co dało podstawę dla wprowadzenia specjalnej notacji tego śpiewu nie za pomocą nut na pięciolinii, lecz małych kwadracików na papierze milimetrowym. Maniera zlewania głosów i śpiewania *sutartinės* w zamkniętym kole wykonawców służy osiąganiu efektu dzwonów, których głos także daje podstawę do przeżywania harmonii ze światem. Nazwa pieśni *sutartinės* wywodzi się od litewskiego czasownika *sutarti* 'być w harmonii, zgadzać się'.

Древние китайцы считали музыку таинственным даром, перешедшим к нынешним поколениям от архаических героев, а к тем, в свою очередь, — от божеств-предков. „Она-то и несла в себе «знание предков», облеченное в числовые отношения" (Ткаченко 1990, 45). В древнем Китае издавна знали специальные звукоряды, посвящённые исполнению торжественно-ритуальной музыки. Предположим, что и первые исполнители *сутартинес* — архаичных полифонических песен — когда-то имели и хранили свою систему поэтических и музыкальных формул, которая служила основой ритуального музицирования, иначе до нас не дошла и на нас не повлияла бы магия сутартинес, уходящая в глубину веков. К сожалению, литовцы не оставили никаких трактатов об этой своеобразной музыке. Поэтому причины её сильного магического влияния (которое почувствует каждый, кто достаточно долго слушал *сутартинес*) я попытаюсь найти в структуре и специфике исполнения самих сутартинес, опираясь на свою интуицию и многолетний опыт[1].

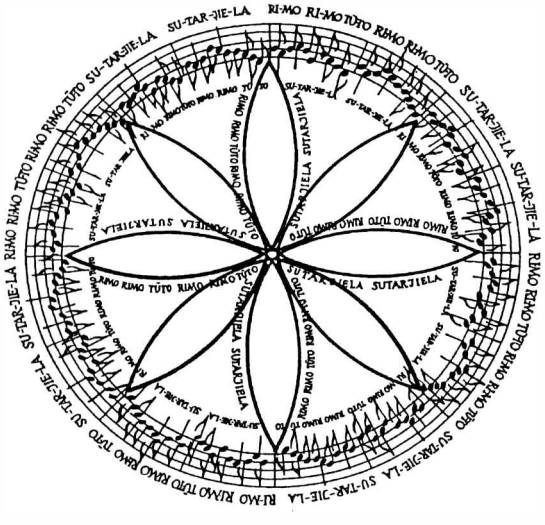
Одним из особенно важных элементов магичности *сутартинес* является специфика их исполнения, т.е. тембры исполнительниц. Известно, что *сутартинес* исполняются специфическими, слегка напряженными голосами, при четком выделении и подчеркивании гласных. По словам музыковеда З. Эвалда: „Признаком, указывающим на генезис [...] древнего слоя магической обрядности является сохранность в нем резкого напряженного тембра — специфической подачи звука, характерной для музыки ранних общественных формаций" (Эвалд 1979, 17). Как говорили сами исполнительницы, *сутартинес* пелись „кудахтая" (*kudakuojant*), „гогоча" (*gargsint*), „икая" (*žagsint*), (*tūtuojant*) и т.п. А. Чекановская (Czekanowska 1972, 156) полагает, что „кудахтанье" — это один из эффектов инструментальности в вокальной музыке. Итак, описание манеры пения исполнительниц *сутартинес* при помощи сравнения „как куры кудахчут", вероятно, означает с первого взгляда непривычное (или не очень удобное) для специфики голоса „прыгание", которое ближе к инструментальной природе (вспомним терцово-фанфарную основу мелодики *сутартинес*):




[1] Автор данной статьи уже 20 лет является руководителем и лидером группы исполнительниц сутартинес „Trys keturiose".

Можно полагать, что когда-то это было специальным тембровым эффектом (как и „трепение", „траготение", „волочение", „гремение" и др.), который, по словам А. Чекановской, воспринимается как сигнал, как магическое средство для трансцендентного общения (Czekanowska 1999, 8, 9). Итак, мы можем утверждать, что во время исполнения *сутартинес* надевается своеобразная ритуальная „звуковая маска". Она не должна сниматься, пока продолжается ритуал: иначе она теряет смысл[2].

Во многих статьях я уже не раз писала о бесконечности звучания музыки *сутартинес* — т.е. о непрерывном круге[3].




Не буду на нем останавливаться подробнее, тем более, что семантику круга всесторонне раскрыл Д. Разаускас в книге „Ryto ratų ritimai" („Катание утренних колёс")[4]. Хочу лишь напомнить, что отсутствие длинных вдохов, кульминаций, вступлений и завершающих каденций в *сутартинес* позволяет как исполнителям, так и слушателям погрузиться в одно единое состояние. Поэтому *сутартинес* имеют и своеобразное гипнотическое воздействие (правда, пока никто подробно не занимался исследованием данного явления), которое связано с равномерной ритмической пульсацией и постоянным повторением

[2] Об исполнении обрядовых песен, во время которых истинный голос как будто скрывается под темброво-актикуляционной маской, писал И. Земцовский (Земцовский 1991, 179).

[3] Račiūnaitė 1990; Račiūnaitė-Vyčinienė 1995, 1997.

[4] Razauskas D. Ryto ratų ritimai. Vilnius: Pradai 2000.

припева — словесно-ритмической формулы. Интересно, что современные психотерапевтические исследования подтвердили факт повышения эффективности воздействия на психику человека сокращенных и кодированных формул самовнушения, сравнительно с обычными, развернутыми текстами таких формул. По словам А. Терентьева, „в этом свете представляется возможным идентифицировать в определенном аспекте принцип действия сокращенных формул самовнушения" (Терентьев 1989, 18). В тантризме „все средства спасения могут быть спрессованы в слова краткой формулы" (Там же, 17). Физиологи обратили внимание на факт, что погружение в гипноз возможно при раздражении нервных клеток монотонным и раздражителями — звуковыми, касательными (т.е. ритмически организованными), зрительными. Большинство этих элементов присутствует как в „заклинательном" произнесении мантр[5], так и в процессе исполнения *сутартинес*.

Однако вернемся к постоянно звучащим припевам *сутартинес*, напоминающим бесконечное повторение мантр. Можно заметить, что припевы *сутартинес* часто основаны на различных формах того же слова-рефрена (это как будто игра звуковыми созвучиями): *tatato-totata; Rótile — ratilėl — ratiliõ; siuduja-siudijo-siudijula; dobile bite, dabilėli; tūto-tūtava; siuli siulingėla* и т.п. Итак, в данном случае возможны далёкие ассоциации с поэтикой „Ригведы", в которой, по словам Т. Елизаренковой, слово, переданное на уровне созвучия, — а это обычно имя бога или „донесение", посланное богом, — поэт разделяет на отдельные звуковые элементы: звуки и их комбинации, слоги, морфемы [...][6]. Здесь мы можем вспомнить припевы, характерные для *сутартинес*: *laduto laduto; lodata lodata; lado lado tatato* и т.п. Пение *lado, lado* упоминается и при описании встречи литовского князя Альгидаса (Ольгерда) после победной битвы около 1368–1372 г. в Вильнюсе: „После того, как Ольгерд со своей женой возвращались из Витебска в Вильно, ему навстречу вышли все люди, которые по языческому обычаю хлопали в ладоши и пели *Lado! Lado!* ..." (Strykowski 1582; II 13). Подобны и описания встречи других литовских князей (Вайшвилкаса, Йогайлы и др). В этих случаях пели, хлопая в ладоши. Упомянутое слово „ладо" (или его модификации) издавна употреблялось в игре взрослых с маленькими детьми — „ладушки": *„lad lad ladytį ladytį*, duos mamutė sisytį, sisytį... (LLD Vk 175): „katu katu katutes, *ladu ladu ladutes...*" (LLD Vk 187); *„ladutes ladutes*, košelį virė, pienelį lakė, — apsik!". Итак, *ладо* могло быть

[5] Календарные обычаи... 1989, с. 276–277.
[6] Elizarenkova 1993, 132.

одним из звукоподражаний, сопровождавших движения хлопания, что имело, возможно, и более глубокий смысл. Кстати, рефрен „ладо" особенно характерен для славянских песен и хороводов (весенних календарных праздников, праздника Ивана Купалы и др.). Опираясь на последние исследования мифолога Н. Велюса[7], можно утверждать, что слово *ладо* в припевах литовских *сутартинес* в древние времена имело скорее всего, и сакральное, мифологическое значение. Поэтому сведения М. Стрийковского и других летописцев XVI–XVII в. о том, что Lado (Ladona) был богом (богиней), которого почитали литовцы, русские и соседние народы, по словам Н. Велюса, можно считать достоверными (Vėlius 1998, 26).

Итак, что обилием аналогичных рефренов (а в прошлом и несомненной смысловой их нагрузкой) *сутартинес* близки к санскритским мантрам, в которых почитается слог имени божества (или произнесенный звук связывается с соответствующим божеством). С первого взгляда кажется, что некоторые припевы *сутартинес* основаны лишь на игре отдельных звукоподражаний, поэтому восстановить их семантику вряд ли возможно. Подобная мысль о словесной игре была высказана Т. Елизаренковой: „Звуковые намёки могли быть этимологически обоснованными (игра производными словами от общих корней), но также их основой могла быть и семантизация случайных звуковых конгломератов"[8]. Итак, тексты „Ригведы", также как и звукоподражательные припевы *сутартинес*, до конца понять невозможно. По словам П. Гринцера[9], они допускают возможность толкования многих стихов и даже целых гимнов на нескольких уровнях: ритуальном, космологическом, психологическом, философском, а также поэтическом.

Такая традиция деления слов на части, как показывают исследования В. Топорова, была свойственна еще индоевропейским поэтам. Она могла развиваться и дальше, обретая всё новые облики (как в индо-иранской, греческой, кельтской, германской и других поэтических традициях)[10]. Можем вспомнить канонизированные средства поэтики раннего средневековья — метатезу слогов и инверсию слов. Обратим внимание и на палиндром — „перевертень"[11]. Корни этих поэтических

---

[7] Vėlius 1998, s. 22–27.

[8] Елизаренкова 1993, 208.

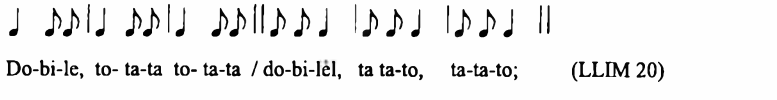
[9] Гринцер 1999, 11.

[10] Топоров 1987, 201.

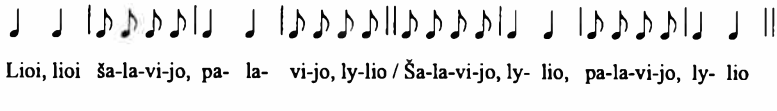
[11] Палиндром(он) [гр. palindrome — бегу назад] — слово, фраза или стих, одинаково читающиеся слева направо и справа налево, напр. „кабак" (*Словарь иностранных слов* 1983, 357.

средств таятся в „тайной речи", свойственной архаическим сакральным текстам. Древние были убеждены, что сами боги вкладывают эту речь в уста певцов, даруя им способность слышать ее в минуту высшего озарения (*Литература древнего Востока...*, 1984, 47). Вспомним, что *kavi* „Ригведы" — это одновременно и поэт, и вдохновенный пророк, и хранитель миропорядка с помощью жертвы и гимна[12]. Эти функции *kavi* имеют широкие типологические параллели в архаической устной и письменной сакральной поэзии. По словам П. Гринцера, *kavi* сопоставимы с древнеирландскими филидами — поэтами и прорицателями, а также с древними скальдами, чье искусство было исконно связано с рунической магией и с китайскими мудрецами, которые воплощали в литературе мировой порядок. Очевидно, что в архаическом фольклоре прототипом искусства (неотделимого от магии и сакральной мудрости) всех этих творцов могло послужить искусство шамана (Гринцер 1999, 20).

Однако вернемся к излюбленной для „священной речи" игре словами. Можно полагать, что аналогичные законы „деления на части", „переставления" и „оборотного чтения" могли действовать и в архаической музыке, т.е. в наших *сутартинес*. Для обоснования данной мысли необходимо вспомнить синкретизм поэзии и музыки древних времён (кстати, мантры тоже произносились речитативом — своеобразно пелись; прекрасные певцы — создатели „Ригведы" — *riši* пользовались устоявшимися приемами композиции и набором традиционных словесных формул)[13]. Похожие явления компонирования музыки встречаются в профессиональном творчестве. Это ретроградная имитация (ретроверсия, „рак"), характерная для полифонической музыки. Аналогичный принцип зеркального отражения является основой построения многих *сутартинес*. Чаще всего, однако, „читается" лишь музыка, т.е. ритмические формулы *сутартинес*, а не текст:



Do-bi-le, to- ta-ta to- ta-ta / do-bi-lėl, ta ta-to, ta-ta-to; (LLIM 20)

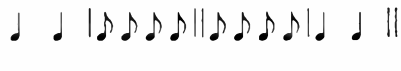


Lioi, lioi ša-la-vi-jo, pa- la- vi-jo, ly-lio / Ša-la-vi-jo, ly- lio, pa-la-vi-jo, ly- lio (LLIM 15) и др.

[12] Гринцер 1999, 20.

[13] *Литература древнего Востока...* 1984, 47.

Есть и такие образцы, в которых по принципу зеркала „отражается" вся *сутартинес* (и музыка, и текст):

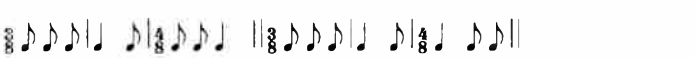


Lu- lioi, se-se li-nų / se-se li-nų, ly- lioi (SIS 210)
Tū- toj, kų čia ve-ža / kų čia ve-ža, tū- toj (SIS 1290)
Sie- na du ku-pe-čiu / du ku-pe-čiu šie- na (LLIM 10,11) и др.

Можно предположить, что данное явление не является обыкновенным принципом строения музыки *сутартинес*, который для музыковеда объяснялся бы законом комплементарности ритмики. Наоборот: таким образом издавна писались разные священные письмена и произносились священные (магические) тексты, например, заговоры. Египетские иероглифы писались не только сверху вниз, но и справа налево, а также слева направо (кстати, писание иероглифов считалось приоритетом жрецов)[14]. Руны[15] также писались различно: справа налево, слева направо и бустрофедоном[16]. Аналогичные принципы такого письма можно найти и в музыке *сутартинес*:

Sa-dū-to tū – to, sa-dū-to tū – to / tū – to sa-dū-to, tū – to sa-dū-to (LLIM 152)

Ri-čiau ro-tų, do-bi-lio / ri-čiau ro-tų, do- bi-lio (SIS 840)



Ge-du-la lie-pu, ge-du-la / ge-du-la lie-pu, ge-du-la (SIS 117)

Итак, подобно тому, как жрецы „Ригведы" для создания гимнов *подбирают* самые нужные слова (их сакральная речь считается орудием

---

[14] Neimontas 1998, 19.

[15] Как известно, руны — это „тайна", а также „разговор", но, по словам П. Неймонтаса — не всякий, а только магический, связанный с умением *говорить* (в латышском *runāt* — 'говорить', *runa* — 'язык', в немецком *runen* 'разговаривать, говорить шёпотом' (Neimontas 1998, s. 50).

[16] Бустрофедон [гр. *bustrophdon* < *bus* 'бык' + *strepho* 'поворачиваю'] — тип письма с переменным направлением строки: первая и все последующие нечетные строки пишутся и читаются справа налево, а вторая и все последующие четные — слева направо (*Словарь иностранных слов* 1983, 92).

мироздания)[17], как мудрецы или маги-астрологи древнего Китая *подбирают* (настраивают) тоны звукоряда музыки-ритуала (т.е. создают музыку космического порядка), так и „подбирательница" *сутартинес (rinkėja)*[18], подбирая нужные словесные и ритмические формулы, участвует в музыкальном гармонизировании космоса — в творении космического порядка.

Создатель речи в „Ригведе" часто сравнивается с ткачем[19] („он — мастер, „выделывающий" свой гимн наподобие того, как выделывают ткань ткачи"[20]), а тканье, как известно, считается одним из средств превращения хаоса в космос. Тканье, в котором принимают участие боги, имеет символическую связь с жертвоприношением: „сто одним действием, предназначенным богам, жертвуется —/ Её ткут отцы прибывшие./ Они сидят при вытянутой жертве произнося: „Тки вперёд, тки назад"[21]. Очевидно, что принципы тканья (в данном случае — сакрального) и священной речи являются как бы одинаковыми: *вперёд-назад*. В исполнении *сутартинес* такое пение ритмических формул *вперёд-назад* при переплетении нескольких голосов образует единую музыкальную ткань (опять же ткань!)[22]. Существует ли здесь какая-либо связь? Возможно, на некоторую общность указывает связь терминологии творческого процесса главной певицы *сутартинес* — *подбирания* текста и мелодии — с терминологией тканья-вязания.

Один из наиболее распространённых видов поясов в Литве называется „подбирательным поясом" *rinktinės juostos*[23] (скорее всего здесь имеется в виду подбирание, т.е. создание узоров). Очевидно, похожее

---

[17] Когда мудрые мыслью создали речь,
Просеивая (ее), как зерно — ситом,
Тогда друзья познали содружества.
Их священный знак нанесен на речь (Ригведа X, 71).

[18] *Rinkėja* (подбирательницей или собирательницей) в народе называют певицу, которая начинает петь *сутартинес* и во время исполнения меняет (т.е. творит) слова, в то время как другие певицы, следующие за ней по принципу канона лишь повторяют те же слова. В контрапунктных сутартинес (*кятуринес* — „вчетвером") *rinkėja* („подбирательницей") называют ту певицу, которая исполняет мелодическую партию со „смысловым" текстом; ту, которая все время поет лишь припев, называют *pritarėja* („акомпаниаторша", „акомпанирующая"), *giedotoja* („певица", „поющая").

[19] „Только тот и нить понимает, и ткань, / Тот правильно может произносить речи,/ Кто ее постиг... (Ригведа VI, 9).

[20] *Литература древнего Востока...*, 1983, 47.

[21] Ригведа X, 130, 1.

[22] По словам В. Туменаса, в Ведах к „тканию вперёд-назад" приравнивается пение гимнов, вдохновленная Ашвинами их поэзия (Tumėnas 1999, 39).

[23] Vandytė 1998, 15–22.

значение имело и „*собирание глаз*" при вязании. Как установили специалисты по индоевропеистике (Гамкрелидзе, Иванов 1984, 835), метафорическое использование терминов ремесленников особенно характерно для поэтического языка: *t(h)-ek(h)s* — „изготовлять, „плести", „обрабатывать", „лепить" в значении „сложить песнь", „сочинять" (др.-инд. *taks* — „сложить песнь")[24].

Здесь следовало бы вспомнить, что в древнем мировоззрении человек, освоивший тайны ремесла, полученные от мифологического персонажа, как бы повторяет те же операции, которые в первичном творении были под силу лишь божественным создателям Вселенной. Мифы многих народов показывают, что „великая богиня, занимаясь прядением и ткачеством, осуществляет акт творения, организует, упорядочивает хаос, превращая его в космос" (Кинжалов 1990, 84). Часто (например, в древнегреческих мифах) ткущие богини сопровождают свою работу пением. Итак, пение тоже является магическим средством преобразования хаоса в космос. Из сказанного следует, что деятельность ремесленников (ткачей, кузнецов и др.), а также поэтов (певцов) и музыкантов[25] когда-то имела не столько утилитарное, сколько космологическое значение. Можно полагать, что с аналогичным пониманием связана и общность терминов пения (подбирая текст) литовских *сутартинес* и тканья или плетения (вязания), которая указывает на древнее происхождение данного явления.

Кстати, само плетение двух самостоятельных мелодий[26] *сутартинес* очень близко процессу тканья, во время которого нити как бы ныряют одна сквозь другую: то появляются, то опять прячутся. При таком постоянном перемещении и создается разноцветная узорчатая ткань. Близость музыки *сутартинес* и ткани стало еще очевиднее, когда появилась идея своеобразной их нотации[27] — не нотами на нотных линейках, а квадратиками на миллиметровой бумаге. По этой системе, при

---

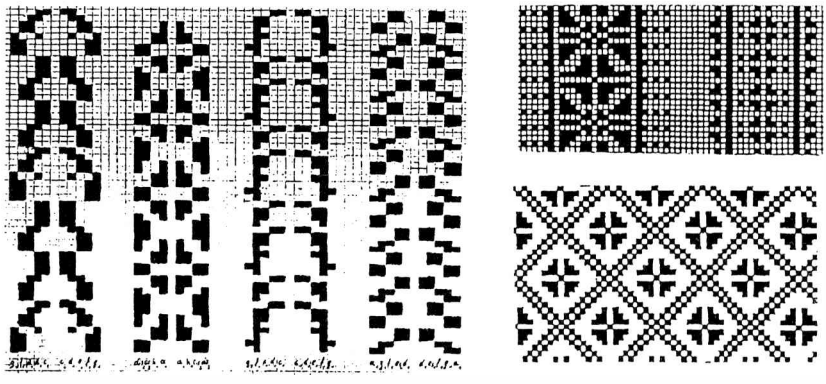
[24] Кроме того *seH(i)* — „связывать", „скручивать" в значении „песнь", „песнопление" (очевидно, „нечто сплетенное, соединенное"), ср. хет. *išhamai* — „петь", „песня"; др.-инд. *s.man* — „песнь", „ведический стих"; *siu(H)* — „связывать", „скручивать", в значении „связаного поэтического текста", „произведения" (Гамкрелидзе, Иванов 1984, 835).

[25] Кстати, в широком смысле все — и поэты, и певцы, и музыканты — в древности считались ремесленниками.

[26] Следовало бы объяснить, что в полифонии *сутартинес*, сколько бы не было исполнительниц (а основные способы пения — вдвоём, втроём и вчетвером), всегда одновременно звучат лишь две мелодии (два голоса).

[27] Данный способ графической нотации *сутартинес* создал композитор Д. Валёнис (Valionis 1997).

повторении мелодий *сутартинес* много раз (как это обычно и бывает в живом исполнении) и использовании принципа зеркальной симметрии, получаются „партитуры", очень близкие к традиционным геометрическим узорам литовских поясов, скатертей, полотенец и др. тканей.



Интересно, что термин „подбирания" употребляется и в традициях архаичной полифонической музыке (типологически близкой к *сутартинес*) других народов. В коми-пермяцкой традиции игры на многоствольных дудках-пёлянах лад („арт", „лад") между игроками достигается при качественном подбирании (народный термин *лӧсьӧтны* — „подбирать голоса"; *голос-подголос ладитны* — „ладить, прилаживать голос к голосу"). В конце тщательной настройки говорят: „*Арт керимӧ, голоссэз лӧсьӧтім*" („порядок сделали, голоса подобрали"). Понятия „порядка" и „лада" здесь совпадают со звуковым порядком, т.е. ладом в собственно музыкальном смысле слова (Жуланова 1997, 160). Кстати, важно отметить, что и нити, составляющие символ „плексиса"[28], в искусстве Древнего Мира „всегда изображаются не спутанными, а расположенными в определенной, организующей, ритмической последовательности" (Кинжалов 1990, 84). Итак, можно утверждать, что музыкальное творчество (пение, танец, музицирование), организованное по строгим правилам, подобно как тканье (плетение, вязание), становится магическим средством, преобразовывающим хаос в космос.

Весьма возможно, что доступ к идеальному (космическому) порядку отражается и в образных выражениях исполнительниц *сутартинес*: „*sutarant pašilėj, zvanku it varto*" („когда ладим у леса, — звон как у колокола") или „*balsai susidaužia kaip zvani*" („голоса сбиваются

[28] Гр. πλεχσισ — плетение, сплетение, ткань.

как колокола") и др. Наверное, ассоциации с мощным звоном колоколов различной величины возникают не случайно — колокольный звон напоминает совместное звучание различных слов и мелодий отдельных партий *сутартинес*.

I. Buvo Vilniuj dūda/ Была дуда в Вильнюсе
II. Gal buvo, gal nebuvo/ Может была, может не была
III. Buvo buvo, kaip nebuvo/ Была, была, как же не была
IV. Dievažigi, nebuvau/ Боже ты мой, не был,
Dievulėliau, nežinau/ Боже ты мой, не знаю.

JLD II, 990.

Примечание: „Песнь-*сутартинес*. I голос начинает, II поет низко, III — ниже, IV — тонко, и поют все один за другим, словно колокола звонят". Кстати, среди образцов малых форм фольклора немало колокольных подражаний, в которых отдельные колокола имитируются по принципу политекстовости *сутартинес*:

I. Lioj, žalia rūta,/ Лёй, зелёная рута,
Lioj, žalia rūta./ Лёй, зелёная рута
(колокол католиков)

II. Bambyz bambyz, bam bam,
Bambyz bambyz, bam bam.
(колокол протестантов)[29]

Вербализация звуков церковных колоколов, их голосов, тембра и ритма встречается во многих славянских зонах, особенно у западных славян (по словам Т. Агапкиной, это явление тесно связано с аналогичной традицией северной и центральной Европы)[30]. Иной раз несколько колоколов как бы разыгрывают между собой своего рода диалог, например, во время поминального обряда „najmedši" колокол констатирует: *xto śe rodźl, umřeć musi, umřeć musi* („кто родился, должен умереть"), „starši" колокол зовёт умершего *Pódź, pódź do nas, pódź, pódź do nas* („иди к нам"), „najstarši" заключает: *Już z tobą zv cas* („пришло твоё время")[31].

Но вернемся к сравнению пения *сутартинес* с колокольным звоном. Интересно, что похожими выражениями свое многоголосное секундовое пение характеризуют певцы многих народов. Исследователи различных многоголосных традиций обратили внимание на то, что эта музыка,

[29] „Бамбизами" местные католики называют исповедующих протестантскую веру. Данное подражание колокольному звону записано в 1986 г. автором статьи в окрестностях Нямунелис-Радвилишкис (рай. Биржай).

[30] Агапкина 1999, 220.

[31] Там же, 221.

по словам исполнителей, должна звучать „как колокола". Б. Крадер (B. Crader) это выражение слышала в Боснии, Р. Петрович (R. Petrović) — в Сербии (*„kao zvonca"*), Л. Каранлыков, Г. Меснер (G. Messner) — в Болгарии, Р. Брандль (R. Brandl) — на Эпире (как *„kampanes"*). Последний из них полагает, что ассоциации певцов с колоколами могли появиться из-за близких аккустических свойств секундового пения и колокольного звона (возможно, колокола старого литья отличались своеобразным звуковым спектром)[32].

Можно полагать, что стремление певцов разных народов (и особенно — исполнительниц *сутартинес*) к „сбиению голосов", чтобы они звучали „как колокола" — неслучайно. Скорее всего оно связано не столько с близкими аккустическими свойствами „узкого" пения и звона, сколько с огромной ролью колокола в культуре и в мировоззрении. Звуку колокола издавна приписывались особенные свойства. Звон колоколов (или маленьких колокольчиков, прикрепленных к одежде священника) в различных религиях отождествлялся с божьим словом, с проявлением самого духовного пастыря. Исключительное место колокола занимали в христианской культуре: для христиан колпак и язык колокола непосредственно ассоциировались со ртом и языком проповедника[33]. Итак, можно утверждать, что колокол воспринимался как высший глашатай правды, чистоты и как своего рода воплощение мировой гармонии. С колоколом и колокольным звоном у литовцев, русских и других народов (особенно славянских) сравнивалось лишь то, что было достойно высшей похвалы, например, в лит. песне: *Mano mergelė. Gražus balselis/ Kaip Kretingos varpelis* („Голос моей девушки такой прекрасный, как колокол Кретинги"); ср. рус. „рожь чище звона"; укр. „Ой, як вона заговорить — як у дзвони дзвонить"[34] и т.п. Иногда колокол непосредственно связан с человеческим голосом, речью. Это отражается в народных повериях разных народов, а особенно интересны обычаи южных славян. В Славонии младенца поили „с колокола" (небольшого церковного колокольчика), чтобы его голос был как колокол (*ko zvono*); в восточной Сербии с колокола молоком поили девочку, чтобы она красиво пела, когда подрастет (Агапкина 1999, 220). В этих случаях мы видим тесную связь между колоколом и гортанью, т.е. между колоколом и пением.

Из сказанного следует, что в мифологическом (а наряду с ним и в аккустическом) понимании колокольного звона издавна закодированы

[32] Brandl 1989, 59.

[33] Jasinevičiūtė-Ivanauskienė 1986, 79.

[34] Агапкина 1999, 237.

начала космической гармонии, идеального порядка и совершенства[35]. Поэтому неудивительно, что народные певцы, хорошо (ладно) „сбив" („согласовав") голоса, сравнивали их звучание с гармоничным звучанием колоколов. Таким же принципам гармонии, как уже говорилось выше, близка эстетика *сутартинес* (и аналогичных произведений других народов).

Кстати, иногда стремление к гармонии полифонического звучания выражается не словами, а проявляется во внешнем поведении исполнителей. Исследователь сербских многоголосных песен Д. Девич (Dević) обратил внимание на то, что во время домашней работы певицы поют сидя и смотрят, не отрывая глаз, одна на другую, прикладывая ладони ко рту (чтобы лучше звучало)[36]. Похожий способ исполнения характерен для певиц Боснии-Герцеговины: певицы поворачивают головы таким образом, чтобы голоса „стыкались", „сбивались"; кроме того, чтобы голоса звучали лучше, они пальцем правой руки наклоняют раковины уха, а ладонь левой руки прикладывают ко рту (Рихтман 1970, 105). Аналогичное поведение, при стремлении к „ладу" звучания, характерно и для исполнителей полифонической музыки других народов (в том числе и *сутартинес*).

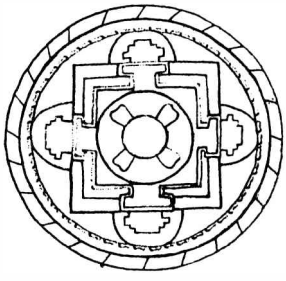
И всё-таки, опираясь на свою долголетнюю практику пения *сутартинес*, я бы хотела подчеркнуть, что данное поведение исполнителей, т.е. позиция лицом к лицу и пение „ртом ко рту", необходимо не столько для того, чтобы лучше „сбить" голоса или лучше вслушаться друг в друга, сколько для того, чтобы создать своего рода закрытое пространство. Пространство, в котором находящиеся рядом с певцами слушатели становятся участниками ритуала. Как известно, понятие ритуала в различных традициях то же самое: „Так сделали боги, так делают и люди". Возможно, что традиции подобного понимания продолжают певицы *сутартинес* (здесь следовало бы напомнить, что *сутартинес*, как и наиболее сакральные произведения других народов, избежали больших изменений как в музыкальной, так и в мировозренческой области), словно неосознанно становясь в круг, который для человека космологической эпохи был символом гарантии, безопасности и уюта.

---

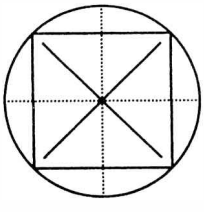
[35] Об этом свидетельствует *bezčžun* — китайский набор различно настроенных колоколов, на котором играли по строгим правилам: каждый месяц исполнялась музыка определенных звуковысот (Jasinevičūtė-Ivanauskienė 1986, 77). Согласованием звукорядов утверждались основы „правильной", „темперированной" музыки, понимаемой как пластическое выражение ритуала (Ткаченко 1990, 57).

[36] Из доклада Д. Девича на научной конференции „Вопросы народного многоголосия" (Боржоми, 1989).

По словам К. Г. Юнга, круг часто охраняет и изолирует внутренний процесс, которому не следовало бы смешиваться с вещами, происходящими в реальности[37] (Юнг 1998 88).



Такой способ исполнения *сутартинес* можно приравнивать к мандале, выражающей полноту и единство к мандале[38], в центре которой во время пения *сутартинес* оказывается „подбирательница", а может быть каждая из певиц, достигающая особенного внутреннего сосредоточения или индивидуальной медитации.



В этом месте опять хотелось бы вспомнить К. Г. Юнга, подробно исследовавшего архетипные образы, по словам которого „современная

[37] Воздействие круга на певиц *сутартинес* группы „Trys keturiose" очень хорошо почувствовалось во время фольклорного фестиваля Smithsonian (США). В первые дни фестиваля певицы, исполняя *сутартинес* „для публики" (т.е. становясь лицами к зрителям), испытывали большой внутренний дискомфорт. Несомненно, от этого состояния пострадало и восприятие, и художественный результат *сутартинес*. Позднее, мы начали петь, как обычно, в узком кругу (который придавал нам духовное равновесие), как бы „для себя", тем самым очень сильно влияя на слушателей. Кстати, некоторым зрителям Америки такая „изоляция" певиц *сутартинес* от внешнего мира и очень сильная внутренняя концентрация особенно бросалась в глаза

[38] Кстати, символ мандалы особенно ярко проявляется в танцевальных *сутартинес*, которые очень часто исполняются четырьмя певицами, двигающимися по кругу. Схематически они близки к структуре мандалы, которая представляет собой внешний круг с вписанным в него квадратом, а также к „мандалическим" танцам (образованным при сочетании „круглых" и „квадратных" танцев).

мандала" есть непроизвольная исповедь об особого рода умственном. В мандале нет Божества, нет и подчинения или примирения с Божеством. Место Божества, похоже, занято целостностью человека (Юнг 1991, 185).

В последнее время ритуал (осмелюсь употребить этот термин) пения *сутартинес* совершается в костеле Бернардинов, который совсем недавно опять стал действующим. Можно утверждать, что в данном ритуале (как и на первичном его этапе) участвуют все присутствующие — исполнители и зрители, которые не являются пассивными участниками (как на других фольклорных концертах, имеющих развлекательный оттенок). Многие зрители (вернее, слушатели) так же, как исполнители, во время этого музыкального ритуала погружаются в глубину подсознания.

Нет никаких сомнений, что для того, чтобы произошло желаемое „озарение" или снискождение божественного духа, главную роль в этом ритуале должны сыграть „подбирательницы" групп певиц *сутартинес*. Они, как древнекитайские мудрецы, перед началом музыкального ритуала должны согласоваться, в первую очередь, между собой, создавая центр, из которого вырастает гармония. В процессе всего ритуала, словно древнеиндийские поэты-грамматики, отвечающие за правильную языковую часть ритуала, „подбирательницы" должны регулировать темп и ритм музыки *сутартинес*, тембры и движения остальных певиц, т.е. отвечать за всеохватывающее, организующее космос музыкальное действо.

Однако не стоит забывать и само название *сутартинес*, в котором кроется вся суть этих образцов древней религиозно-музыкальной практики. *Sutarti* — это и „быть в согласии", и „заключать договор", и, придерживаясь строгих правил, стремиться к „согласию" в широком смысле, т.е. к высочайшему музыкальному „ладу" — космической гармонии. Наверняка музыка вокальных и инструментальных *сутартинес*, как и подобная музыка других народов, когда-то, помимо других функций, исполняла и самую важную — космологическую, т.е. была выражением порядка и гармонии.

## Сокращения

JLD — Lietuviškos dainos/ Užrašytos per Juškevičių [„Литовские песни"/ Записаны А. Юшкевичем], D. 1, 2, — Kazanė, 1880; D. 3. — 1882; naujas leid.: Lietuviškos dainos/ Užrašė A. Juška, 3 t., V., 1954.

LLIM — Lietuvių liaudies instrumentinė muzika [„Литовская народная инструментальная музыка"]/ Sudarė ir paruošė S. Paliulis. — V., 1959.

LLD Vk — Lietuvių liaudies dainynas. T.I: Vaikų dainos [„Сборник литовских народных песен". Т. 1 — „Детские песни"]/ Parengė P. Jokimaitienė. Melodijas parengė Z. Puteikienė. V., 1980.

SIS — Sutartinės: Daugiabalsės lietuvių liaudies dainos/ Sudarė ir paruošė Z. Slaviūnas [„Сутартинес: Многоголосные песни литовского народа"/ Составил и подготовил З. Славюнас. Т. 1, 2 — V., 1958, Т/ 3 — V., 1959.

## Литература

Brandl R., 1989, Die Schwebungs — Diaphonie — aus musikethnologischer und systematisch — musikwissenschaftlicher Sicht, Südosteuropa-Studie. — Band 40, Schriftenreihe der Hochschule für Musik in München Bd. 9 C. Eberhardt, G. Wei (Hrsp.). Volks-und Kunstmusik in Südosteuropa, Regensburg, s. 51–67.

Czekanowska A., 1999, Ludowe melodie wąskiego zakresu w krajach słowiańskich. PWM-Edition, 1972; Ritual and the Means of its Transmission. Towards the Discovery of Mental Concepts and Artistic Predispositions. Ritual and Music *сутартинес* Papers presented at the International Ethnomusicologist conference held in Vilnius, Lithuania, december 11–12, 1997. Vilnius: Lithuanian Academy of Music, Departament of Ethnomusicology, P. 5–12.

Jasinevičiūtė-Ivanauskienė A., 1986, Kai kurie varpų kultūros aspektai [„Некоротые аспекты культуры колоколов"], Menotyra, Nr. 14, Vilnius, p. 76–84.

Jung C. G., 1998, Psichologija ir religija [Психология и религия], Vilnius: Aidai.

Neimontas R., 1998 7 „Rigvedos" himnai apie pasaulio sutvėrimą [„7 гимнов „Ригведы" о сотворении мира"], Kaunas: Orientas.

Račiūnaitė D., 1990, Kosmogoninis požiūris į sutartines [„Космогонический взгляд на сутартинес"] Krantai, Nr 3, p. 18–20.

Račiūnaitė-Vyčinienė D., 1995, Moterys — sutartinių atklikėjos [„Женщины — исполнительницы сутартинес"] Liaudies kultūra, Nr 1, p. 18–20; Sutartinių šventybės universalumas [„Универсальность святости сутартинес"], Liaudies kultūra, Nr 1, p. 24–26.

Razauskas D., 2000, Ryto ratų ritimai. Pagrindinio kosmologinio modelio rekonstrukcija su etimologinias priedais [„Катание утренних колёс. Реконструкция главной космологической модели с этимологическими добавлениями"], Vilnius: Pradai.

Stryjkowski M., 1582, Kronika polska, żmudzka i wszystkiej Rusi, Warszawa: Nakład Gustawa Leona Glücksberga, Księgarza.

Tumėnas V., 1999, Juostų ryšys su mitologija [„Связь поясов с мифологией"], Liaudies kultūra, Nr 6, P. 35–43.

Valionis D., 1997, Liaudies muzika ir ornamentas [„Народная музыка и орнамент"] Liaudies kultūra, Nr 6, P. 28–38.

Vandytė A., 1998, Juostos [„Пояса"]. — Vilnius: ŽMŪM UAB Informacijos ir leidybos centras.

Vėlius N., 1998, Apie lietuvių sutartinių priedainio lado semantiką [„О семантике припева *lado* в литовских сутартинес"] Tautosakos darbai IX(VXI). — Vilnius: Liet. literat. ir tautosakos i-tas, P. 22–27.

Гамкрелидзе Т., Иванов В. В., 1984, Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры, Тбилиси, Т. 1–2.

Земцовский И. И., 1991, Артикуляция фольклора как знак этнической культуры. Этнознаковые функции культуры, Москва: Наука, с. 152–189.

Жуланова Н., 1977, Инструмент, музыкант и музыка в традиционной культуре [Коми-пермяцкие многоствольные флейты], Музыкальная академия, Нр 3, с. 156–164.

Иванов А. Н., 1993, Волшебная флейта южнорусского фольклора, Сохранение и возрождение фольклорных традиций [Сб. научных трудов], вып. 2, ч. 1, Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора, с. 30–76.

Календарные обычаи и обряды Восточной Азии. Годовой цикл. Москва: Наука, 1989.

Кинжалов Р. В., 1990, Символика „плексиса" в мифе, обряде, изобразительном искусстве древности и в современном фольклоре. Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры, Ленинград: Наука, с. 82–88.

Литература древнего Востока. Иран, Индия, Китай (тексты). Авторы-сост. Ю. М. Алиханова, В. Б. Никитина, Л. Е. Померанцева, Москва: Изд-во МГУ, 1984.

Рихтман Ц., 1970, Полифонические формы в древнейшей музыкальной практике Боснии и Герцеговины. Из прошлого югославской музыки, Москва: Советский композитор, с. 97–113.

Словарь иностранных слов. Изд. 10-е, стереотипное, Москва: Русский язык, 1983.

Терентьев А., 1989, „Сутра сердца праджняпарамиты" и ее место в истории буддийской философии. Буддизм: история и культура, Москва: Наука, с. 4–21.

Топоров В. Н., 1987, К исследованию анаграмматических структур. Исследования по структуре текста, Москва.

Звалд З. В., 1979, Песни Белорусского Полесья, Москва: Музыка.

Юнг К. Г., 1991, Архетип и символ, Москва: Renaissance.

## *SUTARTINES*: MAGICAL MUSIC AS A SYMBOL OF HARMONY AND ORDER

A claim is made that polyphonic Lithuanian songs called *sutartines* are examples of archaic ritual music in which the sounds and movements of the performers are symbolic in nature and reflect the world's harmony and cosmic order. The magical function of the music is based on the structure of the melody and text, as well as on the way in which a particular piece is performed. An important element of the magic of *sutartines* is the very timbre of the performer's voice, emphasizing vowels and creating the 'gaggling' or 'cackling' effect. The timbre is a 'sound mask' put on with the intention of preforming a song. The music of *sutartines* flows in an endless symbolic circle. It lacks signals of the beginning,

culmination and end. Rhythmic repetitions of formuli create a pulsating effect, thanks to which the performers and the listeners can be emmersed in hypnotic timelessness, as it is done in Tantric mantras. The choruses of Lithuanian *sutartines* resemble Hindu mantras also due to various plays on sounds, e.g. modifications of one word, such as *laduto* — *ladoto* — *lodata*, etc. The characteristic chant *lado* — also present in Slavonic ritual songs — accompanied by clapping, probably had a deeper mythological sense, similalrly to certain apostrophes to deities in sacral texts of Old-Hindu Rig-Veda.

Singing *sutartines* can be likened to weaving with the use of verbal-musical formuli and appropriate movements, which is why a special notation for recording the singing has been introduced, based on little squares on graph paper, rather than on notes and the staff. Merging of voices and performing *sutartines* in a closed circle creates the effect of bell sounds, which enable one to experience harmony with the world. The term *sutartines* derives from the Lithuanian verb *sutarti* 'be in harmony, tally'.

Etnolingwistyka 13 Lublin 2001

Светлана Рыжакова
(Москва)

# ОБЫЧНЫЕ И СТРАННЫЕ ЧАСТИ ТЕЛА У ЛАТЫШЕЙ (К КОНЦЕПЦИИ ЧЕЛОВЕКА В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ)

Wychodząc z założenia, że obraz ludzkiego ciała wykazuje uwarunkowania kulturowe, autorka rozpatruje specyficzną jego konstrukcję w łotewskiej świadomości ludowej. W kulturze tej rodzenie człowieka jest traktowane jako jego „zbieranie" przez rodziców z rozproszonych elementów. W ciele człowieka wyróżniane są tzw. „końcówki", mające szczególnie duże znaczenie jako punkty kontaktu człowieka ze światem zewnętrznym. W ludowej kulturze Łotyszy są to: oczy, ręce, a także palce i paznokcie. W sensie symbolicznym i w znaczeniach rytualnych mają one zdolność reprezentowania całego człowieka.

W łotewskim tradycyjnym obrazie świata ciało ludzkie jest całością niestabilną, w znacznym stopniu iluzoryczną. Stąd możliwość traktowania pieśni jako swoistej części ciała: jako „końcówki" kontaktowej, dziedziczonej po przodkach, stale obecnej i pełniącej rolę narzędzia, niezbędnego człowiekowi do normalnego, pełnego życia.

Образ человека — многоаспектный и вместе с тем единый — один из древнейших и важнейших этнокультурных архетипов. Конфигурации этого образа выявляются в различных социально-культурных и психологических сферах: мире духа, эмоций и плоти, мире межличностных взаимоотношений, государственного порядка, народных традиций, религии, идей и убеждений. Особенно ярко универсализм и специфика национально-этнических культур выражается в языковой оболочке образа человека.

Человеческое тело — один из немногих образов, подвергающихся особенно сильной стереотипизации; он культурно детерминирован как

на бытовом, так и на лингвистическом уровнях[1]. Для выявления его фундаментальных детерминант важны такие основания институализации, как представления о сущности человека, его происхождении, структуре, границах и функциях его тела, внешних связях, устремлениях, смысле жизни.

Образ „физического" человека в латышском народном сознании (который можно выявить, используя данные языка, фольклора и этнографии: народных песен, заговоров, загадок, поверий, обрядов и т.д.) — это уникальный материал для понимания балтийского этнического сознания, принципов его конституирования, архаических истоков, исторической эволюции[2].

Если сопоставить два „портрета человека" („человека физического"), исходя из внешнего визуального образа и из данных фольклора и этнографии, то эти два портрета будут значительно различаться. „Фольклорный" портрет будет своего рода анаморфозой, созданной с точки зрения „коллективных представлений" традиционной культуры. Некоторые части тела окажутся слишком большими, местоположение других будет по сравнению с реальным изменено, третьи будут вовсе отсутствовать, зато будут присутствовать такие, каких в реальности вовсе нет[3].

Если исходить из данных всего фольклора и обрядовых действий, то тело человека не представляет собой единого образа. В различных жанрах народной словесности и обрядности, каждый из которых имеет свои задачи, а, следовательно, и свою структуру, обнаруживаются свои „тела".

Тем не менее, некоторые сюжеты словно пробиваются сквозь формы выражения. Обратимся к двум культурно-антропологическим темам:

---

[1] Это показано в работах французских историков (представителей школы „Анналов": Ж. де Лоффа, Э. Леруа-Ладьюри, Ж. Дюби), ряда исследователей истории и структуры „ментальностей" (в частности, А. Я. Гуревича), а также филологов, разрабатывающих лингвистические и когнитывные аспекты концепции человека (в частности, Н. Д. Арутюновой).

[2] Тема народной антропологии ещё пока редко фигурирует в латвийской научной литературе как специальный предмет исследования (исключение составляют работы К. Страуберга, Я. Блесе, П. Биркерта, Я. Курсите, И. Тале).

[3] То же самое имеет место в картографии (образы размеров стран с точки зрения народонаселения, развития конкретного производства и т.д.), психологии (психологические автопортреты человека — с точки зрения важности частей тела для его сознания), страноведении (см., например, представление о двух „Индиях": реальная — путешественников, купцов, и идеальная — на картинах, в философии, религии: Пименов А. В. Возвращение к дхарме. Москва, Наталис 1998).

появление и трансформация человеческого тела в целом, и „концы тела".

## Тело человека в целом — появление и трансформации

Тема тела человека возникает ещё до зачатия ребёнка и актуализируется в процессе зачатия. Ребёнка „делают", это не однократный процесс. Однако это не мешает существованию двух параллельных тем — „нахождения" или „вылавливания" ребёнка (в виде насекомого или младенца), а также его самостоятельного „нисхождения" к матери. Причём, если „нисходит" только душа, если „находится" ребёнок как уже готовый или полуготовый человек, то „тело" ребёнка (включая пол, социальную функцию) „делается" по желанию родителей. „Изготовление ребёнка" описывается как технологический процесс — плетение, шитьё, рубка дров. При этом описывается половая стратификация общества: отец может и хочет зародить сыновей, мать — дочерей.

Tēvs ar māti sesirāja pirtī malku skaldīdami,/ tēvs grib dēla ārājiņa, māte meitas malējiņus./ Māte tēvu uzvarēja, dabū meitu malējiņu — „Отец с матерью схватились, в бане рубя дрова/ Отец хочет сына — пахаря. Мать — дочерей-молольщиц:/ Мать отца победила. Получила дочь-молольщицу" (или наоборот)[4].

Свадьба, брак и секс понимаются как соединение разобранного человека — будущего младенца: Ai, bērniņi, ai, bērniņi, glabaj't tēvu, māmuliņu:/ Jūs Laimiņa izkaisīja salasīja (LD 44–43)[5] — „Ай, детки, ай, детки, храните отца, матушку:/ Вас Лаймушка разбросала, отец, матушка собрали".

Тема „собирания ребёнка" отражена в представлениях многих народов. С ней, между прочим, связан такой важный общественно-культурный институт тибето-бирманских народов, как „охота за головами". Он связан с представлением о том, что отец — творец костной ткани, а мать — плоти для будущего ребёнка. Добыча голов являлась добычей жизненных сил (ведь насильственно убитые оставляли жизненный потенциал, правильное обращение с которым приводило к увеличению силы ребёнка; нага относились ко всем добытым головам как к жен-

[4] A. Liaudenskytė-Chaladouskienė, Šventosios kuršininkų tautosaka, Etnologiniai ir folkloristiniai tyrinėjimai. Vilnius 1997, 18–19. Подобные тексты известны в Латвии в Курземе, и в Литве среди куршининков Швентойи.

[5] LD — здесь и далее — Barons K., Visendorfs H. Latvju Dainas. 1–6. sēj. Jelgava, Rīga, Pēterburga 1896–1915.

ским)[6]. Отец добывал их для ребёнка, и в процессе зачатия они нисходили на ребёнка как квази-семя. Женщина вынашивала их, давая только свою кровь. Возможно, данный обычай развился в период усиления патриархально-клановых отношений, и был создан для уменьшения роли матери в создании ребёнка[7].

И после рождения ребёнка происходит его „дособирание", в особенности обретение разума, умений, способностей и вещей. Es piedzimu naudiņas, bez gudrā padomiņa./ Dieviņš man naudu deva, Laima gudru padomiņu (LD 1222) — „Я родился без денежек. Без умного разума./ Диевиньш мне денег дал, Лайма — умный разум". „Умный разум" кладут в колыбель как жертву, зашивают в складки одежды (об этом — в крестильных песнях: LFK 1925; 1341)[8].

Есть и другой вариант этой темы — подбирания, вылавливания составных частей тела самим ребёнком, как в процессе зачатия, так и позднее. Ребёнок сам ловит отовсюду свои будущие части тела (как реальные, так и свойства характера, личности), и присваивает их. В латышском фольклоре значительна тема „подбирания рассыпавшегося разума" старых людей молодыми.

Подобранными частями тела (причём не только руками, ногами, но и такими „частями", как всё тело, augumīnis) человек пользуется словно инструментами. Они различаются и по природе, и по функциям, и по структуре. Одни из них нельзя изменить (augumiņš, dvēsele), другими можно управлять (locīt — „гнуть, применять — язык), третьи могут самостоятельно перемещаться и находиться в разных местах и качествах (mēle sirdī — „язык в сердце" у умного[9], prāts vējā — „разум в ветре" у легкомысленного, dūša может быть в самых разных местах тела, в пятках, животе). Тело и разум могут возрастать и исчезать.

Выловленное и сделанное таким образом тело и его элементы представляют собой довольно неустойчивое единство, которому постоянно грозит опасность распада. Это особенно актуализируется в колдовских песнях, заговорах, в песнях и обрядах жизненного цикла.

Разум (как padomiņu, так и prātu), например, можно „вытащить", украсть — что часто описывается в колдовских песнях. Иногда уточ-

---

[6] Шинкарёв В. Н. Человек в традиционных представлениях тибето-бирманских народов, Москва 1997, 79.

[7] Чеснов Я. В. Историческая этнография стран Индокитая, Москва 1976, 239.

[8] LFK, здесь и далее — Хранилище латышского фольклора, Институт литературы, фольклора и искусства Латвийской Академии Наук. Первый номер означает номер манускрипта или коллекции, второй — номер текста.

[9] LFK, 288.

няется, каким образом — „через кончики волос", по аналогии со змеёй, которая „тащит нить" „через камень".

Melna čuska zīdu vilka caur akmeni ūdenī;/ Tā izvilku padomiņu gudrajam tautietiem (LD 10297, 6) — „Чёрная змея шёлк тащила через камень в воду;/ Так (я) вытащу разум у умного жениха".

Melna čuska diegu vilka caur pelēku akmentiņu;/ Es izvilku puišam prātu pa matiņu galiniem (LFK 386) — „Чёрная змея нить тащила через серый камушек;/ Я вытащу у парня разум через кончики волос".

Позднее эта тема магического похищения частей тела и свойств человека стала литературной метафорой: см. „украсть чьё-то сердце".

На примере следующего понятия тела, метонимического „заменителя" всего человека, мы проследим неустойчивость этого единства.

***Augums*** — буквально „рост", „фигура, стан", „колено (поколение)", в фольклорных текстах означает „тело", „внешность", „самость" человека. Происходит слово от глагола augt — „расти" (в основе — идеома aueg. „увеличиваться, умножаться"). В текстах народных песен в большинстве случаев оно встречается с местоимением „мой", и обычно в уменьшительно-ласкательной форме (augumiņš). Ему присущи следующие эпитеты: „большой", „маленький", „короткий", „красивый" (daļiņis, skaists), „благородный" (dižans) „статный", „чистый", „ясный". В народной поэзии augumiņš встречается в значении „я сам", хотя такой перевод не передаёт одной важной черты, а именно: того, что речь идёт всё же о чём-то внешнем по отношению к истинной „самости" человека. О себе, своём теле в текстах песен говорится в третьем лице, часто с изрядной долей отрешённости:

Tik upē nenoslīka mans raženis augumīnis,/ Kaut Dēklīte nemetuse žuburainu žagariņu (LD 31021) — „Едва в реке не утонуло моё статное тело, Если бы Делите не бросила сучковатую хворостину".

Trīm kārtām diena ausa, trīm kārtām saule lēca,/ Trīm kārtām cēdru josta apkārt manu augumiņu — „Трижды день занимается, трижды солнце восходит,/ Трижды обвит витой пояс вокруг моего тела".

Metu zeltu, met' sudrabu sava kapa vietiņā,/ Negrib zelta, ne sudraba, gribēj' manu augumiņu. — „Бросаю золото, бросаю серебро на место своей могилы. Не хочет ни золота, ни серебра, хочет меня самого".

Kungi mani karā sūta ar to ledus zobentiņu./ Karā bija karsta saule, izkūsts manis zobentinis,/ Izkūsts manis zobetinis, pazūd manis augumīnis — „Господа меня на войну послали с этим ледяным мечиком./ На войне было жаркое солнце, растаял мой мечик,/ растаял мой мечик, исчезло моё тело".

Krustu metu, Dievu lūdzu tautu sētu piejājot;/ Krustīs mans augumiņis, tautu sēta nekrustīta (LS 18614) — „Накладываю крест, молюсь Богу, проезжая подворье жениха:/ Крещено моё тело, подворье жениха некрещено".

Vakar manu augumiņu ar tautieti līdzināja... — „Вчера „меня" с женихом венчали..."

Velc, tautiet, savus svārkus, Liec manā pagalvī:/ Lai tie tvi svārki redz, Ko redz mans augumiņš (LTV 1730, 43050[10], var. ūzas, bikses) — „Снимай, муженёк, свою одежду (вариант — штаны), клади в моё изголовье,/ Пусть твоя одежда видит, что видит моё тело".

Перед родами, входя в баню: „Бросаю золотое колечко, бери Лаймушка, золотую жертву, не бери мою душеньку/тело" (augumiņu).

Три Лаймушки за дверью бани, одна женщина в бане. Одна говорит — идём внутрь, другая — не пойдём, третья — пойдём внутрь, руководить телом женщины (iet iekšā, Vadot sivas augumiņu). (LT V 1600, 11092).

Тело человека (augumiņš) часто ассоциируется с красотой, статностью (skaistums — daiļumiņš). „Потерять тело" иногда означает потерять красоту и здоровье:

Kur, māmiņa, pazaudēji Savu skaistu augumiņu?/ Pirtī pēra mani Laima, Tur pazūda daiļumiņš (LT L 17, 28628) — „Где, матушка, ты потеряла своё красивое тело?/ В бане парила меня Лайма, там потерялась красота".

Kumeliņa galvu glaudu ar abām rociņām./ Tas iznesa augumiņu caur deviņi zobentiņi (LTD X 1379, 1255)[11] — „Глажу голову конька обеими ручками./ Он пронес „меня" через девять мечиков".

Существуют похоронные песни, в которых словно от лица покойного отдаются распоряжения во время его похорон; речь идёт именно о „теле" — augumiņu.

Ar Dieviņu, tēvs, māmiņa, labvakar, Zemes māte,/ Labvakar, Zemes māte, glabā manu augumiņu! (LD 27521) — „С Богом, отец, матушка, добрый вечер, мать Земли,/ Добрый вечер, мать Земли, храни моё тело!"

Собирание тела человека проявляется не только в процессе зачатия. Записан обряд, в ходе которого подобное действие совершается в своего рода „лечебных" целях. Ритуальному „пересобиранию" — „одеванию" в части тела коня — подвергается человек, не отгадывающий загадки.

---

[10] LD (здесь и далее) — Latviešu tautasdziesmas. 1–5. sēj. Rīga, 1979–1984.

[11] LTD (здесь и далее) — Latviešu tautas daiņas. Sak. R. Klaustiņš, red. J. Endzelīns. 1–12. sēj. Rīga, 1928–1932.

Во время загадывания загадок, если кто-то не отгадал шесть загадок подряд, ему завязывали глаза, клали вверх ногами на перевёрнутый вверх ножками стул, и возили вдоль столов отгадывальщики, считали: „Mēs tevi vadā, mēs tevi vadā vecās zirgu ribenīcās gar kalniem, gar lejām, gar upēm, gar ezeriem gar baznīcas durvīm. Lai Tu topi gudrāks, lai Tev velns nemāna, lai Tu mīklas uzmini. Lai viss ļaunums atstājas. Zirga kuņgis tava cepure, zirga ausis tavi cimdi, zirga acis Tavas brilles, zirga zarnas tavi groži" — „Мы тебя водим, мы тебя водим на старых рёбрах коня вдоль гор, вдоль долин, вдоль рек, вдоль озёр, вдоль церковных дверей. Пусть ты станешь умнее vs. мудрее, пусть тебя чёрт не морочит, пусть ты будешь отгадывать загадки. Пусть отступит всё зло. Желудок коня — твоя шапка, уши коня твои перчатки, глаза коня твои очи, кишки коня твои вожжи". Произнося это, они сыпали на него сверху всякие тряпки, верёвки, всё, что попалось под руку. Когда куча на нём была уже довольно большая, его оставляли и уходили. Тогда он с великим трудом освобождался и шёл опять отгадывать загадки[12].

О том, какие трансформации возможны с телом человека, свидительствуют и современные повествования, на которые особое внимание обратил латышский исследователь фольклора Гунтис Пакалнс[13]. Одну из таких реально произошедших, но имеющих все основания для мифологической интерпретации историй записала латышская писательница и журналистка Инеса Зандере[14].

## „Бабушка в пирожках со шпигом"

„Одна пожилая латышка, во время войны эмигрировавшая в Германию, перед смертью высказала одно желание — быть погребённой на родине. Но в то время исполнить это было делом нелёгким. После кремации близкие усопшей смешали её прах с мукой, поместили его в фирменный мучной пакет и послали родственникам в Латвию. Конечно, всё было описано также в посланном письме. Однако близкие не учли, как в те годы работала советская почта: письмо с просьбой похоронить прах пришло позднее пакета. Мука была уже использована на пирожки со шпигом..."

[12] LFK, 76, 1864, Рига, Марупе; Велмиера, Руйена.

[13] Pakalns G., Ein sowjetischer Mensch kann alles, рукопись в печати.

[14] Inesa Zandere, Diena, 4 julijā 1992.

## „Три кончика" тела человека

В китайской антропокосмологии говорится о „четырёх кончиках" тела человека: языке (кончике плоти), зубах (кончике скелета), ногтях (кончике сухожилий), волосах (кончике кровеносной системы)[15].

Исходя из латышских фольклорных текстов, можно выделить следующие „кончики тела человека": глаза (кончик сердца, нрава), ногти (кончик руки и разума) и песня (кончик всего мира и времени, собранного человеком в процессе жизни в клубок). Рассмотрим их подробнее.

## Глаза

Глаза самым непосредственным образом связаны с характером, эмоциями, разумом и душевными качествами человека. *Глаза как окна из внутреннего мира человека во внешний:* „Два маленьких окошка, через них весь мир видно" (834, 150).

„*Видит глаз, сердце болит*" (аналог — „*с глаз долой, из сердца вон*"). Redz actiņa, sāp sirsniņa, nedrikst sava bildināt. Daudz ļautiņu redzetāju, daudz ļauna vēletāju (LD 10585) — „Видит глазик, болит сердечко, не могу своего сватать,/ Много людишек смотрящих, много зла желающих". Kariet manu vainadziņu kur actiņas neredzēja Acs redzēja, sirs sāpēja, galvā likti nedrikstēju (LD 24571) „Вешайте мой веночек где глазки не видят,/ Глаз видит, сердце болит, на голову надеть не могу".

„*У тебя глаза — . . . ! — и следует характеристика глаз, означающая и черты характера*" (в песнях, фразеологии, пословицах). „Красные (рудые) глаза" — злобный, но при этом — хозяйка. Серые — добрая, но при этом — холопка. Синие — и добрая, и хозяйка; честный, правдивый, лучший цвет глаз у желаемого супруга. Zilajā acīs — Dieva prāts (LFV 124)[16] — „В синих глазах — Божий ум" (возможно, это отголосок темы „Диевс — сияющее голубое небо"). Карие или чёрные — могут быть даже красивее, чем другие, это знак благородного происхождения, но признак человека нечестного, вспыльчивого, любящего командовать и хитрого. Разноцветные глаза — значит этому человеку нельзя доверять, но при этом он очень счастливый. Чёрные — человек гневливый, хитрый. „Глаз завистника" (пусть зарастут, выколются).

---

[15] Малявин В. В. Традиция „внутренних школ" ушу. Москва 1993, 40.

[16] LFV — Latviešu frazeologiskā vārdnīca. 1–2. Sēj. Rīga, Avots, 1998.

Глаза связаны с умом: они видят, особые глаза — признак ума: Acs redz tālu, prāts vēl tālāk (LD 1184); узкие глаза (как у свиньи, кошки) — признак человека „пьющего кровь", жестокого, но при этом они могут быть красивыми. Это знак пронзительного ума: gudri ļaudis šaurām acīm (LD 12304, 4); „Šauras, šauras man actiņas, es puisīti (meitiņu) cauri redzu" (LD 20631; 10619) — „Узкие, узкие у меня глазки, я парня (девушку) насквозь вижу".

*Глаза выступают как синоним лица*: „глаза набело не вымыла", „солнцу глаза не показывала" (LD 11649.1).

Одинаковыми глаза становятся, если двое спали вместе (в том числе в колыбели) или мыли глаза (лицо) одной водой. Таким образом, по глазам можно определить спавших вместе парня и девушку, а также родных братьев и сестёр.

Глазами можно совершать различные действия (фактически глаза приближаются к рукам). Прежде всего, они тесно связаны с жизнью.

„*Солнцу глаза показывать — жить*". Balta koka namu daru, zaļa maura jumtu jumu, Mūžam durvu neatvēru, saulei acu neradīju (LD 27555) — „Белого дерева дом делаю, зелёной травы крышу крою,/ Вовеки дверь не открою, солнцу глаз не покажу". „Закрыть глаза" aizvērt, aizdarīt, slēgt acis — умереть.

„*Добывать что-то (кого-то) глазом*". „Te ne bija tev, brāliti, šis vasaras lūkojums! Es būt' tādu — nolūkojse, par istabu pāriedama, par istabu pāriedama, vienu acs uzmetuse" (LD 21370) — „Ну вот тебе, братец, этим летом высмотренное! Я бы такую высмотрела, по комнате пройдя, по комнате пройдя, только глазом поведя".

Paņem acis pirkstos (rokā), „возьми глаза в пальцы (в руку)" — призыв быть очень внимательным.

„Покормить глаза" (pamielot acis) — смотреть на приятные вещи, „тешить взор".

„*Один глаз делает одно (или такой), другой — другое (или другой)*" — *маркирует два различных чувства в человеке.* „Migu, migu vien' aciņa, aizmigs otra pakļa; viena gauži miegu pilna, otra pilna asariņu" (LD 2071) — „Засыпает, засыпает один глаз, засыпает второй за ним; Один сильно полон сна, второй полон слёз". „Vien' aciņa miegu grib, otra baltas villainītes" (LD 2072) — „один глаз спать хочет, второй — белых виллайне".

*Любить что-то: глазами (самое поверхностное чувство), разумом (среднее) и сердцем (самое глубокое).* „Глазами любит жених, разумом не любит./ Любил бы разумом, давно бы был моим пахарем" (LD 11396 1).

Глаза тесно связаны с руками. „Если ты посмотрел в глаза кому-то, у кого они болят, то нужно посмотреть на свои ногти, чтобы болезнь не пристала" (LTT 99)[17].

Глаза, как и руки, тесно связаны с работой. Работать словно без глаз/рук: Strādā kā bez acīm/rokām (LFK 300).

## Рука и её части

Рука в фольклорных текстах выступает как фактический заменитель человека. В свою очередь, пальцы и ногти — заменители руки и человека. Руки связаны с трудом, важнейшей особенностью человека у латышей. (Неумение и лень — признак чужих, цыган). „Бог родил птицу с крыльями, человека с руками".

„Посмотреть рукой" — apraudzīt ar roku — „самому увидеть, убедиться".

„Обеими руками" — с удовольствием (то есть без разногласий с самим собой, без лицемерия, т.к. — „одной рукой даёт, другой отнимает").

„Прибрать к своим рукам/ногтям", „иметь в своих руках/ногтях".

„В руках жениха" — замужем: „Попели мы, сестрицы, в одном месте!/ Бог знает, в следующем году где мы каждая будем петь!/ Одна в руках у жениха, другая — в песчаной горке" (LD 1995, 91).

„Ручка" — в текстах народных песен и в анекдотах — эвфемизм мужского члена. Ielikt, iesniegt „rociņu" — „вложить руку" — значит, совершить половой акт[18].

Особое внимание следует обратить на связь души с рукой, реализуемой в сюжете „в горсти несут душу". В опасных обстоятельствах, главным образом, при выходе в море или при встрече с потенциальным обидчиком, душа человека перемещается в горсть: Jūrā gāju naudu sēt, saujā nesu dvēselīti (LD 30760) — „В море иду деньги сеять, в горсти несу душеньку...". „Молодая девушка избегает стыда, в горсти несёт душеньку/ Вымокнув, замёрзнув, бредёт по росе, поя" (LD 30762).

## Пальцы

Каждый палец имеет свои имена. Отрубленные пальцы хоронили на кладбище (LTT 23899, Триката).

---

[17] LTT — здесь и далее) — Latviešu tautas ticējumi. Sakārtojis P. Šmits. 1–4. sēj. Rīga, 1939–1941.

[18] Latvju tautas nerātnās anekdotes. Sakopojis un redigējis P. Birkerts. Rīga, Elpa, 1996, N. 4694.

Многочисленны и разнообразны поверья о состоянии и форме пальцев. Латыши замечали, что у кого длинные пальцы — тот щедрый (LTT 23850), вороватый (LTT 23851), скупой (LTT 23860). О вороватом человеке говорили: „вообще человек хороший, только пальцы длинные". То же самое говорится о „длинных ногтях: garnagi — „длинноногтный", т.е. вор.

Если на пальцы нападала ржавчина, то это предвещало смерть среди близких (LTT 23904).

Особое отношение к большому пальцу — латышское Īkšķis[19]. В поговорках отражено амбивалентное отношение к нему: kā Īkšķis означает и „очень большой" и „очень маленький". Большой палец выступает символом всего человека. В предсвадебных гаданиях — „если двое складывают руки, и чей большой палец прикрывает на большой палец партнера — тот будет всю жизнь властвовать" (правый — муж, левый — жена; LTT 25735).

Если негде сесть, говорится: Sēdi uz īkšķi (LFV 265); Sēdi uz dures, uz īkšķa atspiedies (LFV 266).

## Ногти

Имея в виду природу ногтей (твёрдость, свойство постоянно возрождаться), народные предания гласят: ногти — это то, что не подвластно времени. „У Адама и Евы в раю было тело такое, как человеческие ногти, поэтому они не старели. Когда они съели яблоко греха — то стали мягкими и морщинистыми. Только на концах пальцев остались знаки того, какими были люди до грехопадения" (LFK 1600, 8536).

Функционально ногти заменяют пальцы и руку, что отражено в пословицах, поговорках, фразеологизмах: Ņem kā bez nagiem (берёт, словно без ногтей); ņem ko nagi nes („берёт, что ногти способны вынести")[20], Pievaldi savus nagus/rokas! („следи за своими ногтями / руками!"), Nebaz savus nagus kur nevajag! („не суй свои ногти куда не надо!"), Dod tik pa nagiem! („Как дать по ногтям!")[21].

В народных песнях как „ногти" обозначаются результаты работы, в особенности ручной, например, вышивания, вязания, ткачества. „Матушка моя умерла, и косточки сгнили;/ Ноготочки только остались, на

[19] Происхождение слова неясно. Существует гипотеза, производящая слово от литовского īkš — „один". Однако в литовском языке „большой палец" — nykštys, в прусском — instixs. Возможно, происхождение родственно īss — „короткий".

[20] BFK 386.

[21] P. Birkerts, Latvju tautas estetika, Rīga, 1938. 50. lpp.

дне моего сундука" (LD 49720) „ещё ноготочки цветут-цветут на дне моего сундука" (LD 49720, 1) — то есть связанные, вышитые вещи.

## Перчатки (варежки)

Важным заменителем руки у латышей выступает рукавица. Загадка гласит — „пять пальцев, но не рука". (LFT, 3075). „Один единственный проход, пять пещер" (LFK 828, 2674). „Пять погребов, одни двери" (LFK 929, 19154).

Рукавица выступает символом человека вообще. „Если во сне видишь перчатки, то с кем-нибудь познакомишься" (LTT 4599).

Рукавицы — обязательная составляющая всех праздничных костюмов, большинства обрядов латышей. „Когда один латыш нанимается к другому на работу, они всякий раз оговаривают, сколько пар рукавиц в год он получит — четыре пары пастуху, восемь пар батраку и т.д. Также есть у них обычай раздавать рукавицы, по случаю праздника или других торжеств. У свадебных гостей перчатки вместе с полотенцем (как символ чистоты) привязаны к поясу, словно орден. Невеста должна иметь на свадьбе до ста пар рукавиц и полотенец"[22].

Рукавицы присутствуют на праздниках жизненного цикла, особенно свадьбе и похоронах. Имеются особые по цветовой гамме и узорам свадебные перчатки молодых и „догоняльщиков".

„Поднимайтесь, мои сыновья, надевайте сапоги!/ Вот, сыночек, белые перчатки, вот платочек для слёз./ Нужно ехать, сыновья. Сто верст, пока вы сестры не догоните!" (LD 13646, 6).

Праздничные варежки[23] не всегда надевали на руки, они вязались слишком большими, а большой палец пришивали низко и посредине. Такие варежки засовывали за пояс.

Cimdu audēja, „вязальщица рукавиц" — метафора невесты, жены. Дразнить парня варежками — это действие имеет безусловные эротические коннотации (варежка выступает как заменитель женского органа, туда засовывают руку, которая, как упоминалось, является эвфемизмом мужского члена). Варежки или перчатки были обязательным подарком невесты жениху, их дают за первую подковку жеребца кузнецу (двойные за кобылу), дают тому, кто объезжает лошадь (LFK 523, 801), дают на похоронах людям, несущим крест и гроб, роющим могилу.

---

[22] Kohl J. G., Leiši un latvieši, Rīga, 1871, 21.

[23] Музей истории Латвии, Отдел этнографии, №17870, Вентспилс. Аналогичные варежки известны у эстонцев.

При вязании и ношении рукавиц соблюдаются предписания, которые позволяют сделать так, чтобы носящий их был счастлив и не плакал: „Когда вяжешь новые рукавицы, после каждого круга нужно накладывать крест на рукавицу, тогда носящий всегда будет счастлив и ему не придётся плакать" (LTT 4585). „Нельзя подавать руку в рукавице, тогда отдашь своё счастье" (LTT 4588, 4589 и др).

## Странные (трансперсональные) „части тела"

В культурной антропологии имеются две перспективы „нормальности" и „странности" частей тела. Во-первых, с точки зрения самой культуры (что кажется странным, необычным представителям описываемой культуры). Во-вторых, с точки зрения наблюдателей — соседей или исследователей.

Животные части тела или особенности у людей (рога, хвост и копыта, обильные волосы, звериные уши) редки, но, согласно народным представлениям, встречаются у необычных людей колдунов, ведьм. Герой латышских сказок Лачусис или эпической поэмы Андея Пумпура Лачплесис рождён или вскормлен медведицей, и у него были медвежьи уши. Другая группа „странных частей тела" — лишняя кость (убивание новорождённых с лишним пальцем у акха; лишняя кость у воров, разбойников или шаманов, колдунов) или особые предметы (шарик из горного хрусталя в голове у шаманов и провидцев).

Мы же обратимся к иного рода „частям тела" — трансперсональным, таким, которые на первый взгляд только условно можно назвать „частями тела".

## Песня

Чрезвычайно существенным элементом латышской народной культуры является песня. Не случайно К. Барон поместил песни о песнях в начало своего сборника. Однако песня является не только занятием, повествованием, частью ритуала и т.п., но и „частью тела".

Чтобы понять это, нужно определить, что же собственно такое — часть тела? Очевидно, что в основе этого понятия лежат два критерия. Во-первых, генетическая зависимость, своеобразная неследуемость, постоянное присутствие при человеке (неотделяемость — в отличие от одежды) и, следовательно — очевидность (хотя не всегда осмысленность и актуальность). Во-вторых, часть тела имеет и выполняет (или

— с её помощью человек выполняет) особые функции, она взаимосвязана с другими частями, то есть является инструментом. Только на стыке этих двух свойств можно говорить о собственно частях тела. Помимо них существует множество вещей, временно играющих роль „частей тела", имитирующих их, и наоборот, настоящие части тела отделяются и начинают жить своей жизнью (иногда это происходит по желанию человека, иногда — бессознательно, а временами и вопреки желанию — вспомним „Нос" Н. В. Гоголя, „Тень" Г.-Х. Андерсена).

Песня у латышей удовлетворяет обоим критериям. Песня, как и части тела — это нечто передаваемое по наследству от родителей, но при этом её собирают по всему миру, сматывая в клубок. Часто говорится о „моей песне", которая нужна для жизни не меньше чем руки, глаза, разум, мудрость, красота. Знание множества песен — безусловно, признак мудрости.

Песня, как и разум, передаётся по наследству. „Песня моя, поющаяся, не мной она подмечена,/ Бабушка научила, сидя на корточках за печкой" (LD 15).

Песня — родовой признак: сходные песни, как и глаза, свидетельствуют о том, что девушки — сёстры. „Одна девушка поёт в Риге, другая в Валмиере;/ Обе поют одну песню, — одной ли матери дочери?" (LD 1).

Винить голос, когда человек поёт, чревато самыми тяжелыми последствиями; это плохо отзывается на теле и душе поющего. „Тих, тихо попою, без солнца вечером./ Чтобы не слышали злые люди, чтобы голос не портили; Только голос разве будут портить чистое тело" (LD 437, 2).

Песня, однако, в отличие от прочих частей тела, сильнее их. Как постоянное действие, она не прекращаеця и после смерти (т.к. духи усопших тоже поют): „Поя, рождаюсь, поя, расту, поя, век проживаю,/ Поя, идёт моя душенька в садик Божьих сынов" (LD 3; или — „песнями меня положат в белую песчаную горку"). С песнями лучше жизнь, смерть и жизнь после смерти: „Кто там звонко ликует на вершин молильного холма?/ Наша сестричка ликует, пася коров велей" (LD 10).

Песни, как и части тела, как разум, собираются по свету — „по одной собрала, по чужим землям бродя" (LD 20), или получаются от божеств — Мары, Лаймы[24]: „Милая Лайма, Божья дочь, иди песенки делать" (LD 22). Кроме того, песни, как и детей, можно найти, добыть в „кладовой песен" (LD 26).

[24] Мара, песен сказывательница — LD 22.

С пением песен, человеческой жизнью и временем связан чрезвычайно интересный и ёмкий образ „*клубка песен*"[25]. Песни сматывают в клубок, затем — разматывают. Как для первого, так и для второго действия существует определённое время (ср. — „время собирать камни, время разбрасывать камни"). Baliņos, dzīvodama, dziesmas tinu kamolā;/ Kad aizgāju tautiņā, pa vienai šķetināju (LD 27) — „У братьев живя, песни сматывала в клубок,/ Когда ушла к жениху, по одной разматываю" (вариант: „когда хожу — пою, по одной разматываю")[26]. Собирают, стягивают в клубок песни, ожидая свадьбы — своей, сестры, брата. Клубки песен сматывают весной и летом — во время цветения и роста растений, обилия продуктов и в ожидании замужества. Кладут клубки песен в лукошко или сундук и хранят в кустах (ореха, ивы), зарослях крапивы, хмеля, клевера, в опилках, в навозе, под мельницей (то есть в тех местах, откуда потом берутся дети). В этом пассивном, латентном состоянии „клубки песен" хранятся всю зиму, или до первой необходимости. Девушка, выйдя замуж и перейда в статус молодой невестки, разматывает клубок. Однако, забеременев, она вступает в новый цикл и опять начинает „сматывать клубок": Tautiņas iziedama, dziesmas tinu kamolāje;/ Dievs to zina, ka bērniņi vaļā viņas šķetinās (LD 216) — „Выйдя замуж песни сматываю в клубок;/ Бог знает, как дети будут их разматывать". Смерть обозначается как самопроизвольное разматывание клубков: Apsagāza vācelīte, iztecēja kamoliņi;/ Nomirst tēvs, māmuliņa, tad bērniņi bārenīši (LD 3939, 2) — „Рассыпалось лукошко, разбежались клубочки;/ Умерли отец, матушка, теперь детки — сиротки".

Клубок, как ёмкое объединение времени и пространства, встречается в текстах песен, сказок, заклинаний, верований. Он может обладать как благими, защитными свойствами (пояс с девятью клубками, которым Лайма опоясывает роженицу), так и негативными (например, души усопших, чума, другие болезни в виде клубка)[27].

Ряд песен указывает на то, что имелись представления об этом клубке как о чём-то постоянно присутствующем в человеке (в его сознании и умении) и применяемом, прилагаемом наряду с руками к работе, ко всякому действию. Это сближает песню с рукой, пальцами.

---

[25] См. Kursīte J. Mītiskais folklorā, literatūrā, mākslā. (Rīga, Zinātne, (1999). 15. lpp.

[26] Глагол „разматывать' тесно связан с сучением нити, разматыванием нити и разговором, беседой, воспоминаниями.

[27] Kursīte J. Mītiskais folklorā, literatmacronurā, mākslā. (Rīga), Zinātne, (1999), 16. lpp.

Lai es gāju, kur iedama, līdz man dziesmuvācelīte./ Kāds man teica dzedru vārdu, es ar dziesmām atbildēju (...) — „Куда бы я ни шла, при мне — лукошко с песнями,/ Когда мне говорят суровое слово, я песнями отвечаю".

Vai es gāju dzirnu griezt, vai rijiņas kuldināt,/ Kuru darbu padarīju, tam dziesmiņu nodziedāju (...) — „Иду ли я мельницу крутить, или ригу молоть,/ Какую работу сделаю, той пропою песенку".

Песня, как и глаза, как и ловкость рук, выступает индикатором характера человека. „Меряясь пенями", проверяют, сойдутся ли характерами. Как человек поёт, так живёт: „Кто поёт куцо, кто поёт куцо, ты, сестрица. Не пой куцо:/ Найдёшь у жениха куцую свою жизнь" (LD 342).

„Напеть себе" (словно за уши притащить, притянуть) можно что угодно, особенно мужа, или брату — невесту. Можно также „пропеть" приданое, венок.

Песня словно предвещает человека, она поспевает быстрее: сначала песня, голос уносится к жениху, за ней приходит сама девушка.

Песня выступает как физическая, причём очень существенная часть тела. Это отражено во фразеологизмах: paņemt (grābt) aiz dziesmu; ķerties pie dziesmas — „отнять у кого-то свободу, взять (схватить) за живое"; atņemt (aizvilkt) dziesmu (kādam) — „убить, уничтожить кого-то" (LFV 1294).

Песня, будучи трансперсональным явлением, выступает не только как „часть тела" человека, но и как мать, пространство, место пребывания всего народа. О том, что с помощью пения люди выживали во время войны, ссылок, свидетельствуют многие информаторы-латыши старшего поколения. Фольклорная тема — сирота согревается, успокаивается в песнях — актуализирована и поднята на высокий патриотический уровень в стихотворении Мары Залите „Mēs nākam iz zaļas zales, mēs nākam iz tumšas nakts" — „Мы вышли из зелёных трав, мы вышли из тёмной ночи":

„Neraudi, bārenīt, naraudi,
Dziesma ir māte mūsu.
Naraudi, brālīti, naraudi,
Mums dziesma par dzimteni kļūs.
Kad tēvzeme izdalīta,
Dziesma mums tēvzeme būs" —

„Не плачь, сиротка, не плачь,
Песня нам матерью будет.
Не плачь, братик, не плачь,
Нам песня родиной станет.
Когда отчизна разделена,
Песня нам отчизной будет."

## Вывод

Весь мир является потенциальным „телом", более или менее отчётливо реализуемым в различных ситуациях. Особенно полно это проявляется в процессе, зачатия и развития ребёнка, процессе проигрываемом на всех возможных технологических языках народной культуры („изготовление" — плетение, ткачество, вырезание, „нахождение", „вылавливание", „нисхождение" и др.). Развитие тела ребёнка от момента „предзачатия" является аналогом развития вселенной из воды до тверди, „каменеющего крика"[28].

В теле человека можно обнаружить так называемые „кончики" — части, непосредственно связывающие человека с внешним миром. Эти части тела получают особо широкое значение, иногда символизируют всего человека, символически и ритуально заменяют его (словно послы представляют государство в чужих странах). Таковыми, безусловно, выступают глаза, руки (и самостоятельно — пальцы и ногти) и песни; они тем близки между собой, что их можно прикладывать ко всякому делу.

Физическое тело, несмотря на кажущуюся очевидность, в текстах латышского фольклора и в картине мира представляется неустойчивым единством, в значительной степени иллюзорным и ситуативным. Благодаря такому механизму его устройства, как самостоятельное „подбирания", „выхватывания" из окружающего пространства человеком „частей тела", частью тела может стать всё что угодно. Безусловно, эта принадлежность (как и инструмент в руке, одежда на человеке) является временной, и рано или поздно связь будет разрушена, а инструмент отделён от человека. Однако то же самое можно сказать и обо всех „обычных" частях тела: разрушение их связей обязательно происходит в конце жизненного пути.

[28] „Каменеющий крик" — образ Велимира Хлебникова, первичное раскрытие Вселенной „Большой Взрыв". О творении детей и трансформации зародыша от воды до тверди в русском фольклоре, обрядах и верованиях — см. в работах Д. А. Баранова.

# ORDINARY AND STRANGE BODY PARTS OF THE LATVIANS. A CONTRIBUTION TO THE CONCEPTION OF MAN IN TRADITIONAL CULTURE

The assumption that the conception of the human body is culturally determined serves as the basis for considerations of the conception in Latvian folk awareness. In Latvian folk culture, giving birth to a child is treated as 'collecting' the child's parts by the parents. The human body is said to have the so called 'endings' of particular importance as points of contact of a person with the outside world: these are eyes, hands, fingers and fingernails. In the symbolic sense and in rituals they can represent the whole person.

In the traditional Latvian worldview, the human body is an unstable and largely illusory entity. Hence a song can be treated as a peculiar body part: a contact-type 'ending', inherited after one's ancestors, an ever-present tool indispensable in normal full life.

Etnolingwistyka 13 Lublin 2001

Василий Балушок
(Киев)

# „ВОЛК" И „ВОЛКОЛАК" В СЛАВЯНСКОЙ ТРАДИЦИИ В СВЯЗИ С АРХАИЧЕСКИМ РИТУАЛОМ

W artykule podjęto próby wykazania związku między pojęciem *wilka* i *wilkołaka* a archaiczną inicjacją (wejściem w nową rolę społeczną przez zyskanie praw i obowiązków) w tradycji ludów indoeuropejskich. Na podstawie bogatej dokumentacji folklorystycznej, językoznawczej i etnograficznej pokazano, że zmiana człowieka w wilka (bądź psa) dokonywała się w momentach przełomowych. Takim okresem było przejście od wieku młodzieńczego do dorosłości. Młodzieńcy, stając się dorosłymi, musieli udowodnić przed daną społecznością swoje męstwo, odwagę i bezwzględny stosunek do wroga. Te cechy warunkowały w przyszłości egzystencję jednostki i grupy.

W różnych źródłach słowiańskich najwyraźniej ten inicjacyjny wątek wyrażający się w zamianie człowieka w wilka można obserwować w tradycji weselnej, wyprawach wojennych, pospolitych grabieżach, przyjmowaniu do określonych grup zawodowych.

Волку издавна принадлежала важная роль в мифологии и ритуальной практике славянских народов, как, впрочем, и других индоевропейцев. Он почитался как тотемный предок и родоначальник племени. О важной функции волка в славянской ритуально-мифологической традиции свидетельствует большая распространенность топонимов, антропонимов и этнонимов, содержащих основу „волк" (название племен лютичей — от табуистического наименования волка как „лютого", имена типа *Волчко, Волк, Вук*, эпический герой Змей Огенный Волк и пр.). У многих индоевропейских народов родословные правителей называют волчицу, которая вскормила их основателей, например,

Ромула и Рема у римлян, Кира у персов. Возможно подобные предания бытовали и у славян.

Следы тотемистического культа волка сохранялись у всех славянских народов до недавнего времени. Так, у большинства славян встреча с волком предвещала удачу. „Ему воўк дарогу перебег", — говорили белорусы о человеке, которому сопутствует удача[1]. А болгары даже считали потери, нанесенные волками скоту, особым счастьем. Это, по их мнению, предвещало успешное размножение домашних животных, большие удои и вообще удачу в домохозяйстве. В Болгарии, Далмации, среди украинцев-гуцулов, как и у соседних румын, а также латышей, известны особые „волчьи праздники", приходившиеся на определенные дни осенне-зимнего сезона[2]. Остатки тотемистического культа волка до наших дней сохраняются в украинском Полесье. Здесь в некоторых селах люди считают, что встретив волка в лесу следует сказать: „И я волк" или же завыть по-волчьи[3]. Подобные верования были зафиксированы на рубеже XIX–XX ст. на Черниговщине: „Як оступлять вовки чоловіка, то треба назвати якого-небудь умершого чоловіка ймення чи родича, чи знакомого, то й підуть геть"[4]. У всех славянских народов бытует поверье, что волки пожирают злых духов, демонов и чертей. Украинцы говорили о чертях, что если бы их гром не бил, волки не выедали, то их столько бы наплодилось, что света не было бы видно[5]. В сказках, в частности волшебных, волк очень часто тоже выступает положительным персонажем — чудесным помощником героя. Среди восточных славян бытовала вера в то, что волками руководит Белый волк — „волчий царь", „волчий пастух"[6]. Это поверье можно считать реминисценцией древних представлений о тотемистическом священном царе-волке.

Зафиксированы у славян и следы тотемистического культа пса, как, например, у белорусов[7]. Вспомним в этой связи, что в украинских, русских, белорусских, польских, чешских, словацких сказках богатырь-

---

[1] Богданович А., *Пережитки древнего миросозерцания у белорусов*, Гродно 1896, с. 177–178.

[2] Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, *Kultura duchowa*, cz. 1, Warszawa 1967, s. 571.

[3] *Поліська дома*, Упоряд. В. Давидюка і Г. Аркушина, Луцьк 1991, с. 103.

[4] Гринченко Б. Д., *Из уст народа*, Чернигов 1901, с. 63.

[5] Moszyński K., *op. cit.*, s. 570–571.

[6] Воропай О, *Звичаї нашого народу*, Київ 1991, т. II, с. 260; Moszyński K., *op. cit.*, s. 573.

[7] Дашкевич В. Я., *До питання про заложних тварин в уявленнях українського народу. Українці: народні вірування, повір'я, демонологія*, Київ, 1991, с. 532.

-змееборец часто является сыном собаки — Сученком, Сукевичем, Сучицем, Сучичем и т.д.[8] В связи с этим исследователи отмечают, что у индоевропейцев „смешивание волка и собаки характерно для различных мифологичесх традиций, где волки могут зваться собаками и наоборот"[9].

С означенными представлениями оказываются определенным образом связаны верования в превращение человека в волка, реже в пса. Эти представления характерны для всех славянских народов, как, впрочем, и других индоевропейцев. Оборотничество вообще является весьма важным компонентом мифилогии, верований, фольклора, если не всех, то большинства народов мира. Но у славян оно в наибольшей степени связывается именно с волком. На ликантропию ясно указывают названия людей, превращенных в волков: укр. *вовкулака*, рус. *волколак*, белор. *ваўкалак*, словен. *volkodlak*, болг. *въклодлак*, польс. *wilkołak*, чеш. *vilkodlak*, слов. *vlkodlak*, лужицк. *wielkoraz*, старослав. *влъкодлак*. Поверья и мифологические рассказы о людях, превращаемых в волков, распространены и у других индоевропейских народов. У немцев это *Werwolf*, у литовцев — *vilktaki*, у французов — *Loup-garou*. В иранской традиции также говорится о *taïchuo* — „волках на двух ногах", т.е. волколаках[10].

В мифологических рассказах фигурируют два вида „людей-волков". Первые — это „родимые" волколаки, которые от рождения владеют способностью не только сами, по своей воле, превращаться в волков, но и превращать других. О них чуть ниже. Вторые — это „деланные" волколаки, как правило, молодые парни брачного возраста. Превращают их в волков колдуны, в большинстве являющиеся „родимыми" волколаками, а также ведьмы и колдуньи. Очень часто превращение парня в волколака сопряжено с его вступлением в брак. Интересно, что у украинцев бытовало поверье, согласно которому парень, который был превращен в волколака, а потом снова стал человеком, не может больше стать волком[11].

Бытовали у славян, например, у украинцев, и рассказы о превращении людей в собак. В некоторых рассказах человек превращается то

---

[8] Бараг Л. Г., *Сюжет о змееборстве на мосту в сказках восточнославянских и других народов. Славянский и балканский фольклор*, Москва 1981, с. 164.

[9] Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В., *Индоевропейский язык и индоевропейцы*, Тбилиси 1984, т. 2, с. 590.

[10] Ridley R. A., *Wolf and Werwolf in Baltic and Slavic Tradition*, The Journal of Indo-European Studies 1976, v. 4, nr 4, p. 326.

[11] Гнатюк В., *Вибрані статті про народну творчість*, Ню Йорк 1981, с. 237.

в волка, то в пса[12]. В этой связи обращает на себя внимание называние волков „собаками" „Волчьего пастуха", а также св. Юрия (Георгия) — покровителем волков[13].

Превращение человека в собаку нашло свое отражение и в украинских легендах о „песиголовцях" (песьеголовых). Исследователи обычно объясняют возникновение этих сюжетов влиянием христианской апокрифической литературы, куда они, в свою очередь, попали из произведений древнегреческих и древнеримских писателей[14]. Указанное влияние апокрифической и античной литературы на украинские легенды о песьеголовых не вызывает сомнения, как нельзя отрицать и некоторого сходства этих сюжетов с античными. Но наряду с заимствованными элементами, на мой взгляд, в украинских легендах о песьеголовых присутствует и древний субстрат, принадлежащий автохтонной традиции. Подобные представления о собакоголовых, связанные с мифологемой превращения человека в пса, известны и другим славянам, а также кельтам и германцам. У последних это „*Hundingas*" — потомки собак[15].

Славянские мифологические рассказы о волколаках находят свое объяснение в древнем обряде инициации. В древнеславянскую эпоху юноши, проходя обряд посвящения, ритуально перерождались в волков[16]. Этим объясняется и юношеский возраст превращаемых в волков, а также поверье о невозможности сделать человека волколаком вновь, после возвращения его в человеческое обличье, о чем говорилось выше. Ритуальное перерождение инициируемых юношей в волков (или псов) в древности засвидетельствовано или же доказано методом реконструкции для других, родственных славянам, народов — индо-иранцев, скифов, италиков, кельтов, германцев, балтов[17].

Информацию об инициационном обряде „перерождения" в волка, существовавшем у славян в архаическую эпоху, дают нам также данные языкознания и этнографии. В поздних инициациях, бытовавших

---

[12] Євшан-зілля, *Легенди та перекази Поділля*, Зібрав та впорядкував П. Медведик, Львів 1992, с. 74.

[13] *Малорусские народные предания и рассказы*, свод М. Драгоманова, Киев 1876, № 9.

[14] См. напр. Булашев Г., *Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях*, Київ 1992, с. 172–1179.

[15] Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В., Указ раб. с. 590.

[16] Подробнее см.: Балушок В. Г., *Инициации древних славян (попытка реконструкции*, Этнографическое обозрение 1994, № 4.

[17] Иванчик А. И., *Воины-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию*, Советская этнография 1988, № 5, с. 40–41; Ridley R. A., *op. cit.*.

у славянских народов в исторический период, сохранился обычай называть посвящаемых „волками". Например, так именовали юношей, которые проходили инициацию в косарских общинах, среди охотников, а также в объединениях нищих и разбойников у поляков[18]. В некоторых местностях Украины „вовком" называли парня, которого посвящали в члены „нарибоцкой громады"[19]. Сюда же следует отнести и сравнение в „Слове о полку Игореве" дружинников князя Всеволода с волками в рассказе об их воспитании как воинов: „Скачють акы сѣраны влъци вѣ полѣ"[20]. В среднерусских диалектах шафер со стороны жениха, а также другие свадебные чины назывались „волками"[21], что тоже связано с рассматриваемым нами явлением, в частности, с умыканием женщин членами „волчьих" инициационных союзов (см. ниже). У украинцев среди парней еще в начале XX ст. существовала игра, называвшаяся „Загибать сухого волка", смысл которой сводился к испытанию силы и ловкости участников. А у польских цеховых ремесленников эпохи феодализма при посвящении ученика в подмастерья, инициируемому подносили кубок с вином, который назывался *wilkomen*. Польский этнограф и краевед Ж. Глогер выводил это название от немецкого *willkommen* — „добро пожаловать", но все же он связывал его и со словом „волк" (*wilk*)[22]. В таком случае название кубка означает „волчий". Сохранялся среди славян и обычай рядиться в волчьи маски. Он известен среди поляков, чехов, словаков, болгар, украинцев Полесья, сербов, хорватов, в Далмации, Боснии, где волками наряжались парни во время новогодних карнавальных процессий и на Масленицу[23]. В Белоруссии бытовал обычай называть волков во время Рождественных праздников „колядниками"[24].

Но наиболее архаический обряд, сохранивший целый ряд компонентов древней инициации, зафиксирован в XIX ст. у польских косарей. Здесь при проведении посвящения в косари инициантa валили на

[18] Tokarska J., Wasilewski J. S., Zmysłowska M., *Śmierć jako organizator kultury*, Etnografia polska 1982, t. XXVI, z. 1, s. 96–100.

[19] Рукописаные фонды Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Рыльского НАН Украины. Ф. 1 — доп. Ед.хр. 30, Л.1.

[20] *Слово о полку Игореве*, „Изборник". Сборник произведений Древней Руси, Москва 1969, с. 198.

[21] *Псковский областной словарь с историческими данными*, Ленинград 1979, ч. 4, с. 111; *Словарь русских народных говоров*, Ленинград 1970, вып. V, с. 40.

[22] Gloger Z., *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, Warszawa 1972, t. IV, s. 438.

[23] *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники*, Москва 1973, с. 227, 225, 257; Schneeweis E., *Serbokroatische Volkskunde*, t. 1, Berlin 1961, s. 127.

[24] Moszyński K, *op. cit.*, s. 572.

землю, били и при этом выкрикивали: „Волк! Волк!" Потом инициируемый пролазил сквозь особое сооружение (возможно, в прошлом макет-чучело мифического чудовища, проглатывавшего инициантa), символически умирая и возрождаясь вновь. Причем „рождался" посвящаемый уже как „волк". Об этом свидетельствует тот факт, что ему, после названных действий, цепляли волчий хвост, а он при этом кусался и завывал, имитируя волчье поведение. Присутствующие косари пели песню, в которой инициирумый связывался с жизнью волка в кустах[25].

В жреческо-колдовской среде длительное время сохранялись особые заговоры оборотней. Некоторые из их позднее были зафиксированы этнографами. Эти заговоры донесли до нас информацию о том, как совершалось превращение человека в волка. Один из таких заговоров, связаный с древнерусской жреческо-колдовской средой, приводит в своей работе американский фольклорист Р. Радли. Там же имеется и описание самого обряда превращения человека в волка, включавшего употребление галюциногена, что характерно для инициации, поскольку вызывало эффект временной смерти. Посвящаемый дышал испарениями нагретых на огне наркотических веществ растительного происхождения и произносил заклинание. Он вызывал „духа серого волка" и просил сделать его волколаком „сильным и жестоким", наделить „скоростью лося", „когтями медведя", „умом лисицы", „силой быка", „глазами кошки", „плавучестью рыбы", „обонянием собаки" и „прожорливостью свиньи". После этого инициируемый трижды целовал землю, прыгал через огонь и вертелся, держа в руках сосуд с наркотическими веществами, выкрикивая: „Сделай меня волколаком, чтобы я ел мужчину, женщину, ребенка. Я желаю крови, человеческой крови, дай мне ее в эту же ночь. Великий дух волка, дай это мне. Я твой и сердцем, и телом, и душой"[26]. Когда галюциноген начинал действовать, инициируемому являлось видение духа волка-предка. В древнем колдовском обряде он выглядит как высокое существо с большими человеческими конечностями, заканчивающимися лапами волка, с вольчей головой, ртом и ушами, но с человеческим носом и глазами.

Проводили древнюю инициацию жрецы культа Велеса — жреческого бога, хозяина потустороннего мира, куда попадали инициируемые, переживая ритуальную смерть. В обряде инициации Велес, повидимому, выступал в ипостаси волка[27]. С его образом, возможно,

---

[25] Савченко Ф., *Парубоцькі та дівоцькі громади в Україні. Первісне громадянство та його пережитки на Україні*, 1926, вип. 3, с. 89.

[26] Ridley R. A., *op. cit.* p. 324.

[27] Ridley R. A., *op. cit.*, p. 328–330, Балушок В. Г., *Указ. раб.*

каким-то образом сливался образ священного Волка — тотемного предка. Инициирующие жрецы тоже во время посвятительного обряда преображались в „людей-волков". На это, в частности, указывают рассказы о „врожденных" волколаках. Будучи колдунами, они не только могут сами превращаться в волков и превращать других (как, кстати, производить и обратное действие), но и владеют другими чудесными способностями. Например, у белорусов они имеют четыре глаза и могут видеть во все стороны и т.п.[28] А. Брюкнер, рассматривая проблему этнической принадлежности геродотовских невров, которые владели способностью ликантропии, выводил этимологию слова „невр" из основы *-пит-*. Эта основа характерна для многих славянских языков и употреблялась древними славянами в словах, обозначавших людей плохих, злых, т.е. колдунов[29]. Отголоски представлений о жрецах-волках встречаем и в древнегреческой, и в древнеримской традициях. У древних греков способностью ликантропии владели жрецы Зевса Ликейского (волчьего), у римлян — жрецы-луперки, совершавшие особые ритуалы в честь фавна, с культом которого слился древнеримский культ волка[30].

„Превратившись в волков (или псов), юноши образовывали „волчьи" союзы молодых воинов. Это был второй этап инициации, на протяжении которого они должны были доказать свое мужество, силу и беспощадность к врагам племени[31]. Поскольку юноши „перерождались" в хищников — хтонических существ, пожирающих людей и животных — то должны были и жить по-звериному, как существа несоциальные, принадлежащие к иному миру. Местом их проживания был лес, который, кстати, тоже в традиционных представлениях славян воспринимался как мир несоциальный, противоположный миру людей, а значит потусторонний[32]. Основными занятиями молодых воинов-инициантов были „хищнические", „звериные" — разбой и военные действия против врагов племени, а также охота. Охотой и разбоем занимается проживающая в лесу дружина князя-оборотня Волха Всеславьевича, героя

---

[28] Богданович А., *Указ. раб.*, с. 145.

[29] Brückner A., *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa 1980, s. 286.

[30] Brückner, *op. cit.*, s. 287; Штаерман Е. М. *Фавн. Мифы народов мира* (далее — МНМ), Москва 1992, т. 2, с. 556.

[31] Балушок В. Г., *Указ. раб.*, с. 60–61.

[32] Иванов В. В., Топоров В. Н., *Славянские языковые семиотические моделирующие системы*, Москва 1965, с. 168; о волке, как существе хтоническом, принадлежащем к иному миру см.: Микитенко О., *Сербські голосіння: поетический та історико-географічеський аналіз*. Київ 1992, с. 91; Раевский Д. С., *Модель мира скифской культуры*, Москва 1985, с. 111, 122.

одной из наиболее архаических русских былин: — „Гой еси вы, дружина хоробрая! /Ходите по царству Индейскому,/ Рубите старова, малова,/ Не оставьте в царстве на семена,/ ... А и ходят ево дружина по царству Индейскому,/ А и рубят старова, малова"[33]. Характерно, что при завоевании царства Индейского Волх Всеславьевич и его дружина используют свою способность к оборотничеству. Интересно, что в сербском фольклоре — в юнацких песнях и причитаниях — волк (вук) выступает синонимом или даже собственным именем героя[34]. Представления о связи волколацтва с военными занятиями сохранились в украинских поверьях о том, что запорожские казаки умели превращаться в волков[35].

В мифологических рассказах о волколаках одним из главных моментов также есть разбой „людей-волков". В рассказах украинцев, поляков, русских, белорусов, словаков они нападают на домашний скот, причем не только в поле, но и в деревне. Рассказывается, хотя и реже, и о нападениях волколаков на людей. Они едят человеческое мясо, пьют человеческую кровь[36]. Песьеголовые украинских легенд всегда являются людоедами. У южных славян — сербов, хорватов, болгар — образ волколака вообще почти слился с образом упыря[37]. А у восточных славян бытовало поверье, что колдун-волколак после смерти превращается в упыря.

Ясно выступает „волчье", разбойничье поведение и в текстах заговоров, произносимых при превращении человека в волка. Интересным в этой связи является приводимый русским этнографом XIX ст. И. Сахаровым заговор оборотня, в котором человек говорит о себе, как о „волке мохнатом", у которого „на зубах... весь скот рогатый". Он просит месяц: „Расплавь пули, притупи ножи, измочаль дубины, напусти страх на зверя, человека и гады, чтобы они серого волка не брали и теплой бы с него шкуры не драли"[38]. В связи с этим обращает на

---

[33] *Былины*, Составитель, автор предисл. и вводн. текстов В. И. Калугин, Москва 1986, с. 60–61.

[34] Микитенко О. О., *Указ раб.*, с. 103.

[35] *Савур-могила. Легенди та перекази Нижної Наддніпрянщини*, Київ 1990, с. 62, см. также с. 116.

[36] Новицкий Я. П., *Малорусские народные предания, поверья и рассказы*, Александровск 1907, с. 27; *Про вовкулакив*, Киевская старина 1894, № 6, с. 544; Богданович А., *Указ. раб.*, с. 145; Brückner A., *op. cit.*, s. 287; Moszyński K., *op. cit.*, s. 546; Dobšinský P., *Prostonárodné slovenské povesti*, Bratislava 1973, z. I, s. 232, 241; Melicherčik A., *Slovenský folklor*, Bratislava 1959, s. 195.

[37] Schneeweis E., *op. cit.*, s. 8–9.

[38] Сахаров И. П., *Сказания русского народа*, Санкт-Петербург 1885, с. 64.

себя внимание фонетически-семантический ассоциативный ряд в русском языке: *волк — вор — ворог.* В приволжском диалекте „волком" называется пойманный на горячем вор, которого водят с позором по селу, одев на него шкуру украденного им животного[39]. В районе г. Калуги „волком" называли крестьянина, незаконно вырубающего лес[40]. Средневековый историк Олаус Магнус в своей „Истории готов, шведов и вандалов" рассказывает о том, как уже в период средневековья члены балтских „волчьих" союзов, находясь в состоянии наркотического опьянения, занимались разбоем, нападали на поселения, грабили и убивали людей[41].

Реминисценция „волчьего" поведения воинов-„волков" архаической эпохи прослеживается в так называемых „молодецких развлечениях" членов традиционных молодежных союзов украинцев, словаков, поляков, чехов феодальной и постфеодальной эпох[42], которые генетически связаны с архаическими инициационными объединениями древних славян[43].

Во многих рассказах о волколаках бросается в глаза сопряженность превращения юноши в волка со вступлением в брак и началом брачной жизни. Часто рассказывается о превращении в волков целого свадебного поезда. Исследователи отмечают, что „имеется прямая связь в славянской и балтской традициях между свадебным ритуалом и ликантропией"[44]. Такая связь объясняется тем, что члены „волчьих" союзов во время разбойничьих нападений захватывали девушек. Эти девушки жили в мужских домах „волчьих" союзов, выполняя функцию по практическому обучению юношей-инициантов эротике и будучи жрицами женской богини (по-видимому, Мокоши)[45], в веденье ко-

---

[39] Ито И., *'Вовкодлак' и 'волчий пастух' — два общераспространенных фольклорных мотива, связанных с культом волка*, *Comparative and contrastive studies in Slavic languages and literatures* [offprint], Japanese Contributions to the XIth International Congress of Slavistits, Bratislava, Aug. 31 — Sept. 7 1993, Tokyo 1993, p. 132.

[40] *Словарь русских народных говоров*, с. 40.

[41] Ridley R. A., *op. cit.*, p. 325.

[42] Подробнее см.: Балушок В., *Парубочі ініціації в українському традиційному селі*, Родовід 1994, № 7, с. 34–35; Хорватова Э., *Традиционное юношеские союзы и инициационные обряды у западных славян*, Славянский и балканский фольклор, Москва 1989, с. 162–173.

[43] Грушебський М., *Початки громадянства (Генетична соціологія)*, Відень 1921, с. 315; Семенов Ю. И., *Происхождение брака и семьи*, Москва 1974, с. 185.

[44] Ridley R. A., *op. cit.*, p. 322.

[45] Русские лингвисты В. Иванов и В. Топоров считают Мокошь общеславянской богиней. Их аргументацию см.: Иванов В. В., Топоров В. Н., *Мокошь*, МНМ, т. 2, с. 169.

торой находилась также и сфера половых отношений[46]. Умыкание девушек членами юношеских „братств" имеет широкие этнографические параллели у многих народов. Позже такие девушки выходили замуж за членов юношеских объединений. Брак умыканием вообще был одной из распространенных форм брака у древних индоевропейцев. Причем эта форма брака, как показывают исследования лингвистов, связывалась с „людьми-волками". В частности, существовала формула „быть волком", что означало „особый юридический статус при брачном обряде похищения женщины"[47]. „Повесть временных лет" свидетельствует о распространении этого обычая и у древних славян[48]. Типичную картину захвата женщин членами „волчьего" союза мы видим в былине о Волхе Всеславьевиче. Здесь дружинники Волха, рубя „старова, малова,/ А и только оставляют по выбору/ Душечки красны девицы". „А и те его дружина хоробрая/ И на тех девицах переженилися"[49]. Похожую картину рисует и сербский героический эпос[50]. Украинские легенды тоже рассказывают о захвате девушек „песиголовцями". Мотив нападения волколаков на девушек и молодых женщин содержит словацкий фольклор[51]. Представления о том, что волколаки нападают на женщин и девушек с „неприличными" намерениями бытовали и среди поляков. Так, в XVI ст. поэт Миколай Рей писал: „Jednej paniej pokąsał wilk w oborze owce,/ Wójt powiada: wilkołak, niech mówi kto co chce;/ Słyszę ma ogon by wilk, a jako chłop godzi..."[52] В этой связи представляет интерес и украинская сказка о том, как любовник неверной попадьи оказался волколаком[53]. На бытование в прошлом умыкания женщин членами „волчьих" союзов указывает уже упоминавшееся называние свадебных чинов „волками", сохранившееся в среднерусских говорах. Об этом же, видимо, свидетельствует и заговор примака из русского Прионежья: „Я иду, зверь лапист и горд, горластый, волк зубастый, я есть волк, а вы есть овцы мои"[54].

---

[46] Подробнее см.: Балушок В., *Роль жінки в юнацьких ініціаціях давніх слов"ян*, Роловід 1994, № 9.

[47] Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В., Указ. раб., с. 256–258.

[48] *Повесть временных лет*, Москва, Ленинград 1950, т. 1, с 15.

[49] *Былины...*, с. 61.

[50] Српске народне пјесме, скупио их и на свијет издао Вук, Стеф, Кара..., Веоград 1977 Кн. 1, № 577 и др.

[51] Melicherčik A., *op. cit.*, s. 192.

[52] Цит. по Brückner A., *op. cit.*, s. 284.

[53] Кольберг О., *Казки Покуття*, Ужгород 1991, № 36.

[54] Забыкин М., *Русский народ, его обычаи, обрады, предания, суеверия и поэзия*, Москва 1880, с. 374.

Водил молодых воинов-„волков" в разбойничьи набеги вождь-колдун. Рассказы о волколаках повествуют о том, как родимый волколак руководит волками, которые под его началом совершают нападения на села и режут скот. В древних мифах индоевропейских народов вождь племени выступает в образе волка или владеет способностью превращаться в волка[55]. Такой вождь, будучи колдуном, мог управлять „метеорологическими и астрономическими явлениями" — пишет японский фольклорист И. Ито, имея в виду распространенные еще недавно среди славян верования в то, что затмение солнца и луны совершаются по причине поедания их волколаками[56]. Языковеды отмечают, что в мифологической традиции индоевропейских народов „волк" есть символом всеведения[57]. Такими колдовскими способностями владеет древнерусский князь-волколак Всеслав Полоцкий, который имеет „вещую душу" и „въ ночь волъкомъ рыскаше"[58]. Колдунами являются и былинные богатыри-оборотни Волх Всеславьевич и Вольга. В новгородском книжном предании о Волке-чародее, содержащем переклички между мифологическими образами Волха и Волка, старший сын легендарного Словена Волх, давший имя реке Волхов, был „бесоугодный чародей"[59]. Подобно Всеславу, Волху и Вольге, колдуном-оборотнем выступает в сербской эпической традиции и князь Вук Гругрович, в юнацких песнях — Змей Деспот Вук[60]. Таким же колдуном, умевшим превращаться в пса, и возможно в волка, выступает в украинском фольклоре и атаман запорожских казаков Иван Серко[61]. Само прозвище атамана, полученное, согласно запрожским обычаям, в Сечи, имеет явную волчье-собачью этимологию, поскольку является одним из наиболее распространенных в Украине собачьих имен. Волк в славянском фольклоре также обычно снабжен эпитетом „серый".

Как видим, данные фольклора, языка и этнографии славянских народов донесли до нас сведения о древнем инициационном ритуале наших предков, связанном с культом волка. Становясь взрослыми, юноши в древнеславянскую эпоху ритуально перерождались в волков и, имитируя жизнь и поведение этих зверей, проходили тяжелые испыта-

---

[55] Иванов В. В., *Волк*, МНМ 1991, т. 1, с. 242.

[56] Ито И., Указ. раб, с. 130.

[57] Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В., Указ раб. с. 499.

[58] *Слово о полку Игореве*, с. 208.

[59] Иванов В. В., Топоров В. Н., *Волх. Мифологический словарь*, Москва 1992, с. 129.

[60] Jakobson R., Szeftel M., *The Vseslav Epos. Russian epic Studies*, Philadelphia 1949, p. 68f.

[61] Савур-могила, с. 113–117.

ния, доказывая свое мужество, отвагу, беспощадность к врагам и, в конечном итоге, — способность стать полноценными членами основной социально-возрастной группы общины, обеспечивающей ее существование и жизнеспособность.

В заключение следует отметить, что в славянском материале обнаруживается также комплекс представлений, в определенной мере сходный с рассмотренными выше явлениями, касающийся медведя. Но это уже тема другого, самостоятельного исследования.

## THE CONCEPT OF *WOLF* AND *WEREWOLF* IN ARCHAIC RITUALS OF THE SLAVONIC TRADITION

The article is an attempt to reveal the correlation of the concepts of wolf and werewolf and the ritual of initiation in Indo-European peoples. Rich folklore-oriented, linguistic and ethnographic documentation has revealed that the transformation of a person into a wolf or a dog took place in critical moments of one's life, such as the transition from adolescence to adulthood. On becoming adults, young men had to prove their valour, courage and unyielding attitude towards an enemy. The features constituted the basis of the future existence of an individual and the whole community.

In various sources relating to Slavonic cultures, the motif of initiation, manifested by the transition of a person into a wolf, is present in the tradition of the wedding reception, in war campaigns, in the practice of looting or in admission to particular professional circles.

Etnolingwistyka 13 Lublin 2001

Wanda Budziszewska
(Warszawa)

# Z „DIABELSKIEGO" SŁOWNICTWA

W polszczyźnie notowano zagadkowe użycie słów *Szeroka, Szerocy* w znaczeniu 'Matka Boska i postaci świętych'. Najstarszy odnaleziony zapis takiego kontekstu datowany jest na 1560 r. i został włożony w usta diabła, unikającego wymówienia właściwego imienia. Porównując zapisy łacińskie, polskie i słowackie, autorka dochodzi do wniosku, że mamy tu do czynienia z tabu językowym i stawia hipotezę o jego pochodzeniu z łac. wyrażenia *extensa mulier*, użytego na nazwanie Matki Boskiej w tekstach magicznych.

Na osobliwe użycie słów *Szeroki, Szeroka, Szerocy* na określenie Boga, Matki Boskiej i świętych w folklorze polskim pierwsza zwróciła uwagę H. Kapełuś[1], łącząc je tematycznie z kolędową formułą: „Bóg się szerzy w twym podwórzu" = „jest obecny w twym gospodarstwie i pomnaża twój dobytek". Pisze dalej: „Wydaje się, że przymiotnik «szeroki» i czasownik «szerzy się» zawierają w sobie także jakieś pojęcie transcendencji, pojęcie nie ograniczonej przestrzenią wszechobecności Boga..." (Kapełuś, *loc. cit.*).

Najstarszy znany mi zapis słowa *Szeroka* w znaczeniu 'Matka Boska' pochodzi z *Obrony nauki prawdziwej i wiary starodawnej krześcijańskiej* Marcina Krowickiego (Pińczów) z 1560 r. Oto cytaty:

(K) 8244, a) (2) *iáko to pospolicie slychamy kiedy wászy zakliná* (3) *tze mowią. Wynidz Dijable Bożą mocą / pánny Má* (4) *ryey mocą / y wszystkich swiętych mocą. A Dijabeł zá*

[1] H. Kapełuś, *O turze złotorogim. Szkice kolędowe*, Warszawa 1991, s. 11, dalej Kapełuś.

(5) *się mowi násmiewáiąc sie / toc mię Szeroka pietze* (K. 121) oraz (8) *Iuszci wynidę* / (9) *bo sie boię szerokiy* (K. 121) i podobnie (K. 8244, b)[2].

Termin *Szeroka* to chyba w polszczyźnie tłumaczenie ze średniowiecznego łacińskiego tekstu *Malleus maleficarum* niezmiernie popularnej książki dwóch dominikanów niemieckich Jakuba Sprengera i Henryka Instytora, dziełka wydanego w Niemczech pierwszy raz w 1486 r., a przetłumaczonego częściowo na polski jako *Młot na czarownice* przez Stanisława Zambkowica w 1614 r.

W tekście łacińskim (t. II, cz. I, rozdz. II) znajduje się wers:

*extensa m(u)liere sic ei b(ea)tissimā v(ir)gine mariā nūncipāt*[3].

Są to słowa wypowiadane przez diabły! W tekście S. Zambkowica czytamy:

*szerokiey niewiásty / ponieważ ták błogosławioną Pánnę Máryą názywáią...*[4].

Są to najwcześniejsze znane mi użycia słowa *szeroka* odnośnie Matki Boskiej. Łac. *extensus* to 'wyciągnięty, rozparty, rozległy, szeroki'. Jest to part. perf. od *extendō* I. wł. 1. 'napinać, naprężać', 2. 'rozkładać, rozpościerać', II. przen. 1. 'wytężać, natężyć...', 2. 'pomnażać, powiększać, rozpowszechniać'[5]. Nie jest wykluczone, czy Marcin Krowicki również korzystał z łacińskiego tekstu *Malleus maleficarum*, który był popularny w XVI w. i którego kilka egzemplarzy z okresu po 1500 roku zachowało się w zbiorach Biblioteki Narodowej w Warszawie.

Następny przykład też odnośnie Matki Boskiej znajdujemy w *Nowych Atenach* Benedykta Chmielowskiego. Opętany, w którym przebywa diabeł, „*Matkę Bożą zowie szeroką od władzy po całym świecie*"[6].

Raz jeszcze powtarza się w Polsce ten tytuł w *Słowniku gwar polskich* J. Karłowicza:

„Według podań ludowych diabli Matkę Boską nazywają *Szeroka*: *Rokity*[7] *już nie ma, bo go Szeroka piorunem zatrzasła*".

(Niepodane skąd wzięte)[8].

---

[2] Za odnalezienie i dostarczenie cytatów serdecznie dziękuję prof. M. Karpluk i mgr. A. Wołosiukowej z Pracowni Słownika Polszczyzny XVI w. IBL w Krakowie.

[3] Korzystałam z wydania po 1500 r. BN. XVI. O. 3793, strony nienumerowane.

[4] S. Zambkowic, *Młot na czarownice postępek zwierzchowny w czárách tákże sposob ochronienia sie ich y lekarstwa na nie...*, Kraków 1614, s. 39.

[5] *Słownik łacińsko-polski*, pod red. M. Plezi, t. II, Warszawa 1962, s. 467, 468.

[6] B. Chmielowski, *Nowe Ateny* (Prwdr. 1745–1756). Cyt. za skróconym wydaniem, oprac. M. i J. Lipscy, Kraków 1966, s. 100.

[7] Tak pospolicie nazywano diabła.

[8] J. Karłowicz, *Słownik gwar polskich*, t. V, Kraków 1907, s. 296.

W latach sześćdziesiątych XX w. J. Śliziński zapisał w Bukowinie Tatrzańskiej zdanie, które jakoby powiedział diabeł do pewnego chłopa w wigilię Wszystkich Świętych: „*dzisiok jest pust* [post] *do syćkik serokik*"[9].

Jest wreszcie przykład z Moraw z tzw. Morawskiej Walachii z połowy XIX w.:

„*Zlý duch pravil «Nu, ten měšt'an již byl náš, již sme ho měli všickni jsme kolem něho stáli, jen tu přišla ta široká pani; přistřela* ['osłoniła'] *ho svým plaštěm, a nc jsme neviděli»*". *Široká pani* to oczywiście Matka Boska[10].

Na drugą, morawską stronę gór dostała się ta forma zapewne z Podhala.

Nasuwa się pytanie, dlaczego dominikanie J. Sprenger i H. Instytor (właściwie Krämer) nazywali Matkę Boską *extensa mulier* 'szeroka kobieta'? W języku diabelskim, może w średniowiecznych Niemczech istniała jakaś legenda o tej nazwie, jednak w słowniku J. W. Grimmów nic podobnego nie znalazłam.

Zapewne ma rację H. Kapełuś, że termin ten, ale pierwotnie chyba tylko w odniesieniu do Matki Boskiej, miał coś z transcendencji, wszechobecności. Od strony formalnej jest to oczywiście tabu językowe. Wierzenie, że diabeł nie może zrozumieć ani wymówić świętych imion (zapisanych jako tajne słowa) zachowało się w starym błogosławieństwie z Zurychu[11].

W tekstach morawskich jest też informacja, że w mowie „piekielnej" dzwony kościołów chrześcijańskich nazywają „*złými psy*", ponieważ dzwoni się od morowego powietrza, aby wierzących pobudzić do modlitwy, by Bóg pokrzyżował intrygi złego wroga, a szkodliwe gromobicie i grad odwrócił od polnych zasiewów, jak daleko rozlega się głos poświęconych dzwonów (Kulda, sv. II, 1875, s. 276).

Zatem w legendach polskich, morawskich i chyba starych niemieckich (?) mamy elementy „piekielnego", diabelskiego słownictwa.

---

[9] J. Śliziński, *Podania z południowej Nowotarszczyzny*, Zakopane 1987, s. 88.

[10] B. M. Kulda, *Morvaské národni pohadky, pověsti, obyčeje a pověry*, sv. I, Praha 1874, wyd. II, s. 56, dalej Kulda.

[11] *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. VIII, Berlin u. Leipzig 1936/1937, s. 742.

## DEVIL-LIKE VOCABULARY

The Polish words *szeroka*, *szerocy* 'wide' have been noted to mean, surprisingly, 'the Virgin Mary' and 'the saints'. The oldest recorded evidence presumably comes from the year 1560. The speaker was the devil, who wanted to avoid mentioning the names proper. Having compared Latin, Polish and Slovak records, the author concludes that the expressions are indicative of linguistic taboo. Their origin, it is hypothesized, is the Latin expression *extensa mulier*, used in reference to the Virgin Mary in magic texts.

Etnolingwistyka 13 Lublin 2001

Ałła Kożinowa, Michaił Tarełko
(Mińsk)

# REALIZACJA FUNKCJI MAGICZNEJ W TEKŚCIE JEDNEGO CHAMAIŁA

Odnaleziony przez autorów w Mińsku fragment muzułmańskiego podręcznego notatnika zwanego *chamaiłem*, pochodzący z okresu I Rzeczypospolitej, jest autentycznym świadectwem pogranicza kulturowego i językowego. Poświadcza przenikanie się w tekście kodów werbalnego, przedmiotowego i akcjonalnego, łączenie praktyk magicznych muzułmańskich ze słowiańskimi, a na gruncie językowym mieszanie w jednym zdaniu elementów polskich z białoruskimi, przy czym wyrazy słowiańskie zostały zapisane pismem arabskim. Tak więc cytaty z Koranu sąsiadują ze sprzecznym z tradycją muzułmańską zaleceniem użycia alkoholu jako leku, a liczne przepisy na leczenie chorób takich jak wysypka, krwawienie, suchoty, febra, żółtaczka, łamanie kości zalecają użycie odpowiednich ziół, co jest znane lokalnej społeczności słowiańskiej. Występują w badanym chamaile także zalecenia oryginalne, szerzej w kręgu słowiańskim nieznane, co wskazuje na kompilacyjny charakter tego tekstu.

## Historia tekstu

W roku 2000 w Bibliotece Akademii Nauk Białorusi w Mińsku odnaleziono niewielki rękopis zapisany pismem arabskim П19–20Нр 13 (być może jest to fragment jakiegoś innego rękopisu lub zrobiony specjalnie wypis). Z sześciu kartek o wymiarach 11×18 cm tylko kartki 3–5, zawierają tekst długości 15–17 wierszy, na kartce 6a znajdują się jedynie 3 wiersze. Dwie pierwsze kartki są puste. Możliwie, że pierwotna kolejność była inna — puste kartki mogły być na końcu, ale zachowamy numerację zrobioną przez

pracowników biblioteki. Tekst, o którym mowa, nigdy nie był przedmiotem badań, bo włożony do innego rękopisu nie miał własnej sygnatury.

Rękopis ten stanowi nieodłączną część spuścizny kulturowej muzułmanów Pierwszej Rzeczypospolitej. Stworzyli oni literaturę niezbyt bogatą, lecz bardzo swoistą, ciekawą zarówno dla lingwistów, jak też dla badaczy kultury, religii i historii. Jeden z gatunków tej literatury to tzw. chamaiły. Nazwa ta pochodzi od formy liczby mnogiej arabskiego. *ḥimālatun*. Rdzeń HML ma znaczenie 'nieść', a *ḥimālatun* znaczy 'to, co jest niesione', 'brzemię'. Chamaiły były swego rodzaju notatnikami muzułmańskich kapłanów, stale noszonymi przy sobie. Wpisywano do nich modlitwy i porady z zakresu lecznictwa ludowego, robiono w nich notatki na temat świąt i rytuałów. Niewątpliwie chamaiły zawierały sporo elementów magicznych. Warto dodać, że *ḥimālatun* w języku arabskim ma również znaczenie 'amulet, maskotka'. Można przypuszczać, że omawiany rękopis to albo fragment chamaiłu, albo wypis z niego zawierający tylko porady lecznictwa ludowego.

## Tekst

Strona 3a

| | | |
|---|---|---|
| 1. | 'od visipki dobža bābqov' jālovā | od wysypki dobrze babkow jałowaj |
| 2. | j qari 'iqamanja nāpālic 'ivpāžic 'ipā | kary i kamienia napalić i wparzyć i pa |
| 3. | riccā vṭan vṭaj vādza jāq vvānna ṭo | ricca wten wtej wadzie jak w wannie to |
| 4. | zgina 'ā jažalī zālāṭūha visip | zgina a jeżeli załatucha wysyp |
| 5. | 'ālbo' vroca 'od zalāṭūhi visip | albo wroce od załatuchi wysyp |
| 6. | ṭo mod zjinbaram mašāc 'išmārovāc | to miod z jinberem mieszać i szmarować |
| 7. | vroca ṭo vijdza nāvarh 'ajāq vijdza | wroce to wyjdzie na wierch a jak wyjdzie |
| 8. | nāvarh ṭo qānopnim mlaqām 'iṣmā | na wierch to kanopnim mlekam i sma |
| 9. | rovāc vroca ✕ 'od qirivāvki | rować wroce ✕ od kiriwawki |
| 10. | žūki sūhija pāžic 'ipic 'iṣqvar | żuki suchija parzyc i pić skwier |
| 11. | nū' 'inočvi žābija ✕ kadi nogi | nu i noczwi żabije ✕ kiedy nogi |
| 12. | 'odbeže 'albo rukī čarvij ṣoq | odbażą albo ruki czerwij sok |
| 13. | 'iṣmārovāc 'albo' manqovāj va | i smarować albo menkowaj wa |
| 14. | ṭranbi 'alajaq zrobivši smārovāc | trenbi alejek zrobiwszy smarować |
| 15. | ✕ 'od sūhot ščanqā vāric | ✕ od suchot szczenka waryć |
| 16. | sqrūpniqom 'ijasc 'od visadāq | s krupnikom i jeść od wysadak |
| 17. | būrāqovih lisca vāric bazsolī | burakowych liścia waryć bez soli |

## Strona 3b

| | | |
|---|---|---|
| 1. | 'izslodkim māslam jasci ✕ 'od trā | i z słodkim masłem jeści ✕ od tra |
| 2. | sci vnovim gāršqū' žābū' visū | scy w nowym garszku żabu wysu |
| 3. | šic 'izvūdqo' pic | szyć i z wódko pić |
| 4. | 'ād žūltāčki pivā' prosto' 'albo' | ad żultaczki piwa prosto albo |
| 5. | qvās spomotam qrāvāncam zvālo | kwas s pomiotem krawancem z wało |
| 6. | ski 'ožāch rāzmašāj 'idāj pošqlā | ski orzech razmieszaj i daj po szkla |
| 7. | nca pic možno' 'idrūga būtilqā pivā | nce pić można i druga butyłka piwa |
| 8. | vipic ✕ jasli zūbi čornija | wypić ✕ jeśli zuby czornyja |
| 9. | tri zūpki solī 'obājtī tri rā | try zupki soli obajti try ra |
| 10. | zī 'oqolo' hāti 'ivbrosit vpačqu' | zy okolo haty i wbrosit w pieczku |
| 11. | qāhdā topitta vogon to pobalajū | kahda topicca w ogoń to pobeleju |
| 12. | t zūbi | t zuby |
| 13. | 'ā o nāpisāvši dāzūbov' qlāsci | a to napisawszy da zubow kłaści |
| 14. | jasli bolāc ✕ „qul juhjīhā 'alladī | jesli bolać ✕ Powiedz: „Ożywi ich ten, |
| 15. | 'anša'ahā 'auuala marratin ua huua bikulli šaj'in 'alīmun | którzy stworzył ich po raz pierwszy, i on i on jest wszechwiedzący w każdej rzecy. |

## Strona 4a

| | | |
|---|---|---|
| 1. | 'alīmun 'alladī ga'ala lakum minaššagari-l'a | Tojest ten, który zrobił dla was ogień z zielonego drzewa, |
| 2. | hdari nāran fa'idā hum minhu tūqidūna".[1] | i oto oni od niego zapalacie".[2] |
| 3. | lā haula ualā quuuata 'illā billahi-l-'alīmi-l-'azīm! | nie ma mocy i potęgi opróc mocy Boga — wszechwiedzącego i wielkiego! |
| 4. | kadī zūbi bolo' zāmāvac timi slovāmi | kiedy zuby bolo zamawiać tymi słowami |
| 5. | tri rāzi pac qažān rāz baz 'oddihā | try razy pieć każan raz bez oddycha |
| 6. | tālū' mūr tū'lmūga mazta rūz mūr | Abrakadabra |
| 7. | vor'an karā hijjan barā hijjan hamda samāva | Abrakadabra |
| 8. | vanabūg 'arši ta'āli barūn kābanām hadīda | Abrakadabra |
| 9. | kalām ✕ tāqža kadi zambi bola' pac | Abrakadabra ✕ także kiedy zemby bola pieć |
| 10. | 'ivrot dūc ✕ „qul iā 'ibādija-lladīna | i w rot duć ✕ Powiedz: „o Moi |
| 11. | 'asrafū 'ala 'anfusihim lā taqnatū | niewolnicy, ci, którzy gubią dusze swoje, |

[1] Koran 36:79–80 z odstępstwem od tekstu kanonicznego: 1) zamiast „wszechwiedzący w każdym stworzeniu" — „wszechwiedzący w każdej rzeczy"; 2) *oni* zamiast *wy*; to prowadzi do niezgody między subiektem a predykatem.

[2] *Koran* 36:79–80.

| | | |
|---|---|---|
| 12. | min rāhmati-llahi 'inna-llaha ją̄ġfiruddunūba | nie traćcie nadzieji na łaskę Allacha! |
| 13. | ġamī'an 'innahu huwa-lġafūrurrahīmu"[3] qum 'ūd hruġ! | Wprawdzie Allach przebacza wszystkie grzechy: przecież On jest łaskawy i przebaczający." |
| 14. | masc robic do jākaj bolī 'albo' | maść robić do jakiej boli albo |
| 15. | 'albo' lomāna qosci zāqopajqū' | albo łomania kości za kopiejku |
| 16. | 'izibar glajtū' zā tri qo'pajki 'ivgo | izibar klajtu za trzy kopiejki i wgo |
| 17. | tovāc potim vicadzic 'idodāc | tować potym wycedzić i dodać |
| 18. | blajvāsū' 'imašāc 'ivrobivši māsc | blajwasu i mieszać i wrobiwszi maść |
| 19. | tim smārovāc | tym smarować |

## Strona 4b

| | | |
|---|---|---|
| 1. | 'ā to jažalī 'ābmirājā to qto' parši | a to jeżeli abmiraja to kto pierszy |
| 2. | 'ūvidzi nāprimar jā parši vigū' jaho' | uwidzi naprimier ja pierszy wiżu jaho |
| 3. | što' 'abmor to gdza 'abmor nā tim maj | szto abmior to gdzie abmior na tym miej |
| 4. | scū' rāzdzari rūbāhū' 'ālbo' 'adzana | scu razdzieri rubachu albo adzienie |
| 5. | vjāqom 'obmor 'iznimi gdza 'ābmor | w jakom obmior i z nimi gdzie abmior |
| 6. | nā tim majscū' jāmu viqāpāc 'ivjāmu | na tym miejscu jamu wykapać i w jamu |
| 7. | 'ādzana jili rūbāhū' 'ištāni vjāma no | adzienie jili rubachu i sztany w jamie no |
| 8. | žām pribic caraz 'ādzažū' dov' | żam prybić cerez adzieżu dow |
| 9. | bnajū' 'izāric zamloj kidāja 'abmirāc | bnaju i zaryć ziemloj kidaje abmirać |
| 10. | kadī nogi bolo' to rāshodniqū' | kiedy nogi bolo to raschodniku |
| 11. | nāpāžic 'i caplim pšiqlādāc to do | naparzyć i ciepłym przykładać to do |
| 12. | bža bārdzho | brze bardzo |
| 13. | kadī qoltūn to tšabā vpāžic | kiedy kołtun to trzeba wparzyć |
| 14. | nāmajscū' vžāri 'oblapivši gārnaq' | na miejscu wżary obłapiwszy garnek |
| 15. | bar-lanic (-linac?) 'ipic zzā progū' sadzonc | barlanic i pić zza progu siedzonc |
| 16. | nāprogū' 'iglovā mic zāprog zmivā | na progu i głowa myć za prog zmywa |
| 17. | c 'ināzbarāc čanborū' 'ivbūtilca *namočic* | ć i nazbierać czenboru i w butyłce namoczyć |

## Strona 5a

| | | |
|---|---|---|
| 1. | nāmočic vvūdca jadna qvārtā | namoczyć w wódce jedna kwarta |
| 2. | 'albo' spirtūsū' 'izāqopāc pod | albo spirtusu i zakopać pod |
| 3. | progam vzama 'alatan qto' horohi | progiem w ziemie ale ten kto choroni |
| 4. | nah sam zāqopāja nā dvānāsca dni | niech sam zakopaje na dwanaście dni |

[3] *Koran* 39:54.

| | | |
|---|---|---|
| 5. | pūzni trināstago' dna dostāc | pózni trynastago dnia dostać |
| 6. | būtilqā 'iv būlca hlaba vpac | butyłka i w bulce chleba wpiec |
| 7. | 'alaža bi nabilo' niqogo' vdomū' | ale żeby nie było nikogo w domu |
| 8. | kadī bandzaš zāqopivāc būilqā | kiedy bendziesz zakopywać butyłka |
| 9. | zvūdqo' 'i'odqopivāc | z wódko i odkopywać |
| 10. | 'od dihovki čili biccā sarcā gor | od dychowki czyli biććia serca gor |
| 11. | ka migdālki nāščo' po dva jasci | kie migdałki naszczo po dwa jeści |
| 12. | bazsqū'rāq 'ipotši možnā 'i | bez skórak i po trzy można i |
| 13. | nā noc brāc XXXX | na noc brać |
| 14. | 'ito jasli dihovqā to dobža po | i to jeśli dychowka to dobrze po |
| 15. | rhovki vspiritūta tri rāzi | rchowki w spirytutie try razy |
| 16. | dzavanc porhāvāq nāzbarāv | dziewienć porchawak nazbieraw |
| 17. | ši nādzavanc dni nāmočivši | szy na dziewięć dni namoczywszy |

## Strona 5b

| | | |
|---|---|---|
| 1. | potim potrohu nāščā pic | potym potrochu naszcza pić |
| 2. | spiritūs pic 'itilalāc žabi | spirytus pić i tyle lać żeby |
| 3. | lāc porhovki zājanlā | lać porchowki zajenła |
| 4. | 'ā tāqža dobža pic gorqā sol | a także dobrze pić gorka sol |
| 5. | 'isodā 'āla sol nālac vodāj žabi | i soda ale sol nalać wodaj żeby |
| 6. | do zašlā 'ināh 'ūstojita žabi vodā | do zaszła i niech ustoi ta żeby woda |
| 7. | bilā čista tadī pic sodā po | była czysta tedy pić soda po |
| 8. | ližacca qāvannaj vancaj nasipāc | łyżecce kawiennej wencej nasypać |
| 9. | 'ipic | i pić |
| 10. | kadī pūhlinā tri žūltki qurā | kiedy puchlina try żółtki kura |
| 11. | čija 'ipūlqrūčqā tārpātinū' | czyja i półkruczka tarpatinó |
| 12. | vago' 'ālajqū' 'isqlūcic | wago alejku i skłócić |
| 13. | 'ipūhlina smārovāc | i puchlina smarować |
| 14. | jasli qto' 'abmirāja to' jāq' | jeśli kto abmiraje to jak |
| 15. | 'abājmra to' zjonc qošūlā | abajmre to zjonć koszula |
| 16. | 'iprāciv plomana v pacū' *položic* | i praciw plomienie w piecu położyć |

## Strona 6a

| | | |
|---|---|---|
| 1. | položic 'ijāq spālita to tago' | położyć i jak spali ta to tago |
| 2. | popolū' 'od qošuli dāc pic | popiołu od koszuli dać pić |
| 3. | horamū' | choremu |

## Język rękopisu

Omawiany rękopis jest co najmniej dwujęzyczny. Zasadnicza część tekstu została napisana w języku słowiańskim za pomocą grafii arabskiej. Biorąc pod uwagę grafię, ortografię, zwłaszcza zaś użycie specjalnej litery na oznaczenie głoski *o*, możemy datować go na wiek XIX.

Większa część rozpatrywanego rękopisu została zapisana w języku, który najwłaściwiej będzie nazwać polsko-białoruskim lub białorusko-polskim (por. podobne określenia w Antonowicz 1968, Grek-Pabisowa 1997). Oba systemy językowe są reprezentowane w tekście dość równomiernie, kontaminacja obejmuje wszystkie kategorie językowe. „Fenomen mieszania języków w tekstach folkloru... do dziś nie doczekał się opracowania, na które zasługuje..." (Bartmiński 1992, 141). Wymieńmy kilka przejawów tego mieszania języków.

Oto przykłady polonizmów w fonetyce: przegłos [o] w sylabie zamkniętej na [u] — *vvūdca* [w wódce] 'w wódce' (5a); występowanie [ž] zamiast palatalizowanego [r]: *pāžic* [parzyć] 'parzyć' (3a). W tych samych pozycjach pojawiaja się także białoruskie warianty: *mod* [miod] 'miód' (3a); *vāric* [varyć] 'gotować' (3a). W tekście możemy również znaleźć międzyjęzykowe dublety fonetyczne: — *ẓambi* [zemby] i *ẓūbi* [zuby] 'zęby', sąsiadujące na jednej kartce (4a).

Konkurują ze sobą także polskie i białoruskie formy fleksyjne, na przykład narzędnika liczby pojedynczej rodzaju żeńskiego: w formach *'iẓvūdqo'* (3b), *ẓvūdqo'* (5a) 'z wódką' końcowe *o* możemy traktować jako głoskę z osłabioną nosowością i w konsekwencji odbierać te formy jako polskie w opozycji do białoruskich form *zamloj* 'ziemią' (4b), *vodāj* 'wodą' (5b).

W omawianym rękopisie możemy ponadto spotkać dublety leksykalne — leksemy *rūbāḥū'* (4b) i *qošuli* (6a) wyrażają to samo znaczenie 'koszula'.

W zakresie składni obok wypowiedzeń pojedynczych możemy znaleźć wypowiedzenia współrzędne rozłączne ze spójnikiem *albo* i wypowiedzenia podrzędne z zaimkiem względnym *kadī* 'kiedy'. Wymienione wskaźniki zespolenia uznane są za charakterystyczne dla języka polskiego, w rękopisie spotykamy jednak również takie, które funkcjonują w obu językach. W ogóle sposoby łączenia zdań są dość prymitywne i za mało charakterystyczne, by można je było potraktować jako białoruskie lub polskie.

Do omawianego rękopisu zostały wprowadzone dwa niewielkie cytaty z Koranu w języku arabskim (3b 14–4a 3 i 4a 10–13) i tekst zajmujący trzy i pół wiersza (4a 6–9), o trudnym do ustalenia pochodzeniu. Podobna struktura, tzn. łączenie fragmentów w językach słowiańskich z fragmentami

w językach niesłowiańskich (w tym — arabskim), charakterystyczna jest dla wszystkich manuskryptów Tatarów litewskich (Łapicz 1992).

Cytaty z Koranu (36:79–80 i 39:54) są zapisane w języku arabskim bez tłumaczenia. Nie ma w tym nic dziwnego, muzułmanie bowiem na całym świecie mieli amulety, zawierające cytaty z Koranu. Cytaty z 36 sury (3b 14–4a 3) cieszyły się popularnością, dlatego że kilka razy występuje w nich czasownik 'ożywiać'. Takie teksty były znane miejscowym muzułmanom, nosiły specjalną nazwę *nusk*, która, prawdopodobnie wywodzi się z arabskiego *nusẖatun* 'kopia, przepis'. Wolno przyjąć, że fragment z 36 sury utrwalił się wśród muzułmanów jako środek na ból zębów, gdyż natrafiamy nań w jeszcze jednym niepublikowanym chamaile ze zbiorów Biblioteki Akademii Nauk Białorusi. Czytamy tam: *'ad ẓubov bālanna napisavši do ẓuba prilažic*, a dalej pojawia się ten sam cytat.

Na stronie 4a znajduje się tekst, który niestety pozostał dla nas zagadką. Kilka występujących w nim słów jest zapewne pochodzenia arabskiego: *ḥamda* można odebrać jako formę biernika od *ḥamdun* 'chwała' bez nunacji, a *samāva* łączyć z przymiotnikiem *samāwiẓun* 'niebieski', *'arši ta'āli* to niewątpliwie 'wysoki tron' w dopełniaczu i znów bez nunacji, *ḥadīda* jest, być może formą biernika bez nunacji, utworzoną albo od rzeczownika *ḥadīdun* 'żelazo', albo od jego homonimu — przymiotnika 'ostry'; natomiast wyraz *kalām* można traktować jako zbiorowy rzeczownik *kalāmun* 'słowa' bez końcówki. Wszystkie te wyrazy przemawiają za tym, że tekst został napisany w jednym z języków tureckich, funkcjonują w nim bowiem zapożyczenia arabskie. Ale wszystkie nasze próby zidentyfikowania chociażby jednego z pozostałych wyrazów się nie powiodły. Poza tym tekst zaczyna się od formy *ṭālū'*, która jest taka sama jak forma osobowa arabskiego czasownika, a dokładniej — forma trzeciej osoby liczby mnogiej czasu przeszłego — i może być przetłumaczona jako 'oni zrobili się dłudzy'. Jeśli nie jest to przypadkowa zbieżność, wolno sądzić, że mamy do czynienia z bardzo niepoprawnym tekstem w języku arabskim, gdyż form osobowych nie zapożyczano. Za tym, że rozpatrywana forma jest arabizmem, przemawia również występowanie w niej litery oznaczającej spółgłoskę emfatyczną *(ṭ)*, specyficzną dla języków semickich.

## Uwagi o strukturze tekstu

Wszystkie teksty mają strukturę budowaną według pewnych reguł: „nie jest absolutną prawdą, że wszystkie teksty [...] są rodzajem okazjonalnych, za każdym razem swoistych działań, a nie wytworami działań, mającymi walor powtarzalności" (Bartmiński 1998, 21).

Struktura tekstu omawianego rękopisu może zostać zinterpretowana przy wykorzystaniu metody zaproponowanej przez M. I. Tołstoja dla analizy obrzędu słowiańskiego. Zgodnie z tą koncepcją obrzęd — jako tekst o skomplikowanej strukturze — zakodowany jest za pomocą trzech systemów, które nawarstwiają się na siebie: realnego (przedmiotowego), akcjonalnego (czynnościowego), werbalnego (językowego) (Tołstoj 1995).

W kodzie realnym, czyli przedmiotowym wyodrębniają się dwie grupy symboli: do pierwszej należą nazwy chorób, do drugiej zaś — środki lecznicze. W kieszonkowym notatniku znachora zapisano następujące choroby: wysypka (*'od viṣipki*) (3a), skrofuły (*'od ẓalāṭūhi*) (3a), krwawienie (*'od qirivāvki*) (3a), gruźlica (*'od ṣūhot*) (3a), febra (*'od ṭrāṣci*) (3b), żółtaczka (*'ād žūlṭāčki*) (3b), ból lub łamanie kości (*do jākaj bolī 'albo'lomāna qosci*), choroby układu krążenia (*'od diḥovki čili bi<u>cc</u>ā ṣarcā*) (5a).

Z nazwami chorób zestawione są nazwy środków służących do ich zwalczania. Wśród tych ostatnich możemy wydzielić kilka grup tematycznych. Najliczniejsza grupa to nazwy roślin i środków roślinnych o działaniu leczniczym: *bābqov' jālovāj qari 'iqamanja* [babkow jałowaj kary i kamienia]; *mod ẓjinbaram* [miod z jinberem]; *qānopnim mlaqām* [kanopnim mlekam]; *'od viṣadāq būrāqoviḥ lisca* [od wysadak burakowych liścia] (3a); *ẓvāloṣki 'ožah* [z wałoski orzech] (3b); *čanborū'* [czenboru] (4b); *gorka migdālki* [gorkie migdałki] (5a); *porḥovki* [porchowki]/ *porḥāvāq, ṭārpātinū'vago' 'ālajqū'* [tarpatinuwago alejku] (5b). Dalej możemy wydzielić grupę nazw istot żywych i środków bazujących na nich: *žūki ṣūḥija* [żuki suchija], *čarvij ṣoq* [czerwij sok], *ščanqā* [szczenka] (3a); *žābū'* [żabu] (3b).

Następna grupa to nazwy artykułów żywnościowych: *manqovāj vaṭranbi 'alajaq* [menkowaj watrenbi alejek] (3a); *pivā' proṣṭo'* [piwa prosto], *qvāṣ* [kwas] (z bardzo ciekawym i niezupełnie strawnym dodatkiem — *ṣpomoṭam qrāvāncam* 'pomiotem krowim'), *ẓūpki ṣolī* [zupki soli] (3b); *žūlṭki qurāčija* [żółtki kuraczyja] (5b); bardzo często artykuły żywnościowe występują jako dodatki do środków leczniczych: *ṣqrūpniqom* [s krupnikom] (3a); *'iẓṣlodkim māṣlam* [i z słodkim masłem], *'iẓvūdqo'* [i z wódko] (3b); *vvūdca* [w wódce], *ṣpirṭūṣū'* [spirtusu], *'iv būlca ḥlaba* [i w bułce chleba] (5a); por. także *vodāj* [wodaj] / *vodā* (5b).

Można również wydzielić grupę nazw pojemników na leki (*vnovim gāršqū'* [w nowym garszku], *'idrūga būṭilqa* [druga butyłka] (3b); *'ivbūṭilca* [w butyłce] (4b); *būṭilqā ẓvūdqo'* [butyłka z wódko] (5a)); jak również nazw dawek i porcji leków (*ṭri* [try], *pošqlānca* [po szklance], (3b); *ẓā ṭri qo'pajki* [za try kopiejki]; *ẓāqopajqū'* [za kopiejku] (4a); *jadna qvārṭā* [jedna kwarta]; *po dva jasci... 'ipoṭši možnā* [po dwa jeści... i po trzy można]; *ṭri rāzi <u>dz</u>avanc* [try razy dziewienć porchawak] (5a); *poṭroḥu* [po trochu]; *po ližac<u>c</u>a qāvannaj*

[po łyżecce kawiennej]; *ṭri* [try] (5b) oraz nazw czasu ich przygotowania i używania (*nā dvānāšca dni pūzni ṭrināṣṭago' dna* [ na dwanaście dni późni trynastago dnia];*nādẓavanc dni* [na dziewięć dni]*; nā noc* [na noc] (5a).

Kod akcjonalny również dzieli się na dwa subkody. Pierwszy z nich może być określony mianem akcjonalnego kodu tematycznego. W ten sposób zostały zakodowane akcje, którym w aktualnym rozczłonkowaniu zdania odpowiada temat. Jest to istniejąca rzeczywistość, możliwa do zmiany (naprawienia) w wyniku nowych (nieznanych adresatowi) akcji, przedstawionych w akcjonalnym kodzie rematycznym. Wynik zmian odzwierciedlony jest w akcjonalnym kodzie rezultatywnym. Oto przykład przepisu na ból zębów (3b):

*jasli ẓūbi čornija* 'jeśli zęby czernieją' (kod tematyczny)
*ṭri ẓūpki ṣolī 'obājṭī ṭri rāzī 'oqolo' ḥāṭi 'ivbroṣit vpačqu' qāhdā ṭopiṭṭa vogon* 'trzy szczypty soli obejść trzy razy dookoła chaty i wrzucić do pieca, kiedy się pali' (kod rematyczny)
*ṭo pobalajūt ẓūbi* 'to pobieleją zęby' (kod rezultatywny).

Skorelowane z kodem tematycznym są nazwy chorób, a stosunki między nimi można określić jako paradygmatyczne (por. *kadī nogi bolo'* 'kiedy nogi bolą' — *kadī qolṭūn* 'kiedy kołtun'). Jak się wydaje niepredykatywne i predykatywne określenia cierpień człowieka możemy traktować jako nazwy chorób i nazwy ich symptomów.

Natomiast nazwy sposobów i środków kuracji związane są z kodem rematycznym stosunkami syntagmatycznymi, można nawet powiedzieć, że wraz z czasownikami wchodzą w jego skład:

*kadī nogi bolo'* 'kiedy nogi bolą' (kod tematyczny);
*ṭo rāṣhodniqū'* (kod przedmiotowy — środek kuracji);
*nāpāžic 'i caplim pśiqlādāc* 'naparzyć i ciepłym przykładać' (kod rematyczny);
*ṭo dobža bārdẓho* (kod rezultatywny).

Akcjonalnemu kodowi tematycznemu odpowiadają następujące struktury predykatowo-argumentowe: *kadi nogi 'odbaža 'albo rukī* [kiedy nogi odbażą albo ruki] (3a), *jasli ẓūbi čornija* [jeśli zuby czornyja] (3b), *dāẓūbov'... jasli bolāc* [da zubow jesli bolać] (3b), *kadī ẓūbi bolo* [kiedy zuby bolo] (4a), *kadi ẓambi bola'* [kiedy zemby bola] (4a), *jažalī 'ābmirājā* [jeżeli abmiraja] (4b), *kadī nogi bolo'* [kiedy nogi bolo] (4b), *jasli qṭo' 'abmirāja* [jeśli kto abmiraje] (5b). Podstawowe miejsce zajmują w nim czasowniki o znaczeniu 'chorować'. W pozycji subiektu znajdują się nazwy narządów, które można określić jako zewnętrzne, dostępne do zwykłego zbadania.

Na akcjonalny kod rematyczny składają się, przede wszystkim czasowniki oznaczające jedzenie i picie (*'ipic* [pić], *'ijasc* [jeść] (3a); *jasci, pic, pic,*

*vipic* (3b); *'ipic* (4b); *jasci* (5a); *pic, pic, pic, 'ipic* (5b)), oraz czynności przygotowania środków leczniczych przy wykorzystaniu obróbki termicznej (*nāpālic* [napalić], *'ivpāžic* [wparzyć] (por. *'ipāricc̲ā*), *pāžic, vāric* [waryć], *vāric* (3a); *ṭopiṭṭa* [topicca] (3b); *'ivgoṭovāc* (4a); *nāpāžic, vpāžic* (4b); *vpac* [wpiec] (5a). Można zauważyć, że w rozpatrywanym rękopisie podstawowa opozycja kodu kulinarnego *surowy / gotowany* została rozstrzygnięta na korzyść drugiego członu.

Da się również wyodrębnić sposoby przygotowania, charakterystyczne dla środków leczniczych: *mašāc* [mieszać], *'išmārovāc* [i szmarować], *'iṣmārovāc, 'iṣmārovāc, ṣmārovāc* (3a), *rāẓmašāj, viṣušic* [wysuszyć] (3b); *vicad̲zic* [wycedzić], *'imašāc, ṣmārovāc* (4a); *pšiqlādāc* [przykładać] (4b); *nāmočic* [namoczyć], *nāmočivši* (5a); *'iṭilalāc* [i tyle lać], *lāc, nālac, naṣipāc* [nasypać], *'iṣqlūcic* [i skłucić] 'wstrząsnąć', *ṣmārovāc* (5b). W tym wypadku, jak i w grupach omawianych wcześniej, zwraca uwagę znaczna jednostajność kodu. Wyrażenie to powiększa się za sprawą czasowników w pewnym stopniu posiłkowych: *ẓrobivši* (3a) *'idāj, qlāsci* (3b); *robic, 'idodāc, 'ivrobivši* (4b); *doṣṭāc* (5a), *ẓājanlā* 'zajęła'(5b). Tylko niekiedy kod urozmaicają czasowniki, które mają znaczenie 'zmiana stanu jako wynik kuracji' (*ẓgina* [zgina], *vijd̲za nāvarḥ* [wyjdzie na wierch], *vijd̲za nāvarh* (3a); *pobalajūt* [pobielejut] (3b); *kidāja* [kidaje] 'przestaje' (4b)), oraz nieliczne czasowniki percepcji (*'ūvid̲zi* [uwidzi], *vigū'* [wiżu] (4b)).

W środku rękopisu (zwłaszcza na kartce 4b) zwiększa się jednak różnorodność wyrazów dzięki pojawieniu się czasowników, które nabierają sensu rytualnego, gdyż opisują czynności obrzędowe: *'obājṭī* [obajti] 'obejść', *'ivbroṣiṭ* [i wbrosit'] 'wrzucić' (3b); *rāẓd̲zari* [razdziary] 'rozerwij', *viqāpāc* [wykapać], *pribic* [przybić], *'iẓāric* [i zaryć] 'zakopać' (4b); *'oblapivši* [obłapiwszy], *sad̲zonc* [siedzonc], *mic* [myć], *ẓmivāc* [zmywać], *'ināzbarāc* [i nazbierać] (4b); *'iẓāqopāc* [i zakopać], *ẓāqopāja, ẓāqopivāc, odqopivāc* (5a). Podobne zmiany zachodzą w wyniku zmiany struktury tekstu.

Cały analizowany tekst można rozdzielić na dwie części: część pragmatyczną i część magiczną. W części praktycznej znajdujemy proste recepty, w których mowa jest o zwykłych środkach (zob. kartka 3a). Możemy przytoczyć jeszcze jeden przykład (kartka 3b) — trochę egzotyczny na poziomie denotatów, ale nietrudny do realizacji — *'od ṭraṣci vnovim gāršqū' žābū' viṣušic 'iẓvūdqo' pic* 'od febry w nowym garnku żabę wysuszyć i pić z wódką'. Ale dalej przepisy komplikują się, zwiększa się w nich komponent magiczny. Taki przepis już nie jest zwykłą radą, to opis całego obrzędu ze wszystkimi charakterystycznymi składnikami. Omdleń, na przykład, możemy wyzbyć się w sposób, który przedstawiony został na kartce 4b (1–9) (podajemy tłumaczenie):

Jeśli tracą przytomność, to kto pierwszy zobaczy, na przykład ja pierwszy widzę tego, który stracił przytomność, na tym miejscu, gdzie stracił przytomność, rozedrzyj koszulę lub ubranie, w jakim stracił przytomność, i z nimi na tym miejscu, gdzie stracił przytomność, wykopać jamę, i w jamie koszulę i spodnie i w jamie nożem przybić i zakopać w ziemię; przestają tracić przytomność.

Dalej naszą uwagę zwraca przepis na kołtun, który był bardzo rozpowszechnioną chorobą (4a 1–5a 1–9) (podajemy tłumaczenie):

Nazbierać cząbru i namoczyć w butelce w jednej kwarcie wódki albo w spirytusie i zakopać pod progiem w ziemi, ale ten, kto choruje (?) niech sam zakopie na dwanaście dni; później trzynastego dnia wziąć butelkę i w bułce chleba zapiec, ale żeby nie było nikogo w domu, kiedy będziesz butelkę zakopywać i odkopywać.

Wymienione obrzędy prawie w całości są zbudowane z elementów kodu akcjonalnego. Kod ten składa się z komponentów dość rozpowszechnionych w obrzędowości słowiańskiej: rozdzieranie ubrania; zakopywanie w ziemi; zakopywanie pod progiem, sakralnym miejscem w domu, które stanowi granicę między światem swoim i cudzym; przechowanie przez dwanaście dni; nieobecność przy tym świadków; wykorzystanie chleba jako jednego z podstawowych elementów kodu przedmiotowego.

Wszystkie omawiane działania nie mają bezpośredniego związku z procesem kuracji, jak na przykład czynność określana czasownikiem *šmārovāc*. Nabywają jednak pożądanych właściwości po wprowadzeniu w kod rytuału kuracji.

Oddzielną grupę tworzą czasowniki ze znaczeniem przekazywania informacji: *nāpiṣāvši* (3b), *ẓāmāvac* 'zamawiać', *pac* 'pieć', *pac* (por. z śpiewem następną poradę *'ivroṭ dūc* 'i w rot dąć') (4a). Wprowadzają one do struktury tekstu jeszcze jeden rodzaj kodu — kod werbalny.

Kod werbalny realizowany jest w ustępach, o których już mówiliśmy — to cytaty z dwóch sur Koranu i fragment tekstu w nieznanym języku, prawdopodobnie bezsensownego. Są one zamówieniami, to znaczy, „specjalnymi tekstami o charakterze formuły, którym jest przypisana siła magiczna, zdolna do wywoływania pożądanego stanu" (Toporov 1980, 450).

Apel do Pana Boga z prośbą o wybawienie od bólu zębów to zwykłe zjawisko zarówno w kulturze muzułmańskiej, jak chrześcijańskiej (por. np. Judin 1998, 171). Oto wstęp do zamawiania, obliczonego na prawosławnego rosyjskiego odbiorcę (Judin 1998, 171):

Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй меня грешнаго!
Во имя Отца и Сына и Святаго Духа Аминь.

Można również przytoczyć „zamowę" wykonywaną przez prawosławnego Białorusina (Zamowy 1992, 183):

Господу Богу памалюсь, святой Прачыстай пакланюсь. Свята Прачыста Маці, прыйдзі зубы шаптаці.

Jeszcze jeden przykład — zamówienie, które było obliczone na Polaka-katolika (Kolberg 1968, 438):

„Jak się zejdzie oś z wozem, kamień z morzem, trzcina z błotem, tak ty zębie, ze krwią boleć przestań", mówi się trzy razy, po czym trzy razy „Zdrowaś Maryja" odmówić.

Wszystkie te zamówienia mają cechę, która je łączy ze sobą, a odróżnia od rozpatrywanego rękopisu, stworzonego w tradycji muzułmańskiej. Ten ostatni zawiera dokładne cytaty ze świętej księgi, natomiast narracja zaklinacza chrześcijańskiego była tekstem dość dalekim od Pisma Świętego, zdarzało się nawet, że tekstem heretyckim. Oto przykład białoruskiego zamawiania tego rodzaju:

*Першым разком, добрым часком, прашу Господа Бога і Духа Святога.*
*— Маладзік малады, у цябе рог залаты, ты ўсюды бываеш, многа відаеш. Ты на тым свеце быў?*
*— Быў!*
*— Маю бабу бачыў?*
*— Бачыў!*
*— Ці ў яе баляць зубы?*
*— Не!*
*— Дак хай жа яны не баляць і мне.*
*Не сваімі думамі, гасподнімі славамі. Любі мой лёккі дух.*

Drugi, niezrozumiały fragment w omawianym rękopisie, należy odbierać jako tekst bez sensu, abrakadabrę. Teksty tego rodzaju również były używane podczas leczenia. Już mówiliśmy o podobieństwie jego poszczególnych elementów do wyrazów realnego języka. Możemy znaleźć analogiczne przykłady wśród zamówień słowiańskich. Jako przykład przytoczymy manipulacje, które należy wykonać po ugryzieniu przez zwierzę chore na wściekliznę (Szejn 1893, 551):

...один из нижеследующих заговоров пишется на хлебе или бумаге и дается проглотить укушенному бешеным животным по три раза в течение трех дней:
1. Алирон, Лидон, Калая, Филонь, Студион.
2. Шалаю, Лараю, Жалок, Цион, Соцеро, Реро, Ореператус.
3. Сатор, Арепо, Тенет, Опера, Ротас.

Jak wiadomo, ostatni z tekstów to najbardziej znany dawny palindrom, który czytano w czterech kierunkach. Natomiast dwa pierwsze są abrakadabrami, których elementy przypominają wyrazy greckie lub łacińskie, tak samo, jak abrakadabra w naszym rękopisie przypomina tekst w języku arabskim.

Kod werbalny można uważać za podstawowe ogniwo, które łączy omawiany tekst z innymi tekstami kultury Tatarów Pierwszej Rzeczypospolitej. Leczenie u znachorów tatarskich odbywało się głównie z wykorzystaniem funkcji magicznej:

„1) za pomocą «odpiewania», tj. czytania odpowiednich modlitw lub rozdziałów Koranu [...]; 2) za pomocą «okurzania», czyli odymiania, zwykle w łączności z czytaniem modlitw [...]; 3) za pomocą nusek [...], czyli kartek z wpisanymi formułkami arabskimi; kartki te wkłada się do talerzyka z wodą, po czym tak «zamówioną» wodę wlewa się do flaszki i chory pije ją trzykrotnie w ciągu dnia" (Kryczyński 1938, 289).

Znajdujemy również elementy, które są sprzeczne z tradycją muzułmańską. Są to przede wszystkim liczne wzmianki na temat alkoholu:

*žābū' viṣūšic 'izvūdqo' pic* (3a) 'żabę wysuszyć i pić z wodką';
*pivo' prosto'... pošqlānca pic možno' 'idrūga būṭilqā pivā vipic* (3b) 'piwo prosto po szklance pić można i drugą butelkę piwa wypić';
*nāmočic vvūdca jadna qvārṭā 'albo' spirṭūṣū'* (5a) 'namoczyć w jednej kwarcie wódki albo w spirytusie';
*'ivbūṭilca nāmočic vvūdca jadna qvārṭā 'albo' spirṭūṣū'* (4b–5a);
*porhovki vspiriṭūṭa... nāmočivši potim potrohu nāščā pic spiriṭūṣ pic* (5a–b) 'purchawki w spirytusie namoczywszy, potem na czczo pić, spirytus pić'.

Warto zwrócić uwagę na to, że w lecznictwie słowiańskim alkohol na taką skalę nie był wykorzystywany, być może dlatego, iż nie był zakazany na co dzień. Można sądzić, że spora liczba przepisów tego rodzaju jest właśnie skutkiem bezalkoholowej tradycji.

S. Kryczyński twierdzi, iż praktyki lecznicze „niezwiązane z formułami pisanymi i kultem islamskim można bez trudu wyodrębnić w folklorze Tatarów litewskich jako pożyczki białoruskie" (Kryczyński 1938, 289). Jako przykład przytoczymy przepis na gruźlicę: *'od ṣūḥot ščanqā vāric* (3a) 'od gruźlicy gotować szczenię'. Taki sam przykład przytacza M.Federowski [1897, 410]: *Rosół ze ślepego jeszcze szczenięcia sekretnie przyrządzony, ma być arcyzbawiennym przeciw suchotom lekarstwem.*

Wymieniony jednak przepis jest jedynym przykładem prawie całkowitej zbieżności praktyk muzułmańskich i niemuzułmańskich. Oczywiście, metody leczenia mogły być przejmowane, a tekst rękopisu wpisuje się w ogólną kulturę słowiańską. Ustalając stosunki między nim a innymi tekstami i czynnościami o funkcji magicznej, warto przede wszystkim mówić o relacjach paradygmatycznych. Prawie wszystkie elementy kodów przedmiotowego i akcjonalnego są zgodne z zabiegami leczniczymi, które były stosowane zarówno w danym regionie, jak również przez inne narody słowiańskie. Jednak na poziomie syntagmatyki możemy znaleźć istotne różnice. Elementy różnych

kodów, wspólne dla wielu przepisów, tworzą tekst niepowtarzalny, jedyny w swoim rodzaju.

Przykładowo, przy omdleniu trzeba rozerwać koszulę: *to gdza 'abmor nā tim majscū' rāzdzari rūbāhū' 'ālbo' 'adzana vjāqom 'obmor* (4b). Taki sposób jest dobrze znany, ale np. Słowianie południowi stosują go jako środek na ból w piersiach (Tołstoj 1994, 140–141), może być także stosowany przeciwko bólom brzucha (Federowski 1897, 383). Bliższy cytowanemu jest przepis na padaczkę u Białorusinów: „Choremu na padaczkę radzą zdjąć koszulę, rozedrzeć z dołu do góry i przybić gwoździami na ścianie" (Biegeleisen 1929, 204, por. także Udziela 1891, 112). Stopień podobieństwa w tym wypadku jest większy dzięki temu, że w omawianym rękopisie też radzą przybić ubranie — jednak nie do ściany, lecz nożem do ziemi: *nā tim majscū' jāmu viqāpāc 'ivjāmu 'ādzana jili rūbāhū' 'ištāni vjāma nožām pribic* (4b). W sposób widoczny realizowana jest „mitologiczna zasada jedności człowieka i wszechświata" (Toporov 1998, 253), bez której dla znachora leczenie byłoby niepełne, por. przykłady tworzenia przy łóżku chorego tzw. *imago mundi* (Eliade 1996, 38].

Inny przykład: Słowianie rzadko zalecają zmywanie kołtuna wodą. U Kolberga [1967, 292] znaleźliśmy tylko jeden przepis podobny do muzułmańskiego: *kadī qoltūn... 'iglovā mic zāprog zmivāc* (4b). Woda służyła jako środek oczyszczenia duszy i ciała, mogła być stosowana przeciw wielu chorobom: zauroczeniu (Bogdanowicz 1895, 159), krwawieniu (Szejn 1893, 539), omdleniu (Udziela 1891, 110). W postępowaniu z kołtunem była zalecana szczególna ostrożność, kołtun bowiem mógł wrócić i zemścić się na niewdzięcznym gospodarzu (patrz np. Paluch 1989, 49).

Jak już mówiliśmy, Tatarzy przejęli leczenie za pomocą ziół od miejscowej ludności (Kryczyński 1938, 292). W omawianym rękopisie liście buraków zalecano jako środek na gruźlicę: *'od sūhot 'od visadāq būrāqovih lisca vāric bazsolī 'izslodkim māslam jasci* (3a–b). Zwykle zaś w lecznictwie ludowym są one stosowane na ból głowy i gardła (Paluch 1989, 24). Na ból głowy miał również pomagać rozchodnik (Udziela 1891, 130), który w rozpatrywanym tekście występuje jako środek na ból nóg: *kadī nogi bolo' to rāshodniqū' nāpāžic* (4b). Suche purchawki stosowano przeciwko febrze (Bogdanowicz 1895, 165), przy ranach i krwawieniu (Paluch 1989, 53). Przepis z chamaiła w ostatnim wypadku zaleca suche żuki (*'od qirivāvki žūki sūhija pāžic* (3a)), czego nie znaleźliśmy nigdzie.

Wymienione przykłady świadczą o tym, że muzułmański znachor znał środki lecznicze rozpowszechnione na danym terenie, ale sam oceniał ich skuteczność i przydatność w określonych wypadkach, co znajdowało odzwierciedlenie w tworzonym przezeń tekście.

W omawianym fragmencie, jak w każdym tekście tego rodzaju, daje się zauważyć przeniesienie stosunków paradygmatycznych na płaszczyznę syntagmatyki. Ilustracją może być zalecenie dwóch środków jako leków od jednej choroby. Na przykład na oparzenie rąk i nóg dobre są następujące środki (5b):

*kadi nogi 'odbaža 'albo rukī čarvij ṣoq 'iṣmārovāc 'albo' manqovāj vaṭranbi 'alajaq zrobivši smārovāc* 'kiedy nogi sparzą się lub ręce smarować sokiem robaków albo zrobiwszy olejek z otrębów mąki, smarować'.

Jeden z przykładów sygnalizuje jeszcze inne zjawisko. Na kartce 4b jako środek na omdlenie proponowano rozdarcie koszuli:

*gdza 'abmor nā ṭim majṣcū' rāzdzari rūbāḥū' 'ālbo' 'adzana vjāqom 'obmor.*

Lecz dalej, pod koniec tekstu (5a–6b) spotykamy jeszcze jeden przepis:

*jasli qto' 'abmirāja to' jāq' 'abājmra to' zjonc qošūla 'iprāciv plomana v pacū' položic 'ijāq spāliṭa to ṭago' popolū' 'od qošuli dāc pic ḥoramū'* — 'jeśli ktoś traci przytomność, to jak straci, zdjąć koszulę i naprzeciwko ognia w piecu położyć, a kiedy się spali, popiół od tej koszuli dać pić choremu'.

Pozwala to postawić hipotezę o kompilacyjnym charakterze rozpatrywanego tekstu (tym bardziej, że wszystkie inne zalecenia odnoszące się do jednej dolegliwości następują po sobie). Nie ma wątpliwości, iż dane przepisy pochodzą z różnych źródeł — możemy tak sądzić chociażby na podstawie funkcjonowania w nich dubletów leksykalnych różnych języków, por. *rūbāḥū'* i *qošūlā*. Granica między fragmentami pochodzącymi z różnych źródeł przebiega przez środek kartki 4b. Świadczą o tym końcówki biernika rzeczowników rodzaju żeńskiego twardotematowych: na początku tekstu używana jest końcówka *-u*, właściwa językom wschodniosłowiańskim (*'iṣqvarnū', žābū', ẓaqopajqū', rūbāḥū', jāmu, 'ivjāmu, rubāḥū', 'ādzāžū'*), a po pierwszym przepisie od omdlenia (4b) końcówki rzeczowników w tej samej formie się zmieniają (*'iglova, būṭilqā, būṭilqā, 'iṣodā, ṣodā, 'ipūḥlina, qošulā*). Może to wskazywać na wykorzystanie tekstu bazującego na polskim systemie językowym.

Mówiliśmy już na początku artykułu, że dany rękopis stanowi fragment, tekst wyraźnie niepełny. Nie pozwala to na wnioski zbyt daleko idące, na przykład dotyczące racjonalizmu muzułmańskich przepisów w porównaniu ze słowiańskimi — w omawianym fragmencie nie ma chociażby odwołań do świata zmarłych. Jednak już ten niewielki fragment daje wyobrażenie o strukturze tekstów tego rodzaju.

## Literatura

Antonowicz A., 1968, *Biełorusskije teksty, pisanyje arabskim pis'mom i ich grafiko-ortografičeskije čerty*, Wilno.

Bartmiński Jerzy, 1992, *O języku folkloru na pograniczu polsko-ukraińskim*, [w:] *Między Wschodem a Zachodem*, cz. IV., red. J. Bartmiński i M. Łesiów, Lublin, s. 141–154.

Bartmiński Jerzy, 1998, *Tekst jako przedmiot tekstologii lingwistycznej*, [w:] *Tekst. Problemy teoretyczne*, red. J. Bartmiński, B. Boniecka, Lublin, s. 9–27.

Biegeleisen Henryk, 1929, *Lecznictwo ludu polskiego*, Kraków.

Bogdanowicz A. E., 1895, *Perežitki drevnego mirosozercania u belorussov*, Grodno.

Federowski M., 1897, *Lud białoruski na Rusi Litewskiej*, t. 1, Kraków.

Grek-Pabisowa Iryda, 1997, *Językowa rzeczywistość na Kresach północno-wschodnich*, [w:] *Kresy — pojęcie i rzeczywistość*, red. K. Handke, Warszawa, s. 145–181.

Judin Aleksej V., 1998, *Vostočnoslawianskij zagovor: struktura, semantika i pragmatika teksta*, [w:] *Tekst. Analizy i interpretacje*, red. J. Bartmiński, B. Boniecka, Lublin, s. 169–183.

Kolberg Oskar, 1967, 1968, *Dzieła wszystkie*, t. 48, 52, Warszawa.

Kryczyński S., 1938, *Tatarzy litewscy*, Warszawa.

Łapicz C., 1992, *Warstwy językowe w piśmiennictwie religijnym Tatarów litewsko-poskich*, [w:] *Między Wschodem a Zachodem*, cz. IV., red. J. Bartmiński i M. Łesiów, Lublin, s. 321–323.

Szejn V. P., 1893, *Materialy dla izučenija byta i jazyka russkogo naselenija severo-zapadnogo kraja*, Sankt-Peterburg.

Tolstoj Nikita I., 1995, *Iz „grammatiki" slavjanskich obrjadov*, [w:] Tolstoj N. I., *Jazyk i narodnaja kultura*, Moskva, s. 63–78.

Tolstoj Nikita I., 1983, *Vita herbae et vita rei v slavjanskoj narodnoj tradicii*, [w:] *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, Moskva, s. 139–145.

Toporov V. N., 1980, *Zagovory i mify*, [w:] *Mify narodov mira: Enciklopedija w 2 t.*, t. 1, Moskva.

Udziela M., 1891, *Medycyna i przesądy lecznicze ludu polskiego*, Warszawa.

*Zamowy*, 1992, Mińsk.

## THE MAGIC FUNCTION AS REALIZED IN A *CHAMAIŁ*

In Minsk, Byelorussia, the authors of the article have found a fragment of a Muslim pocket notebook called *chamaił*, dating back to the times of the 1st Polish Republic. It is a genuine piece of evidence for the existence of a cultural and linguistic borderland in that area. It documents interpenetration of the verbal, object and actional codes, combining magic Muslim and Slavonic practices. Linguistically, it evidences the mixing of Polish and Byelorussian elements (Slavonic elements being written in Arabic script). Quotations from the Koran are provided next to advice to use alcohol as medication, which is against the Muslim tradition. Numerous prescriptions to treat such illnesses as a rash, bleeding, tuberculosis, fever, jaundice or bone pains advise to use appropriate herbs, a practice known to the local Slavonic community. The *chamai?* also contains original pieces of advice, uknown in larger Slavonic circles, which suggests that the text is a compilation.

Etnolingwistyka 13 Lublin 2001

Jan Adamowski
(Lublin)

# LUBELSKIE PRZEKAZY O ZACHOWANIACH MAGICZNYCH

W kulturze ludowej magia jest jednym z istotniejszych sposobów kreowania świata rzeczywistego poprzez odwołania do sił i mocy nadnaturalnych. Cechą zachowań magicznych jest też wiara w swoistą realność tego typu działań, mogących mieć zarówno skutki pozytywne, jak i negatywne.

Magia odwołuje się do różnorodnych kodów i technik. Postawa magiczna jest wpisana w zespół podstawowych funkcji języka. Tę rolę szczególnie wyraziście realizują różnego rodzaju słowne zamawiania, które m.in. dotyczą zdrowia, miłości, płodności, ale mogą też mieć odniesienia do zabezpieczenia i ochrony urodzajów, powodzenia na wojnie itp.

W sensie komunikacyjnym słowne działanie magiczne zawsze jest wpisane w szerszy kontekst i obejmuje również sferę wierzeń i praktyk. Istotne są tu specjalne symboliczne atrybuty przedmiotowe, czas i miejsce oraz podmiot działania, którym nie może być każdy człowiek. Jak poucza jeden z publikowanych poniżej zapisów, taką osobą może się na przykład stać pierwsza lub ostatnia córka. Jednakże w praktyce dokumentacyjnej, szczególnie współczesnej, ze względu na złą pamięć informatora, ale też przede wszystkim obawy o złe skutki, jakie dla niego może wywołać ujawnienie przekazu, często mamy do czynienia z tekstami uproszczonymi, pomijającymi w pierwszej kolejności samą formułkę słowną zamawiania.

Charakterystyczną cechą zachowań magicznych jest też ich ścisły związek z religią. Wyraża się to zarówno w podobnym typie intencjonalnej postawy, ale także w wykorzystywaniu religijnych (poświęconych) atrybutów — gromnica, różaniec, akt chrztu itp. czy tekstów modlitewnych, które towarzyszą formułom magicznym, uzupełniają je bądź wprost zastępują.

Prezentowany zbiór przekazów pochodzi z obszaru dzisiejszego województwa lubelskiego. Jednakże wydaje się, że wyróżnik regionalny sprowadza się tu do cech o charakterze zewnętrznym zjawiska — pojawiają się specyficzne nazwy jak *szepty* 'zamawiania', *szeptun* 'osoba zamawiająca' czy „chachłacka" wersja językowa formuły słownej tekstu.

Zgromadzone przekazy dotyczą kilku głównych wątków tematycznych:

1) działań dotyczących ludowego lecznictwa, w tym przede wszystkim ochrony zdrowia dzieci;

2) zakazów i nakazów odnoszących się do kobiety ciężarnej i narodzin dziecka;

3) ochrony dzieci przed złym wpływem demonów;

4) zabezpieczenia potrzeb agrarnych i hodowlanych.

Ciekawe jest wszakże i to, że w tradycji ludowej ujawniane są również postawy humorystyczne wobec działań magicznych (por. dwa ostatnie teksty) oraz różne formy przeciwdziałania złym skutkom takich praktyk.

## Dane o informatorach

BR, Kolonia Żyrzyn, 1987 — Bronisława Rybak, ur. w 1919 r., zam. Kolonia Żyrzyn, pow. Puławy.

CM, Kolonia Motycz, 1992 — Czesław Maj, ur. 16 stycznia 1923 roku., zam. Kolonia Motycz, pow. Lublin.

HA, Bordziłówka Nowa, 1995 — Helena Adamowska, ur. 2 marca 1924 r., zam. Bordziłówka Nowa, pow. Biała Podlaska.

HG, Karczmiska, 1987, 1988 — Helena Goliszek, ur. w 1907 r., zam. Karczmiska, pow. Opole Lubelskie.

KP, Wólka Kątna, 1987 — Krystyna Poczek, ur. 22 lutego 1928 r., zam. w Wólce Kątnej, pow. Puławy. Zmarła 7 września 1999 r.

KZ, Świerże, 1976 — Katarzyna Zagoła, ur. w 1909 r., zam. Świerże, pow. Chełm

NN, Dobryń Duży, 1966, 2001 — Nina Nikołajuk, ur. w 1925 r., zam. Dobryń Duży, pow. Biała Podlaska.

PC, Karczmiska, 1987 — Paulina Czopek, ur. w 1908 r., zam. Karczmiska, pow. Opole Lubelskie.

ZK, Kolonia Żyrzyn, 1987 — Zofia Korpysa, ur. 25 kwietnia 1915 r., zam. Kolonia Żyrzyn, pow. Puławy.

ZR, Świerże, 1976 — Zofia Rozwoda, ur. w 1906 r., zam. Świerże, pow. Chełm.

Głodno, 1970, pow. Opole Lubelskie, — brak szczegółowych danych o informatorach; dokumentacja na podstawie notatek rękopiśmiennych.

## Spis treści publikowanych tekstów

1. O leczeniu przestrachu chlebem
2. Wylewanie wosku na przestrach
3. Spalanie i zamawianie róży
4. Modlitewka na tamowanie krwi
5. Zamówienie na bolące zęby
6. Przeciw bolącym zębom chleb nadgryziony przez mysz
7. Zamawianie uroku
8. Odczynianie uroków — przestępowanie
9. Odczynianie uroków — przekładanie dziecka pod nogą
10. Uroczne oczy
11. O zabieraniu krowom mleka
12. Przepowiadanie charakteru dziecka w związku z dniem urodzenia
13. Zakazy dla kobiety ciężarnej
14. Kobiecie ciężarnej nie można odmawiać
15. Jak uchronić się przed złą mocą kobiety ciężarnej
16. Zakaz pożyczania w dniu urodzin dziecka
17. Zakaz szycia ubiorów przed urodzeniem

18. Zakaz wylewania wody z kąpieli po zachodzie słońca
19. O zostawianiu płaczek za drzwiami przy powrocie od chrztu
20. Wynoszenie lalek na rozstajne drogi uśmierza płaczki
21. Mamuny odmieniają dzieci
22. Różaniec zabezpiecza dziecko przed mamunami
23. Chrzest zabezpiecza dziecko przed mamunami
24. Zakazy dla kobiety przed chrztem dziecka i wywodem
25. Miesięcznik u dziecka
26. Pies zabiera *ciągoty*
27. Obcinanie *glutów* (kołtuna)
28. Ślina leczy zauroczone dziecko
29. Co robić gdy dzieci się „nie chowały"
30. Wigilijny wiecheć z buta na uroki
31. Nakaz stania przy *pośniku*
32. Aby się nie bać grzmotów
33. Święcona słonina i masło leczą krowie wymię
34. *Kreślenie* poświęconą kością
35. Mycie dzieci w Wielki Piątek zapobiega parchom
36. Zakaz jedzenia święconego po zachodzie słońca
37. Zakazy na Wielkanoc
38. Leczenie padaczki czyli *słaboty*
39. Leczenie *oskoły* u dziecka
40. Zażegnywanie martwej kości
41. *Ogniki* leczą *parszywą* kobietę
42. Trzy krzyże przeciwko tyfusowi
43. Nocne tkanie obrusa na ołtarz zapobiega tyfusowi
44. O szeptach w Ostrówkach za Bugiem
45. Anegdota o wróżu

## 1. O leczeniu przestrachu chlebem

*No, przywiezu kogo do siostry. Ona przyłoży kawałek chleba do serca ji odmawia. Po cichu udmówi. No ji to sie pomagało! Przyżegna, podmucha, a potem chleb psu uddaje. Ji to si pomagało.*

*Jak małe dziecko sie przestraszy, czy krzyknie ktoś, czy coś, to ono sie przestraszy to dziecko! Ji ono płacze po nocach. To takie byli szepty. Alie to nie było złe, to były dobre słowa. Z Bogiem.*

*Ja sie tego nie uczyła, bo to mówili, że ode mnie sie ni pumaga. To tyko musi być pierwsza, albu ustatnia* [chodzi o najmłodszą lub najstarszą córkę — J.A.].

KZ, Świerże, 1976

### 2. Wylewanie wosku na przestrach

*Na talerz bierze sie wode święcono i wosk ze świecy, która jest święcona na Gromniczną. Bierze sie dwa patyczki i związuje lnem na krzyż i kładzie sie na tym talerzu. I wosk sie leje nad główko dziecka. I trzeba sie przeżegnać, modlitwe, która jest tam do tego przeznaczona odmówić. Do trzeciego razu, że ma to pomóc.*

*Później odwraca sie ten patyczek, bo ono sie wszystko skrzepnie przy patyczku i jak sie odwróci do drugiej strony, to ono się właśnie ten przestrach taki okazuje.*

Głodno, 1970

### 3. Spalanie i zamawianie róży

*Róża to jest tak. Albo jest jaka krostka, która wyrzuci, różowa z białym łebkiem i to sie zaogni, albo nawet u nasz też uważali, że to róża jeżeli zęby, po prostu dziąsło było czerwone i tu cały policzek zapuchnięty, czerwony, to wtedy ludzie mówili, że to jest róża, sie wdała. I właśnie przychodzili spalać to róże. Róże sie spalało przed zachodem słonka albo przed wschodem. I spalało sie jo trzy razy, dopiero wtedy pomagało.*

*Chora siadała na krześle. Ta kobieta, która tą różę zamawiała, robiła dziewięć gałek ze lnu. Kładła je na stole. Czerwono chustko przykrywała twarz lub to miejsce, jeżeli ktoś miał na ręce czy gdzieś to krostke, to przykrywała czerwoną chustką. I wtedy brała gromnice zapaloną i stawiała przy tej chorej i mówiła:*

*Różo, różyczko,*
*zanim słunko zajdzie*
*uciekaj za góry, za lasy,*
*zgiń, przepadnij na zawsze.*

*I wtedy podpalała po jednej gałce nad tym chorym miejscem. Kiedy ona* [gałka — J.A.] *się paliła nad tym, kobieta wzieła ręko na opak i dmuchała ju w góre. I te dziewińć gałek spaliła nad tym. I jak te gałki szły w góre, to znaczy, że pomagało. I to przez trzy dni kolejne sie robiło. Trzy razy przed wschodem czy przed zachodem słonka.*

KP, Wólka Kątna, 1987

*Ja biore len święcony, który święci sie w Gromniczno i te świece. Robie dziewięć takich gałek z tego. Nakrywam to miejsce ręcznikiem czystem i po jednej gałce to świeco pale. Po jednej gałce. Jak spale i odmówie modlitwe, która przypada, wykręcam to miejsce, w którym te gałki były i dokładam*

*do buzi, i niech pare minut trzyma sie tak. No, jak wystygnie ten ręcznik. Później każe, żeby z pszennych otrąb albo z soli zwykłej, białej nagrzać na ciepło, w woreczek i przyłożyć taki kompres. I to już wystarczy. Róża ta ma minąć, że to do trzeciego dnia może jeszcze boleć.*

Głodno, 1970

### 4. Modlitewka na tamowanie krwi

*To było u nas też to przyjęte, że jak ktoś sie skaleczył, to nie było innego lekarstwa jak chleb razowy z pajęczyno. I trzeba było powiedzieć trzy razy:*

*Niech ta krew ustanie,*
*jak woda w Jordanie,*
*kiedy Pana chrzcili.*

*I splunąć przez lewe ramie za każdy raz. To tak trzeba było trzy razy. I mówili ludzie, wtedy krew sie tamowała.*

*To pytałem: — Dlaczego jak woda w Jordanie? No to mówili ludzie, że kiedy Pan Jezus wstąpił do Jordanu, to woda staneła, żeby uczcić Chrystusa. No ji to było tak przyjęte, że „niech ta krew ustanie, jak woda w Jordanie".*

CM, Kolonia Motycz, 1992

### 5. Zamówienie na bolące zęby

*A u mnie kubieta raz tyko przepowidziała, przyszła szeptać. Ja ud razu sie nauczyła:*

*Niech nie bolo zęby ni głowy.*
*Jak ni bolo umarłego,*
*to niech ciebie ni bolo zdruwego!*

ZR, Świerże, 1976

### 6. Przeciw bolącym zębom chleb nadgryziony przez mysz

*A jak mysa by wygryzła dziurke w chlebie, nie odkrajuj, bo zamby cie nie bedu bolały. Nie odkrajiwało sie po mysie. Zjadło się wszystko. Takie było.*

HG, Karczmiska, 1987

### 7. Zamawianie uroku

*Prose pana, jak urok złapoł, to sie człowiek kręcił, że nie wim. To sie brału święcuno wode, węgle i go poliwało sie, i urok sie odprawiało:*

*Uroku, uroku,*
*wyliź z boku,*
*idź na góry, na lasy,*
*a wyliź z człowieka.*

*I jeszcze sie na opak wiązełki wiązało.*

ZK, Kolonia Żyrzyn, 1987

**8. Odczynianie uroków — przestępowanie**

*Jeżeli dawni zabolał kogoś brzuch, więc mówili, że go kto urzek. Ji on szed do takiej kobiety. No przeważnie to już taka była, co sie tym zajmowała. Musiała to być pierwsza, która sie pierwsza urodziła w rodzinie. Znaczy ona miała to władze, zamawianie tych różnych rzeczy. Więc wtedy, na przykład, jak mężczyzna zachorował, to kład sie na podłoge i ona przechodziła przez niego lewo nogo trzy razy. I to pomagało.*

*Ja nie słyszałam, żeby było przy tym jakieś zaklęcie mówione.*

KP, Wólka Kątna, 1987

*Jak urok rzucili na ciele, to trzeba przekroczyć. Jak jest urok, to kto pierwszy sie urodził u matki, to ten ma prawo przekroczyć — trzy razy i splunąć.*

Głodno, 1970

**9. Odczynianie uroków — przekładanie dziecka pod nogą**

*A to dawno było. Nawet moja wnucka, jak były inziniery, urzekły maluśko, a tako była ładno. Inziniery tutaj pisały, bo to pole spisowały. A w kuchni to dziecko lezało. A przysło duzo kobit i były chłopy, co cekały w tej kuchni. I jak tam chtura dojdzie:*

*— Oj, ładno tako dziewuska, ładno, ładno! Potem posły te kobity i jak to dziecko poceno niemoźliwie krzycyć. A minzinier usłysoł. Przysed minzinier i godo tak: — Te cholery baby urzekły to dziecko. Niech pani podsadzi my to dziecko pod noge. Un załozył noge tak na stołek, a moja córka wzienia to dziecko ji trzy razy w to strune pod słunie, trzy razy pod słunie.*

HG, Karczmiska, 1987

**10. Uroczne oczy**

*Było tak, że były takie kobiety, ludzie w to wierzyli, że jak która „oziorała" — jak mówiły, jak „oziorała", wtedy już świnie sie marnowały. Nie jadły. Więc tak, jeśli małe prosiątka jak ktoś kupił malutkie, czy czasem maciory, ktoś urzek — ubiły. Nie chciały jeść. To je przesadzały przez męskie*

*spodnie, przez nogawice trzy razy na opak. Lewo ręko przesadzały te prosięta. Jeżeli zachorowała duża świnia, to jo obchodziły z tymi portkami trzy razy naokoło.*

KP, Wólka Kątna, 1987

### 11. O zabieraniu krowom mleka

*Mówiła mi jedna kobieta, że była tego świadkiem. Z teściowo dojiła krowy. Latał u nas taki, co handlował. Taki chłopina, taki zawsze oberwany i wpad do obory. Ony dojiły krowy. I właśnie on mówi tak: — Ale mlika krowy dajo! Tak sie zadziwił. Krowy na drugi dzień mleka nie chciały dać.*

KP, Wólka Kątna, 1987

*Za wschodem słońca się trzy razy kreśli tak jakby, no, jakby krzyż na tym wymieniu krowy. Jakby to żegnać wymie. Trzy razy za wschodem słońca. I do trzeciego razu odmawia sie te modlitwe, która jest. I tak samo mówi sie: „Zdrowaś Maria". W ostatku spluwa sie na to wymie trzy razy. I to trzy razy sie odmawia.*

Głodno, 1970

### 12. Przepowiadanie charakteru dziecka w związku z dniem urodzenia

*Jak dziecko urodzi sie w niedziele — to próżniok, a w poniedziałek — to hendlorz, jarmacnik, bo to w handlowy dzień. Tak, że w poniedziałek, wtorek i środa — to jarmacnik. A w cwartek to już ni. A w cwartek to robotne bedzie. Robotne. To juz bedzie pracowite dziecko. Piuntek tez pracowite. Sobote aby... A w niedziela próżniok.*

PC, Karczmiska, 1987

### 13. Zakazy dla kobiety ciężarnej

*A to były: żeby nie przestępowała przez próg, przez powróz, żeby nie patrzyła przez dziurke gdzie, bo bedzie dziecko miało zyza. Jak przez dziurke świdrem... Jak świder wywiercił, to bedzie miała zyza.*

*Przez próg zeby nie przestępowała, bo późnij nie bedzie mogła urodzić.*

*Przez powróz — dziecko bedzie w powrozach. I tak sie rodziły nieraz dzieci.*

*A jak sie pali , żeby sie kobita nigdzie nie macnena, bo bedzie znamie takie. I tak miały niektóre. Jak tu jedyn kawalyr u nas, co zlękła sie kobita. W ciąży była, zlękła sie myszy. Macnena sie tak, panie, mysza i nawet na*

*niej su. I teraz do wojska go nie wzieni, bo mówi, ze mu nie wolno chodzić w mundurze, bo mundur obciro i co by to było?*

PC, Karczmiska, 1987

*Kobiecie w ciąży nie wolno było żeby sie zlękła jakby sie gdzieś paliło. Broń Boże żeby sie gdzieś pomacała po twarzy czy gdzieś, bo potem dziecko ma znajmie.*

*Albo myszy, jak nieraz tam poszła do komory, a mysza wyskoczyła, wtedy nie wolno było nigdzie sie pomacać.*

*Nie wolno było też chodzić jej pod sznur z bielizną, przez ogórki czy dynie, bo wtedy uważały, że dziecko sie urodzi nieżywe, bo będzie okręcone w pępowine. To sie zdarza i teraz ale dawni tego bardzo przestrzegali.*

*Nie wolno było kobiecie sie patrzyć na jakiegoś kaleke, musiała sie odwracać, bo żeby dziecko nie urodziło sie właśnie podobne do tego kaleki.*

*Nie wolno było kobiecie przechodzić koło jakiejś padliny i wdychać tego smrodu, bo potem dziecku z ust był nieprzyzwojity zapach, to uważali.*

*Nie wolno było kobiecie drzewa rąbać na progu, na żadnym progu dlatego, że dziecko sie urodzi z przeciętą wargą, jak to nazywali — zajęcza warga.*

*Nie wolno było podglądać kogoś, bo dziecko będzie zezowate.*

*Nie wolno było kobiecie, która była w ciąży chować za pazuche, jak to kobiety chowały, bo dziecko bedzie kradło.*

*Mówili też, że kobiecie w ciąży nie wolno nosić dwa koszyki, czy dwa wiadra, czy kijanki, jak to kiedyś nosili. To zawsze jak któraś wzieła dwa kijanki, to mówiła tam starszo kobieta: — Nie noś, bliźniaki ci się urodzo! Więc nie wolno nic po parze nosić, bo bliźniaki bedom.*

*A jak kobieta poszła do umarłego jak był pogrzeb we wsi, to jej nie wolno było sie patrzyć na umarłego, że dziecko mogło być potem blade, albo nawet sine jak ten trup. To jest sprawdzone, że to jest prawda. Na sąsiedniej wiosce taka młoda mężatka poszła do jednego tam zmarłego i tak mu sie przyglądała. I urodziło się to dziecko sine na twarzy z tako dużo głowo. No żyło ono..., nie wiem ile on miał lat jak umar. Ale ona powiedziała, że to dlatego, że ona sie tam przyglądała.*

KP, Wólka Kątna, 1987

## 14. Kobiecie ciężarnej nie można odmawiać

*Nic nie można odmówić, bo myszy zetnu co. Aby co było i nie pożycyć, to ścieny mysy albo palto, albo chustka, albo co z tego.*

*Ale to prowda! Palto my uciena. Przysła kobita, nie pożycyłam wzienam piniędzy, bo byłam na niu zło. W sieni wisiało palto i wycięto. To prowda.*

*Moja sukienka. Nawet nie byłam w nij ni razu i wygryzła mysa rękaw.*

PC, HG, Karczmiska, 1987

**15. Jak uchronić się przed złą mocą kobiety ciężarnej**

*Jak sie nie dało tego co una* [kobieta ciężarna — J.A.] *chciała, to garztke papiru było za nio rzucić. Co bądź! Albo kartofla abo co... Rzucić za niu jak wychodziła. To złapać garztke nawet pływ, nawet kartofla abo i chleba, zeby to już nie pocieny mysy, nie wygryzły.*

*To takie były gusła, a moze prawda?*

PC, HG, Karczmiska, 1987

**16. Zakaz pożyczania w dniu urodzin dziecka**

*W dniu urodzin nie można było w tym domu nic pożyczać, jak ktoś przyszed do tego domu żeby pożyczyć. Wtedy już sie nic nie pożyczało, bo dziecko by było biedne.*

KP, Wólka Kątna, 1987

**17. Zakaz szycia ubiorów przed urodzeniem**

*Dawniej kobiety nic nie szyły i nic nie szykowały dla dziecka, bo było takie przepowiedzenie, że dziecko może umrzeć. Nic sie nie szykowało, dopiero jak sie dziecko urodziło, to tam okręcali w jakieś pieluchy, to tam czy sąsiadka coś przyniosła, czy ktoś z rodziny. A przedtem nie szykowało sie nic.*

KP, Wólka Kątna, 1987

**18. Zakaz wylewania wody z kąpieli po zachodzie słońca**

*Jak sie kumpało, wody nie wylywoj po zachodzie słońca. To sie trzymało na drugi dzień, bo by dziecko miało płacki. Płakałoby.*

*Pieluchów też, niech Bóg broni, było zostawiać na noc.*

PC, HG, Karczmiska, 1987

**19. O zostawianiu płaczek za drzwiami przy powrocie od chrztu**

*Jak kumy odchodziły na chrzest do kościoła, to powiedziały: — „Pokwalony" i „Na wieki". A jak powracały, to już babka pilnowała. Pilnowała i stała przed sieniu tak o w drzwiach, w jizbie. Oni jidu ale ta trzymo drzwi:*

*— Chto jidzie?*

*— A my idziemy, bośmy do wiary doprowadziły! To i to.*

*— A niesieta płacki?*

*— Nie! Ostawiliśmy płacki za drogu, zeby to dziecko nie płakało. Takie były rozmajite.*

HG, Karczmiska, 1987

## 20. Wynoszenie lalek na rozstajne drogi uśmierza płaczki

*Jeżeli przychodziła jakaś kobieta, ktoś kto jeszcze nie widział dziecka, więc zawsze podchodziła i mówiła tak: — Tfu, brzydal, żeby go nie urzeknąć, bo potem dziecko płakało. Jeżeli dziecko płakało strasznie, więc mówili, że to mo płacki. Więc robili lalki, po trzy, z gałganków, po trzy lalki wiązali do kupy i wynosili na rozstajne drogi. Jeżeli ktoś wzioł te lalki, to zabrał płaczki.*

*Jak było nie wiem. Pamiętam tylko, że moja najmłodsza siostra codziennie, kiedy słońce zachodziło zaczeła płakać i przez dwie godziny bez przerwy płakała. Codziennie, regularnie. Po jakichś dwu miesiącach przestała. Więc to uważali, że to były płaczki.*

KP, Wólka Kątna, 1987

*Jak dziecko płacze, malutkie, tak kilka dni, to sie robi takie malutkie laleczki. Kładzie sie je dziecku pod główke i dziecko śpi na tych laleczkach. Jak dziecko sie prześpi, to te laleczki sie bierze przed wschodem słońca, zanosi sie na droge krzyżowo, tam sie rzuca i ucieka z tego miejsca. To znaczy, że sie wynosi te płaczki od dziecka.*

*I nie wolno sie oglądać na te lalki, tylko zabrać sie i uciekać.*

Głodno, 1970

## 21. Mamuny odmieniają dzieci

*A to godały. Godały, ze zasuwajcie dziecko albo pilnujta, bo przyjdzie mamuna, odmieni. To tako carownica. Dawno wierzyły w cary. To carownica przyjdzie, zabierze to dziecko, a przyniesie takie nieładne, abu jako tam sowu, abo co.*

*Mamuna mogła przyjść w nocy zabrać, abo jak nikogo w izbie ni ma, to przyleciała, złapała dziecko, a położyła co inne w kolybka. Słysałam to. Mamuna sie nazywała. To tako paskudno baba, kudłato, roztrzepano, staro.*

HG, Karczmiska, 1987

## 22. Różaniec zabezpiecza dziecko przed mamunami

*Były takie dzieci, takie wie pan, jo wiem? Może to była choroba, a może co? Takie były nawet niepodobne do człowieka. To mówiły, że mamuna odmieniła. Bo matka wysła, dziecko nie chrzcune, wysła matka, a nie położyła różańca na dziecku. I mamuna położyła swoje dziecko, a tamto zabrała.*

*Różaniec zabeśpieczał. Jak położyła różaniec na dziecku, to mamuna nie mogła wziuńść już.*

*Ciotka moja też mówiła, że poszła krowy dojić, a dziecko zostało się w dumu. Jak się, goda, wróciłam, a tu jakaś wredna czarownica, buch z chałupy, mówi. Ale nie odmieniła tego dziecka, bo miało różaniec położony.*

PC, Karczmiska, 1987

### 23. Chrzest zabezpiecza dziecko przed mamunami

*Trzeba też dziecko zarutko ochrzcić, bo mamuna ochrzczonego dziecka nie weźmie. To tylko nie chrzcune, to już trzeba pilnować.*

PC, Karczmiska, 1987

### 24. Zakazy dla kobiety przed chrztem dziecka i wywodem

*Kobita, panie, to jak dziecko było nie chrzczone, nie posła, tak po naszemu, do wywodu, to ji nie wolno było nawet wyjść daleko. Bo powiedziały, ze jakby posła po wode, to by w wodzie roboki sie zalęgły.*

PC, Karczmiska, 1987

*Dokąd dziecko nie będzie ochrzczone, nie wolno jej przynieść wody. Nie wolno jej chodzić bez chustki na głowie. Musiała chodzić w chustce. Nie wolno jej było przekroczyć progu sąsiadów czy kościoła. Tak było do ośmiu dni i wtedy już to dziecko chrzcili.*

KP, Wólka Kątna, 1987

### 25. *Miesięcznik* u dziecka

*Jak księżyc świcił, to zasłaniali okno, bo będzie dziecko miało miesiącznik. A to wtedy dziecko nie rośnie, tylko aby płacze tak. Takie nandzne, takie suchotne. Wtedy spod dziewińciu figur trzeba było nosić ziemie i to dziecko kumpać w tem.*

HG, PC, Karczmiska, 1987

*A jeszcze poza tym, widzi pan, dziecka nie wolno było stawiać przy oknie gdy był księżyc, dlatego, że nazywano, że dostanie miesięcznika. Dziecko dostawało rozwolnienia, dostawało gorączki, to nazywali, że to jest miesięcznik, że zajrzał miesiąc, patrzył na to dziecko. Nie wolno mu było dać lusterka, żeby się nie przejrzało. Była to ta sama choroba.*

*Jedna mi z kobiet, która do tej pory żyje, opowiadała tako przygode. Zachorował jej syn najstarszy. Mały był wtedy, malutki. Dziecko chore, straszna biegunka, gorączka. I wtedy jej teściowa mówi: — Jedź do tej baby,*

*tam gdzieś w lesie mieszkała, do niej, bo ona musi odczynić to. I mówi, pojechaliśmy tam. Ta kobieta, mówi, przyszła, popatrzyła, poszła, przyniosła jakieś zioła i dała. Kazała mu zaparzyć i dawać mu zioła trzy razy na dzień. I do tego podawać sobie dziecko nad studnio trzy razy. Znaczy ojciec stał z jednej strony, matka z drugiej i nad studnio jedno drugiemu podawało.*

*I przesadzać trzy razy na opak przez chomąto od konia. Tak zrobili i dziecko, mówi, jak kto ręko odjął.*

KP, Wólka Kątna, 1987

### 26. Pies zabiera *ciągoty*

*Abo jak tak sie przeciungało, spało tak sie, to mówili: — O ciągoty ma! O łaziłaś koło psa, po rozmajitych łańcuchach, po rozmajitem wszystkiem, dziecko mo ciągoty. Pokręciło to dziecko.*

*A dawni progi były takie wysokie. Położyły to dziecko pod progiem i zawołały psa. Ten pies przeskocył wziun bez ten próg, bez to dziecko i te ciungoty zabrał. Takie były rozmajite.*

HG, Karczmiska, 1987

### 27. Obcinanie *glutów* (kołtuna)

*Abo dzieci takie miały kołtuny wielgi. Gluty. To tyz by było z rok. To potem tako była kobita co odmawiała. Przysła te gluty obciena. Wziena w worecek, położyła troski syra, troski chleba, troski piniandzy: — Wynieśta, schowajta, bo żeby dziecka nie łumało, bo un ten kołtun bedzie coś chcioł.*

*Te wyniesły na góre, na strzecha zagajiły. Nie poliły go.* [...] *A co mówiła tam, to nie wiem, bo una po cichu septała, aby tak zegnała uroki... Aby tak słysałam: — Wyganiam uroki w góry, w lasy, potoki...*

HG, Karczmiska, 1987

*Tylko raz jeden obcinałam takie kołtunki i odmawiałam taki jedny dziewczynce. Ona z tyłu miała takie posklepiane te włoski. I trzeba, żeby rok czasu były na głowie. Bo to jest taka nerwowa choroba, ona musi rok czasu odbyć, żeby tyn kołtun odrósł od głowy. Bo on sie sklepi tak przy samej głowie. Te włosy muszo tak odrosnąć. I to sie bierze późnij i nie obcina nożycami, tylko sie rozgrzewa w ogniu drut i sie upala. I mówi sie modlitwe.*

*A jak kto by nożyczkami chciał, to mówio, że by sie sprzeciwiło. Bo to choroba kołtuna może kogoś pokrzywić, wykrzywić buzie czy... No, coś może sie sprzeciwić.*

Głodno, 1970

### 28. Ślina leczy zauroczone dziecko

*No, bo były uroki. Ja sie sama przekunałam na sobie jak pojechałam do Kaźmirza ze swojem synem. Mały był. A to było takie dziecko krencune. I Żydówka sprzedawała materiały, i położyła sobie bułke z masłem. A to dziecko poleciało, złapało. Jo wydzirum, bo po Żydówce bedzies jad! A una: — Nie rusz, niech tam zji. Niech tam zji. Jakie to piękne dziecko, jaki to piękny chłopak. Jak sie pocun drzyć!*

*Posłam do lekarza, bo tam był. Nic nie radzi. Darło sie ale jedna mi taka baba mówi. Niech, goda, pani jidzie do tu, do, nie do fary, tyko do Święty Anny. Tam su takie stare kobity, to uny coś poradzu.*

*Poleciałam. Kobicisko staro była, może jesce starso była jak ja dziś. Połozyła go i spod języka śliny wziena. Obtarła go ślinu ji oblizała dwa razy i dziecko usneno. Oblizała go tak po twarzy na krzyz językiem. I usneno dziecko.*

PC, Karczmiska, 1987

### 29. Co robić gdy dzieci się „nie chowały"

*Za mojej pamięci tak było, że troje dzieci umarło ludziom i później oni chcieli za wszelką cene jakoś mieć te dzieci. No ji urodziła sie córka.*

*To było tak. Ludzie uważali, żeby ochrzcić w Wielko Sobote, że wtedy ceremonie były rano wielkosobotnie, uważali, że ta woda święcona ma największo moc w ten dzień, w którym jest poświęcona. To jedno.*

*Druga rzecz. Dziadków brali w kumy, jeśli żyli dziadkowie. W pieluchy nie dawało sie już nic. I przychodzili, i oknem dziecko wkładali do kościoła. I później po chrzcie to do siedmiu lat dziecko miało ubranie brązowe, tak jak księża zakonnicy, kapucyni.*

*I właśnie u nas tak było. I później troje dzieci wychowało sie.*

CM, Kolonia Motycz, 1992

### 30. Wigilijny wiecheć z buta na uroki

*W Wiliju znowuż utarło sie wiecheć z przyniesionej słomy i w buta. To w Wiliju sie wścielało, w Nowy Rok sie wyjeno ji ten wiecheć sie schowało na góre, piastowało sie. Bo jak urok, to tem wiechciem obcierało sie. Ten wiecheć obcierał uroki. Wigilijny wiecheć to dobry. Pomagał.*

HG, Karczmiska, 1987

### 31. Nakaz stania przy pośniku

*A przy pośniku to mówili: — Stójta dzieci, to nie bedzieta mieli odbitów na nogach i nie bedzie was bolał krzyz w źniwa.*

PC, Karczmiska, 1987

### 32. Aby się nie bać grzmotów

*Na pośniku kazały jeść skwitnięty skórki — nie bedzies sie grzmieniu bała. Jak grzmi. A jak w lecie zakwit „dziki ogiń", to jedliśmy, bo mówili: — Nie bedzieta sie grzmotów bali.*

PC, Karczmiska, 1987

### 33. Święcona słonina i masło leczą krowie wymię

*Jak sie w Wielgu Sobote święciło słonine, to sie te słonine trzyma i jak krowie wymie spuchło, to sie brało to słonine i smarowało. I stęchło.*

*A jak kiedyś czarownice mleko brały, to to słonino albo masłem święconym też sie smarowało wymie krowy.*

ZK, Kolonia Żyrzyn, 1987

### 34. *Kreślenie* poświęconą kością

*A jak oświęcili mięso z kościo, to w razie jak sie późnij komuś jakieś wrzody robili tam na plecach, czy na rękach, czy na nogach, to te kość brali święcone i kreślili, że to miało ginąć potem.*

BR, Kolonia Żyrzyn, 1987

*Kiedyś też sie robili takie guzy po syjach. Ja tego nie miałam ale jile ludzi miało. To tyś sie kreśliło temy kościamy.*

ZK, Kolonia Żyrzyn, 1987

### 35. Mycie dzieci w Wielki Piątek zapobiega parchom

*W Wielgi Piątek należało umyć dzieci aby nie miały parchów, wtedy żadnych krostów nie będo mieć.*

ZK, Kolonia Żyrzyn, 1987

### 36. Zakaz jedzenia święconego po zachodzie słońca

*Nie można jeść było święconego w wieczór, bo już ślepe kury łapały, człowiek ślepy sie robił. Święcone trzeba było jeść tylko do wieczora, do słonka zachodu. To była prawda.*

BR, Kolonia Żyrzyn, 1987

### 37. Zakazy na Wielkanoc

*U nas taka wróżba na Wielkanoc. W piątek nie jeść i w subote nie jeść, aż w nidziele rano śniadanie zjeść.*

*Miszkania nie zamiatać, na pierwszy dzień miszkania bruń Boże zamiatać, bo chłopaki sie wymioto. Nie wolno było!*

*Na pierwszy dzień nigdzie do sunsiada nie wolno było wyjść. Tam na dwór pójść, na dworze posiedzić, tyko bruń Boże do sunsiada jiść. To ji na dziś dzień ja taka sama.*

NN, Dobryń Duży, 1996

*Ludzie godali, zeby na Wielgi Tydzień nie sadzić kartofli, bo to jałowy tydzień, zeby nie sioć, bo jałowy tydzień, bo będzie małe zboze, bo pirsy to jest jałowy.*

*Jak kto w Wielgi Piuntek by umył dziecku głowa, to po śmierci by włosy nie oblazły. Tyko trza było w Wielgu Sobota dzieciom głowa myć, a w Wielgi Piuntek nie wolno.*

HG, Karczmiska, 1988

### 38. Leczenie padaczki czyli *słaboty*

*Jeżeli ktoś ma padaczke, to bierze sie to osobe na cmentarz jak jest wykopany świeży grób. Osoba, która ma padaczke, wchodzi do tego grobu. W tym czasie to trwa, jak ciało wprowadza sie do kościoła i w kościele sie odprawia. Jak ciało sie wyprowadza z kościoła, dzwony zaczynajo bić, to ona wychodzi z tego grobu i spluwa w to miejsce, w ten grób trzy razy, idzie za wschodem słońca i nigdy sie już w to miejsce nie obejrzy. I to trzeba, żeby ktoś z nio był. Żeby nie była ona sama. Może być matka, ktoś z rodzeństwa, żeby nie była sama.*

Głodno, 1970

### 39. Leczenie *oskoły* u dziecka

*Jak moja córka maluśko było, to miała taki bioły język. Oskoła to sie nazywało. To ja poleciałam do twojej babki na koniec wsi. A uni złapali to dziecko na rynke i: — Co to, chłopok cy dziewcyca? Dziewcyca! I polecieli do świnie. To nie wiem co tam robili.*

*Takie były zabobony. A może to prawda była?*

HG, Karczmiska, 1987

### 40. Zażegnywanie martwej kości

*Opowiadała mi we wsi moja rówieśnica, że ludzie powiadajo, że jak rośnie martwa kość, jak to komu gdzieś rośnie, to trzeba pójść zażegnać do zmarłego. Trzeba jego średnim palcem krzyż zrobić i wtedy zginie.*

*Ale u nas był taki wypadek, że do umarłego poszła kobieta w drugim miesiącu ciąży. Ona zakreśliła na swoji ręce to co jo bolało, ale troche*

*patrzyła na jedno oko i jak sie urodził jej syn, to do trzech miesięcy śpiąc patrzył na jedno oko. I on do tej pory jest kawalerem.*

KP, Wólka Kątna, 1987

### 41. Ogniki leczą *parszywą* kobietę

*Jade ja z Białej, a w Zalesiu wsiada kubieta z naszej wioski, cała parszywa. Ja mówie: — Frankowo, a co wam sie stało? A ona mówi: — Nie wiem. Już mnie do Białej wysyłali do specjalisty i nic mie nie pomaga. A ja mówie: — Frankowo, przydźcie do mnie, może ja co pumogie.*

*A umie od liszaja, bo tato mój liszaja leczył. Też trzeba mieć piniądz srebrny i też przymawiać do tego liszaja. A ja mówie: — Przydźcie tyko przy zachodzie słonka. Ona przyszła. Ja zrobiła od liszaja i nie ustąpiło wcale! Bo to nie liszaj był!*

*I ona przyszła jeszcze jeden wieczór. Zawsze pu zachodzie słonka. I ja jej zrobiła taki ognik. To sie bierze ogień w kupanieczkie i wychodzi sie za drzwi, a ona chwyta sie klamki i pyta się mnie, pu chachłacku:*

*Babulu, babulu, szczo wy to robyte?*
*Uhoń upałaju!*
*Upałajte, upałajte, aż bul zasne!*

*To tak ona odpowiada tu jak ja. I znów. A ja ten ogień rzucam w kupanieczce byz przerwy trzy razy.*

*Piersz raz przyszła i mówi: — Wiecie co? Ja calutkie noc spała. O Boże, ja calutkie noc spała i nie piekło mie nic.*

*Na drugie dzień, na trzeci dzień i czysta! Gładka była. I poruszyła ja całe wioskie.*

NN, Dobryń Duży, 2001

### 42. Trzy krzyże przeciwko tyfusowi

*Bo to jak była taka wielka choroba, to mówili, że jak postawi sie trzy krzyże na granicach, na miedzach, na rozstajnych miedzach, na drogach, to tyfus ma ustąpić, zginie.*

*To było przed pierszo wojno. U nas panował tyfus. I mój dziadek te trzy krzyże wyciesał i wystawili te krzyże. Po nocy je stawili, żeby kozaki nie wiedzieli, bo zaraz z miejsca by zabrali. Ale później i tak dochodzili i doszli... Dziadek sam przyjoł na siebie, że sam zrobił. Nie chciał więcy nikogo mieszać, bo jemu pomagało dużo ludzi. I za to go później wywieźli na Sybir. Ale wrócił.*

HA, Bordziłówka Nowa, 1995

### 43. Nocne tkanie obrusa na ołtarz zapobiega tyfusowi

*U nas w czasie okupacji za Niemca panował tyfus. To było tak, że trzeba było ze lnu naprząść, osnuć i wyrobić obrus pod relikwie święte. To już ja to robiłam i pamiętam, za niemieckich czasów, za okupacji. To robiła prawie cała wioska. I myśmy już to przędli len, prawdziwy len, bo pod relikwio musi być ze lnu obrus, pod samo relikwio w kościele na każdym ołtarzu.*

*I zrobiliśmy ten obrus. I w Bukowicach jest taka kaplica, i ten obrus zanieśli do dnia, położyli na ołtarz do tej kaplicy.*

*W jednej nocy trza było naprząść, osnuć i wyrobić. I zanieśli na ołtarz ten obrus, to niby choroba ustąpi. I rzeczywiście, że ustąpiła choroba, ten tyfus.*

HA, Bordziłówka Nowa, 1995

### 44. O szeptach w Ostrówkach za Bugiem

*To to nie była bajka!* [informatorka śmieje się — J.A.] *To była prawda!*

*To było w Ostrówkach, za Bugiem, przed wojno. Była taka biedna kubieta. Ni miała skąd żyć. No ji ona zajdzie du księdza. Ji ksiądz jo wyspowiadał ji darował ji. Ale wraz, ży ona ni mogła dać sobi rady. Taka biedna.*

*To on nareście mówi: — Tu czegoś sobi szukaj! Jakiś, mówi szeptów abo co! Bo to kiedyś szepty byli.*

*No, ona sobi pomyślała, pomyślała: — No, trza czegoś szukać! No ji zaczeła te szepty. Już nałuczyła sie i do ni si bardzo dużo ludzi zjiżdżało. Już tak, że już z drugich powiatów przyjiżdżali. Jako lekarz już był, prawdziwy! Lekarz taki na cały świat.*

*No, alie już nareście już tam, już leczy. Już leczy ji tego księdza zaciekawiło, co una umi za modlitwe? Co ona mówi? Co una mówi, że już zrobiła sie ji bogata, no bo ludzie płaco. Jado, a jak pomaga sie, to płaco.*

*No, ale zachodzi on, a ona:*

*— Prosze księdza, ja nie powim!*

*— A dlaczego?*

*— No, bo ja* [informatorka śmieje się — J.A.], *ja wstydze sie.*

*— Oj, to coś wielkiego, to tego...*

*Mówi: — To nic nie jest złego alie, to mówi, to tego...*

*A un mówi: — Uj, powidz to tak...*

*A ona mówi tak:*

*Idzie pes czyryz lis,*
*cztery mały, piety świec;*
*czy pumoże, czy nie pumoże,*
*zapłatte nieboże.* [słuchacze śmieją się — J.A.]

*Ji już jak ona puwidziała, już ji ni pumogło więcy. Skuńczyło sie.*

KZ, Świerże, 1976

**45. Anegdota o wróżu**

*Był sobi taki jedyn wróż. Oni byli ni takie bugate ani takie biedne. Ot tak sobi. No ali un chciał letkiego chleba. No, myśli sobi, no czekaj, jaki to bedzi letki chleb.*

*Zajszed do szkoły ji mówio mu tak: — Dziadku, za późno!*

*No, myśli sobi: — Czekaj, ja jutro ranij wstane! Jutro staje ranij, zachodzi: — Za późno! Un chciał się uczyć.*

*— Nu, to jak mam?*

*A, mówi, jak uczyć sie, to musi być człowik uczony i bity. No, przychodzi du domu, kładzi się na stołek, spuszcza portki i każe du żony: — Bij!* [informator śmieje się — J.A.]

*A ona mówi: — No za co będę cie biła?*

*— Bij!*

*Ona bije jego. No potem wzioł książkie, poszed znów na targ i chodzi z to książko. Alie jeszcze nic. Przychodzi znowu do domu. Znowu tak samo robi. Znowu kładzi sie drugi raz ji mówi:*

*— Bij!*

*A ona mówi: — No czego będę ciebie bić?*

*— No, bij!* [informator i słuchacze śmieją się — J.A.]

*Ona znowu jego bije. No biła, już dotąd biła aż sie nauczył. Nauczył sie, wzioł sobi takie duże książkie. Za wróża! Wróżyć sie nauczył. No ji chodzi z to książko po targu. No, jemu sie udaje! Powróży ji dobrze. Oj, już szyroko to rozyszło! No ji uczony, ji bity, gada. Już tera dobrze.*

*No alie jakieś już ji takie państwo przyjeżdża, ji króli. Ji un wróży. Alie no jeden król mówi: — No czekaj, jak już to udgadnie, to już będzie wróż.*

*Zrobił taki obiad. No ji już tam naszykował ten obiad, wszystko, no ji un pomiędzy tymi królami. Siedzi pomiędzy temi królami, baluje razem, no jakże.*

*Ale ten mówi, ten król mówi do tej gospodyni: — Jakiego jemu przyszykować miensa, żeby un ni poznał? No tak, świńskie pozna, wszystko pozna. No jakiego? Mówi: — Trza wrone złapać, zabić ji z wrony zrobić, to już nie pozna.*

*No zabili te wrone, złapali, zabili. No, już tam siedzo, baliujo, już tego nieso, a ten król powiedział tak: — Jiżeli ni udgadnie, to jemu śmierć! To sie jego zabije.*

*No alie un siedzi za stołem, już jedzo, tego alie już nieso jemu te potrawe, to mięso. A un tak siedzi i mówi:*

*Ach, waranoj, waranoj,*
*popałyś sie za carskij stałoj!*

*Zabić, bo poznał!* [wszyscy śmieją się — J.A.]
*Ji był wróż już ji du końca.* [po małej przerwie] *A un pisał sie Wrona!*

KZ, Świerże, 1976

Etnolingwistyka 13 Lublin 2001

Iryna Kowal-Fuczyło
(Lwów)

# ZAMÓWIENIA LUDOWE Z OKOLIC LWOWA*

Przedstawione poniżej teksty zamówień zebrane zostały od mieszkanek wsi Wełyki Mokrjany i Mali Mokrjany w obwodzie lwowskim w maju 2001 roku. Teksty te są wykładnikiem światopoglądu współczesnego mieszkańca wsi ukraińskiej. Światopogląd ten ma charakter synkretyczny: łączy cechy pogaństwa i chrześcijaństwa. Rozpatrywane pod tym kątem *modlitwy-zamówienia* (termin I. K.-F.) są bardzo interesujące. Ze względu na symbole, konstrukcje składniowe, rytmikę, funkcje teksty te bliskie są zamówieniom. Jednak obecność postaci chrześcijańskich oraz miejsce i czas wykonania spokrewniają je z modlitwami. Wśród mieszkańców wsi gatunek ten funkcjonuje pod nazwą *stara modlitwa*. Wciąż uważa się je za bardzo pomocne w różnych trudnych sytuacjach życiowych.

Zamówienia od uroków (ros. сглаз) i od przestrachu są wyrazistym świadectwem żywotności gatunku. Trzeba przy tym zaznaczyć, że „odczynianiem uroków" i „zamówieniami przestrachu" nie może zajmować się każdy. We wsi jest tylko kilka kobiet, które zajmują się tego rodzaju działaniami.

Opowiadania o wypędzaniu złego ducha, o rozpędzaniu chmur i in. dają podstawy do twierdzenia, że w światopoglądzie społeczeństwa ukraińskiego dominuje pogaństwo. Potwierdzeniem tego jest fakt, że w najbardziej dramatycznych momentach ludzie częściej zwracają się nie do chrześcijańskich, lecz do starych, archaicznych sposobów. W przypadkach, kiedy oczekiwana jest pomoc od Jezusa Chrystusa, Matki Boskiej czy świętych chrześcijańskich i tak wszystko odbywa się zgodnie z pogańskim wzorcem.

* Z ukraińskiego przełożyła Maria Borciuch.

## Dane o informatorach

AK — Anna Kajdrowich ur. 1922 we wsi Wełyki Mokrjany (powiat Mościska, obwód lwowski).
KP — Ksenia Pljuta ur. 1920 we wsi Wełyki Mokrjany (powiat Mościska, obwód lwowski).
MM — Marija Marko ur. 1942 we wsi Mali Mokrjany (powiat Mościska, obwód lwowski).
NM — Natalija Mydlak ur. 1922 we wsi Mali Mokrjany (powiat Mościska, obwód lwowski).
SW — Stefanija Wenger ur 1935 we wsi Mali Mokrjany (powiat Mościska, obwód lwowski).
Sof.W — Sofija Wenger ur. 1941 we wsi Mali Mokrjany (powiat Mościska, obwód lwowski).
TW — Teofila Wojtyk ur. 1922 we wsi Mali Mokrjany (powiat Mościska, obwód lwowski).

***Isusa Chrysta strasty javyłysja v sni joho...***

*Isusa Chrysta strasty javyłysja v sni joho,*
*koły buła zasnuła na hori Jałynows'kij.*
*Maty hovoryła svojemu synu:*
*„Synu mij najmylišyj,*
*vydiła-m tja pojmanoho, vjazanoho,*
*do Kajafy pryvedenoho,*
*tjažko skatovanoho,*
*na hołovi ternevym vincem vinčanoho,*
*ruky i nohy hvozdjamy prohvoždženi,*
*rebra kopijem prohvoždženi".*
*Isus vidpoviv Materi svojij:*
*„Maty moja najmyliša,*
*pravdyvyj cej son,*
*i skoro vin spovnyt'sja,*
*no hore tomu čołoviku,*
*kotryj z mojich muk*
*spasennja dlja sebe počerpnuty ne schoče.*
*Svjatyj Pavłe, svjatyj Petre,*
*ne dyvys' na Isusovi muky,*
*bery Isusa za ruky,*
*rozvedy po ciłomu sviti,*
*naučaj kryvych, slipych,*

*ubohych, bidnych, bahatych.*
*Chto tu mołytvu bude vmity,*
*toj ne bude v pekli hority,*
*ščob mav hrichiv, jak u mori piskiv,*
*jak na derevi łystja,*
*bude maty vidpuščeno.*
*Budut' mu sja Cars'ki dveri votvorjaty,*
*pekels'ki zamykaty, —*
*naviky vikov. Amiń.*
(Mołytva vid starych ljudej)

Mali Mokrjany, 19 V 2001, TW

***Tam na Jałynovs'kij hori...***

*Tam na Jałynovs'kij hori*
*Matynuńka Boža v zjeljeńku łežała.*
*Prysnyv jiji sja son dyvneseńkyj,*
*ščo v nedilju raneseńko sonečko schodyt',*
*Matynuńka Boža po raju chodyt'.*
*Pryveły jiji do prestołu,*
*a v prestoli try svičky horyt'.*
*Svjatyj Pavłe, svjatyj Petre,*
*ne dyvys' na Isusovi muky,*
*bery Isusa za ruky,*
*rozvedy po ciłomu sviti,*
*naučaj kryvych, slipych,*
*ubohych, bidnych, bahatych.*

Mali Mokrjany, 19 V 2001, TW

***Jide Hospod' na voskovim konyku...***

*Jide Hospod' na voskovim konyku,*
*zdybało ho try apostoły.*
*De ty jdeš, najmenšyj Hospody?*
*Do Matir Božoji.*
*A Matir Boža ne jist', ne pje*
*ino tak sumno łežyt.*
*Jak ja maju vesoła buty,*
*ja mała jidnoho syna,*
*i to meni vzjały*
*i na chresti rozpnjały.*

*Na mori, na kameni,*
*de si krov rozłyła, tam si cerkva zjavyła.*
*V tij cerkvi prestoł,*
*na prestoli vivtar,*
*na vivtary chrest,*
*na chresti Isus Chrystos rozpnjatyj.*
*Ustońky stułeni,*
*ručeńky rozpjati,*
*nožeńky zvyneni.*
*Svjatyj Pavłe, svjatyj Petre,*
*ne dyvitsi na moji muky,*
*berit' chrest i svičku v ruky*
*i jdit' po všomu svitu,*
*Naučajte ljudej:*
*staroho, małoho, choroho, nimoho.*
*chto tu mołytvu zmovy,*
*Tomu si carstwo vitvory,*
*chot' by mav hrichiv,*
*jak na zemły travy,*
*jak łystja na derevi,*
*jak na nebi zvizd.*
*I chto tu mołytvu bude vmity,*
*toj ne bude v pekli hority,*
*a jak bude vmyraty,*
*bude koło ńoho try anhełу stojaty,*
*budut joho dušu do Carstva nebesnoho*
*prynymaty. Amiń.*

Mali Mokrjany, 19 V 2001, MM

***Maty Boža po svitu chodyła...***

*Maty Boža po svitu chodyła,*
*Jiji svjata dorižka si zjavyła.*
*Strinuła svjatoho Petra i Pavła.*
*Svjatyj Petre, svjatyj Pavłe,*
*čy ne vydiły syna moho.*
*My vydiły, žydy vzjały,*
*na chrest rozipnjały,*
*na hołovońku ternevyj vinec' pokłały.*
*Vyjšła Boža Maty na Jasnońku horu*

*i tam uzdriła syna svoho na chresti.*
*Synu mij, bolist' moja, krov moja,*
*ja tebe pid svojim sercem nosyła,*
*ia tebe svojimy hrud'my kormyła.*
*A nyni ty terpyš chresty i rany*
*za vsi chrystyjany.*
*Mamo ž moja mamo,*
*jaku ž ty mołytvu cju navčyła,*
*jakby znajšovs' chot' odyn čołovik,*
*Šoby zmovyv tu mołytvu cju try razy na svij vik,*
*na vijni ne zahyne, na mori ne vtone,*
*bez sochramentu ne vmre,*
*Šob mav hrichu,*
*jak v mori pisku,*
*jak na derevi łystja, —*
*vsi jomu budut vidpuščeni.*
*Jomu vidčynysi Carstvo nebesne,*
*a pekło zamknut' na vični viky.*
*Amiń.*

Mali Mokrjany, 19 V 2001, MM

***V nedilju vrano sonečko schode...***

*V nedilju vrano sonečko schode,*
*Matynońka Boža po nebi chode,*
*svoho syna za ruku vode.*
*Pryveła joho do cerkvy, utrenja,*
*z utreni na Służbu Božu,*
*zy Służby Boži v more.*
*Na tim mory cerkva stojała,*
*v tij cerkvi vivtar stojav,*
*na tim vivtary Isus Chrystos łyžjev.*
*Hołovu skłonyv,*
*ručeńky złožyv,*
*svoju najsvjatišu krivcju roziljev.*
*Kłykav do sebe Petra, Pavła.*
*Svjatyj Petre, svjatyj Pavłe,*
*naty vam totu mołytvu,*
*nesit' v svit, navčajte ljudej,*
*jak starych, tak małych,*

*jak slipych, tak kryvych,*
*Jak bohatych, tak bidnych.*
*Chto tu mołytvu bude vmity,*
*ne bude v pekli hority,*
*jak bude vmyraty,*
*bude pered nym try anheły stojaty,*
*budut joho dušu do Carstva nebesnoho pryjmaty.*

Wełyki Mokrjany, 19 V 2001, TW

**Zamovljannja vid vrokiv (vid złoho oka)**

*Vo imja Otcja, i Syna, i Svjatoho Ducha. Amiń.* (3 razy)
*Pervym razom inšym časom*
*Išov Isus Chrystos,*
*zustriv Matir Božu.*
*Kudy ty ideš, Matir Boža?*
*Ja idu šeptaty,*
*rabam božym pomahaty.*
*Pomožy meni, Hospody,*
*vsi svjati apostoły,*
*Svjatyj otče Nykołaju,*
*vełykyj uhodnyku,*
*vstań, meni do pomočy.*
*Vy, vroky-vročyšči,*
*vy zori-zoryšči,*
*vy vodjani i vitrjani,*
*vy produmani i pohadani,*
*vy pomovleni i pohovoreni,*
*vy divoči, paruboči,*
*vy žinoči, čołoviči,*
*tut vam ne stojaty,*
*pary ne puskaty,*
*sercja ne jałyty,*
*kostej ne łamaty,*
*červonoji krovy ne pyty,*
*Irynky roždenoji, mołytvenoji,*
*chreščenoji ne sušyty.*
*Z jiji ruk,*
*z jiji nih,*
*z karych očej,*

*z biłych płečej,*
*idit' na očereta, i na bołota,*
*i na pusti łozy,*
*de ljudy ne chodjat,*
*i ljuckyj hłas ne zachodyt',*
*viter ne zanosyt'.*
*Amiń.*
(vidmovljaty 3 razy)

Mali Mokrjany, 19 V 2001, Sof.W

**Jak pozbyć się uroku, rozpędzić chmury, wywołać deszcz**

*Biorą święconą wodę, łamią z miotły dziewięć gałązek (witek), którą zamiata się w domu. Zeskrobują te krzyżyki, które robi się na Jordan. Na Jordan jak się poświęci wodę, przynosi się, wszystko się pokropi, wówczas bierze się mąkę i robi się ciasto takie jak na bliny (naleśniki). Z tego robi się krzyżyki na wszystkich futrynach w domu i w obejściu, na drzwiach. Jak urzeknie ktoś kogoś, wtedy zeskrobują te krzyżyki i wrzucają do tej wody, do tych gałązek. Potem liczy się od tyłu: dziewięć, osiem, siedem, sześć, pięć, cztery, trzy, dwa, jeden. Trzy razy tak liczą. Wtedy daje się napić tej wody człowiekowi, i się obmywa tym, klamki obmywają, co się chwyta rękoma.*

*Jak bardzo urzeczony to nie pomaga, to wchodzą dzwony obmywają. Takie obmywają, które nie dzwoniły wisielcowi, a jak się ktoś powiesi i w dzwony zadzwonią, to taki nie pomoże, bo wisielcowi nie można dzwonić.* [Kto wchodził na te dzwony?] *Każdy może wejść.* [Kobieta czy mężczyzna?] *Przeważnie mężczyzna, kobieta tam nie wejdzie.* [I co on robił?] *Po prostu obmył tą wodą, żeby tylko kapnęło z dzwonu. Wtedy tę wodę człowiek pije.*

*Albo wosk wylewają.* [A jaki wosk wylewają?] *Jak na Jordan święcą trójcę.* [Co to jest trójca?] *Jedna świeczka i jeszcze dwie o tak, trzy świeczki. Zapala się ją i skapuje. To* [wosk — M.B.] *obłamują i to jest bardzo pomocne. Roztapiają go i wylewają na wodę nad głową. Jak silne uroki to on opada na dół. Jeszcze te świece pomagają, kiedy ksiądz odmawia* [czyta] *czternaście razy Ewangelię w Wielki Czwartek. W Wielki Czwartek wtedy, gdy przebierają się w ornaty.*

*Świeczki święcą na Ofiarowanie Pańskie. Ona na błyskawice pomaga.* [A te świeczki gdzieś jeszcze wykorzystują?] *Nie można nigdzie; tylko trzy razy trzeba je poświęcić: jednego roku, drugiego, trzeciego.* [Tę samą świeczkę?] *Tak. I jak grzmi to się stawia świeczkę na stole, jak się błyska. Chmura odchodzi.*

*Jak bardzo chmura idzie to, to co stawiają na Zielone Świątki z lipy na podwórzu, takie stawiają gałązki z lipy w bramie. Jak chmura idzie trzeba*

*nimi machać i chmura zawróci się.* [Jak na Zielone Świątki mają chaty gałązkami lipy to potem je przechowują?] *Kto wie to przechowuje, a kto nie wie to wyrzuci.*

*A jak nie pada to wrzucają do studni, żeby spadł deszcz. Jak nadciągają chmury trzeba takimi gałązkami machać to się je odgoni.*

[A dlaczego maili domy?] *Powiadali, że jak Matka Boska z Jezusem Chrystusem schowała się od Heroda, jej szukali. Jak ją zobaczyli ci co jechali, umaili chatę w której żyła. Do rana wszyscy ludzie tak sobie umaili domy, żeby nie rozpoznali tej chaty gdzie,* [żyła — M.B.]. *Rano ci przyjechali, a tu umajona każda chata i już nie wiedzieli gdzie.*

[A na Jana przyozdabiali kwiatami?] *Jest coś takiego. To trzeba było pytać swoich przodków. Z dawien dawna u nas mają tak domy. Nie maili tam gdzie ktoś umarł.* [Ile czasu nie maili?] *Rok. Nie mają ani lipą ani kwiatami.*

Mali Mokrjany, 19 V 2001, TW

**Jak vidmovljaty pereljak**

**1**

*Jak jest ktoś przestraszony to odmawiam „Ojcze Nasz", „Zdrowaś Mario".*

*Isuse, Synu Božyj,*
*ja ne likar, ino Ty, Isuse,*
*ja Tebe prošu, daj Bože, žby ji pomočy,*
*bo ji muče.*
*Daj Bože, to ne vid mene, Isuse, załežyt'*
*(I wodę i wosk z trójcy, co są trzy świeczki razem, to co się stopiło)*
*Daj, Bože,*
*to ne ja likar, a Ty Isuse Syne Božyj.*
*Dopomožy.*
*Daj, Bože, žby vid tebe łycha dolja vidyjšła.*
*Bože, ja Ti pereprošuju,*
*ja sama ne likar, ino Tebe prošu.*
*Isuse, Syne Božyj,*
*ja Tebe prošu,*
*ne vid mene, vid Tebe,*
*dopomožy, Isuse,*
*pomožy, poratuj,*
*pokažy čudo take,*
*vidženy łychu dolju.*
*Hospody Bože,*

*dopomahaj, dopomoży,*
*daj ji Bože, naj chode,*
*naj rany ne maje.*

Wełyki Mokrjany, 19 V 2001, KP

**2**

*Vo imja Otcja, i Syna, i Svjatoho Ducha. Amiń.* (3 razy).

*(Jak dziewczynka to należy odmawiać w dzień żeński: środa, piątek, a jak chłopiec to w męski: poniedziałek, wtorek, czwartek. Brali niedużą metalową miskę, nalewali wodę, wylewali wosk, i wtedy okazywało się, czego się przestraszył)*

*Zamovljaju tebe perestrachu,*
*vyjdy z toji ljudyny,*
*de by ty v nij ne buv:*
*v nozi, v palcy,*
*pid palc'om, pid pahnostom,*
*v kolini, v ruci, v ramenach,*
*v ruci v palc'och, v suhłobach,*
*v hołovi, v vołosju,*
*v sercy, v utrobi tvojij,*
*de by ty v tij ljudyni ne buv,*
*možeš ty buty i v sercy,*
*i v pečinci, v sełezinci,*
*v kyškach,*
*može ty budeš v vuchach.*
*Može ty budeš v očoch,*
*može ty budeš v nosi,*
*može ty budeš v borodi,*
*može ty budeš v vołosju,*
*može ty budeš i pid vołosjum,*
*može ty budeš v hołovi,*
*i v mozku,*
*vyjdy z toji ljudyny,*
*osvobody ji vid toji nečystoji choroby,*
*vyjdy z toji ljudyny,*
*i jdy na lisy, na riky, na more,*
*propadaj tam vičnym snom.*
*Amiń.*

Mali Mokrjany, 19 V 2001, MM

**3**

*Perestrachu,*
*vidijdy na hory, na lisy, na debra,*
*de kury ne dopivajut,*
*de ptachy ne dolitajut,*
*de ljudy ne dochodjat'.*
*Vidijdy vid mene mołodoji,*
*ne muč mene ...*
*vyjdy z moji hołovy,*
*z očyj z moho rota,*
*z mojich nih,*
*idy na debra, na lisy ...*
*vid biłoho tiła,*
*vid žovtoji kosty,*
*vid červonoji krovy,*
*vid mene mołodoji,*
*łysy mene,*
*idy vid mene ...*
*(Tak się powtarza trzy razy.)*

Mali Mokriany, 19 V 2001, NM

## Jak wypędzali złego ducha

*U nas we wsi był taki Jacko Pidcerkownyj, który umiał wypędzać złego ducha. I on nikomu się nie przyznawał, żeby się ludzie nie śmiali. Byliby zaraz go nachodzili, a on tego nie chciał. Był majstrem, miał pieniądze, po co mu. A tej niemej Bryndowej coś się zrobiło, i w taki o czas ona się położyła, i mówi, drzwi pozamykała, wszystko, i okna, aż tu ją uniosło razem z łóżkiem.* [Często tak jej się działo?] *Tak długo było.*

*Ona jeździła gdzieś aż do obwodu Iwano-Frankowskiego, gdzieś jej Lubka Pryndykowa dała taki adres. Odmawiali, to nie pomogło. Chodziła do księdza z Dydjetycz, on przyjeżdżał, wszędzie pokropił. To nic nie pomogło. Do Wyszni chodziła do księdza, on nawet nie przyjechał. Ona jak powiedziała, z czym przyszła, on się tylko odwrócił i wypędził z domu.*

*A ten lubił wódkę, Jacko, on zawsze jej wszystko naprawiał czy motyczkę czy coś, czy grabie, i ona mu zawsze dawała, kiedy on przyszedł wypić wódki. Ona jemu wtedy opowiedziała: „Położę się spać, wszystko pozamykam..." I o, nic nie słyszy, a jak ono, to tak dudniło pod domem, że no. Ona już usłyszała, już się bała. Za łóżko ją szarpało, za nogi ją szarpało. Wtedy tak się bała, raz o pierwszej godzinie przyleciała do nas, tak się przelękła.*

*Zapytała się mnie czy nasz dom jest już poświęcony. Mówię: „jeszcze nie". — „To ja u ciebie spać nie będę". Poleciała do Natalki.*

*Wtedy on się przyznał. Kazał jej zaraz po południu wejść do domu, stanąć przed Matką Boską, żeby się tak modliła i żeby się nie oglądała, bo mówi, tu wleci coś do domu i żebyś się nie bała, nawet jak coś ci będzie robiło, żebyś nic nie robiła tylko żebyś się modliła". Wówczas ona pozamykała okna i drzwi, on stanął i taką jakąś modlitwę znał i tak się modlił. Ona mówi, że wleciał wtedy gołąb i dziobał go w pasek. Tak go gryzł, a on wbijał nóż, on z domu przyniósł taki nóż, który się święci i paska* [wielkanocny wypiek z mąki pszennej — M.B.] *jest nim krojona dwanaście razy. On wbił w drzwi ten nóż. Wbił w drzwi w próg.*

*I wtedy, ona tak mówiła, jedna godzina. On jej tak kazał, ona nie umiała nic tylko „Ojcze Nasz" i „Zdrowaś Mario" i tak ten pacierz odmawiała, a on sobie. Tak całą godzinę. I wtedy, nie wiem czy jeszcze jakąś świeczkę się zapala czy co. Tak się modlił, modlił, modlił i gdzieś się ten gołąb podział. Mówi, że drzwi były zamknięte, tylko ten nóż. Wtedy przestał. I potem jeszcze raz, potem jeszcze kilka razy i już do dziś nie słychać.*

[To było dawno?] *Wnet będzie siedem lat, jak to było.* [A on dawno temu umarł?] *Gdzieś pewnie...* [Czy on wyróżniał się jeszcze czymś szczególnym?] *On był, on majstrem był, on cerkwie stawiał.* [Może on miał takie umiejętności, bo cerkwie stawiał?] *Widać ktoś w rodzinie umiał tylko się nie przyznawali. Takie modlitwy przekazują z pokolenia na pokolenie, przekazują jedni drugim.* [...]

*Mówili, że tam u niej od dawna coś nie dobrze, a teraz już nie słychać.*

Mali Mokrjany, 19 V 2001, TW

### Jak babcia leczyła

*Jak krew leciała to pajęczynę, tylko pajęczyną tamowali krew. Pajęczynę położyła na ranę — wszystko, już krew nie idzie. Żadnego zakażenia nie było ani niczego. Teraz by mówili nie, nie, a to nic takiego.*

Mali Mokrjany, 19 V 2001, NM

Etnolingwistyka 13 Lublin 2001

Katarzyna Smyk

# JĘZYK EWANGELIZACJI

*Funkcja słowa w ewangelizacji. Materiały z konferencji 6–8 maja 1998 r.*, pod redakcją Marii Kamińskiej i Elżbiety Umińskiej-Tytoń, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1998, 451 s.

W ramach wielkiego jubileuszu chrześcijaństwa 2000 ukazały się w Łodzi liczne publikacje, przygotowywane w ramach międzynarodowych spotkań interdyscyplinarnych, podejmujące zagadnienia sacrum i jego oddziaływania na sferę profanum: *Biblia a kultura Europy* (1992); *Jan Jakub Wujek tłumacz Biblii na język polski. W czterechsetną rocznicę wydania Nowego Testamentu* (1994); *Tekst sakralny w kręgu kultury chrześcijańskiej. Historia, język, poetyka* (1994); *Tekst sakralny. Tekst inspirowany liturgią* (1996); *W kręgu Pism Papieża i tekstów biblijnych* (1997); *Literatura a liturgia* (1998).

Kolejną, najnowszą pozycją z tej serii jest tom *Funkcja słowa w ewangelizacji*, będący plonem konferencji zorganizowanej w dniach 6–8 maja 1998 roku przez Katedrę Historii Języka Polskiego i Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Łódzkiego wspólnie z Wyższym Seminarium Duchownym, Katedrą Literatury Staropolskiej UŁ oraz ośrodkiem Badawczym Myśli Chrześcijańskiej.

Czym jest ewangelizacja i jaka w niej rola przypada językowi? *Słownik języka polskiego* pod red. W. Doroszewskiego (1960) opatrzył czasownik *ewangelizować* kwalifikatorem *dawny* i definiuje jako 'opowiadać ewangelię, nauczać ewangelii, szerzyć naukę Jezusa Chrystusa'. Według *Słownika języka polskiego* pod red. M. Szymczaka (1978) *ewangelizacja* to 'głoszenie, szerzenie ewangelii, propagowanie zasad wiary; działalność misyjna'. Podobną definicję proponuje *Słownik współczesnego języka polskiego* pod red. B. Dunaja (1996). Obszerne, zdecydowanie wyróżniające się definicje omawianego słowa zawiera *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny* pod red. H. Zgółkowej (1997). *Ewangelizacja* określana jest tu ogólnie jako 'działalność misyjna polegająca na głoszeniu *Ewangelii* — Bożego orędzia o zbawieniu'. W obrębie tego hasła pojawiają się m.in. następujące terminy: *nowa ewangelizacja* — 'program odnowy życia religijnego wyznawców religii rzymskokatolickiej wprowadzony przez Jana Pawła II'; *ewangelizacja wewnątrzkościelna* || *ewangelizacja do wewnątrz* || *ewangelizacja ad intra* — 'głoszenie Ewangelii zmierzające do ciągłego odradzania się wspólnoty kościelnej'; *ewangelizacja misyjna* || *ewangelizacja na zewnątrz* || *ewangelizacja ad extra* — 'przepowiadanie Ewangelii ludziom i narodom, które nie znają chrześcijaństwa'. Czasownik *ewangelizować* znaczy według autorów tego słownika 'głosić Ewangelię — Boże orędzie o zbawieniu zarówno chrześcijan (w celu umocnienia ich w wierze), jak i niechrześcijan, zapoznając ich z nauką Chrystusa'.

Zacytowany *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny* pod red. H. Zgółkowej oddaje współczesne rozumienie ewangelizacji. Do podobnego wniosku doszli Anna Kadyjewska, Tomasz Korpysz i Jadwiga Puzynina, autorzy zamieszczonego w omawianym tomie referatu zatytułowanego *Pojęcie ewangelizacja w społeczeństwie polskim końca XX wieku*. Przeprowadzili oni badania ankietowe, mające ujawnić zarówno pojęciową jakość słowa *ewangelizacja*, jak też stopień własnego zaangażowania osób ankietowanych w dzieło ewangelizacji. W oparciu o analizę 830 odpowie-

dzi na ankietę, stwierdzili, że ewangelizacja słabo dociera do społeczeństwa polskiego oraz że sposób określania tego pojęcia świadczy o powierzchownym jego traktowaniu przez wielu ankietowanych. Ankieta ujawniła bierność dużej części społeczeństwa wobec papieskiego postulatu nowej ewangelizacji, ponieważ nie poczuwa się ona ani do ewangelizowania, ani do bycia ewangelizowaną. Do środków ewangelizacji — obok tradycyjnych: kazania, katechezy, rekolekcji, pielgrzymek — autorzy zaliczyli też środki masowego przekazu (przede wszystkim telewizję).

Jaka jest istota języka religijnego, jaką rolę odgrywa w ewangelizacji język? To pytania stawia ks. Andrzej Perzyński w artykule zatytułowanym *Symboliczny charakter słowa w ewangelizacji*. Według autora słowo w ewangelizacji pełni funkcję stwórczą: Słowo Boże jako orędzie ewangelizacyjne sprawia, że człowiek przyjmuje prawdy wiary za treść własnej samoświadomości. A. Perzyński zaznacza zarazem, że nie chodzi tu tylko o propagowanie tzw. wartości chrześcijańskich, ponieważ może to prowadzić do oderwania wiary od życia, postuluje natomiast, aby ewangelizacja odbywała się przez spotkania z ludźmi dojrzałymi w wierze. Ten wątek myślowy podejmuje kilku autorów, podkreślając, że okazję do takich spotkań daje liturgia (Bogusław Nadolski, *Liturgia i ewangelizacja;* Przemysław Nowakowski, *Liturgia narzędziem ewangelizacji w doświadczeniu Kościołów Wschodnich*; Jadwiga Zieniukowa, *Nowe zjawisko w kulturze polskiej — liturgia w języku kaszubskim*), uniwersytet (L. Wojtczak, *Uniwersytet a ewangelizacja)*, publicystyka katolicka (Marek Skwarnicki, *Być publicystycznym świadkiem „Ewangelii" w dzisiejszej Polsce*), życie w małżeństwie (Julian Ławrynowicz, *Funkcja słowa w dojrzewaniu do małżeństwa*), działalność we wspólnotach (ks. Eugeniusz Gieparda, *Język wspólnot Drogi Neokatechumenalnej*; Małgorzata Nowak, *Cechy językowe tak zwanych świadectw*) oraz przede wszystkim lektura Biblii, ksiąg liturgicznych, kazań i tekstów literackich, które mogą jeszcze stanowić wartość dla współczesnego człowieka „technicznego" (Władysław Korliński, *Areligijne inspiracje literatury technicznej*).

Kolejna grupa szkiców zawartych w omawianym tomie poświęcona jest — najogólniej rzecz ujmując — *Słowu w wiekach średnich*. Taki tytuł nosi tekst Zdzisławy Krążyńskiej i Tomasza Miki, którzy omawiają rzadko dotąd badane relacje *logos — melos* w twórczości polskiej wieków średnich na przykładzie najstarszej części *Bogurodzicy*. Trzon wskazanej grupy artykułów stanowią referaty dotyczące postaci św. Cyryla i Metodego. Franciszek Sławski (*Iskoni bē slovo. „Słowo" u św. Cyryla i Metodego*) podkreśla, że właśnie tym dwu głęboko wykształconym misjonarzom bizantyjskim zawdzięczamy ewangelizację Słowian w drugiej połowie IX wieku, stworzyli oni bowiem najdawniejszy alfabet słowiański, oraz — tłumacząc z greki wybór z *Ewangelii, Dziejów i Listów Apostolskich* oraz *Starego Testamentu* — położyli podwaliny pod piśmiennictwo słowiańskie. Zdaniem F. Sławskiego Cyryl i Metody służyli idei równouprawnienia Słowian, czyli „zrównania ich z wielkimi narodami o wielkiej kulturze", oraz realizacji prawa Słowian do własnego języka literackiego i liturgicznego. Zakres i charakter tłumaczeń dokonanych przez Świętych Braci i ich uczniów stały się stałym tematem badań paleoslawistycznych od samego zarania tej dyscypliny naukowej. Badania te kontynuuje Georgi Minčev, autor artykułu *Misja Cyryla i Metodego — problem pierwszych przekładów ksiąg liturgicznych.*

Wśród licznych znaczeń greckiego terminu *Logos* są takie, które akcentują element treściowy, jak np. 'podstawa, nauka, teza, bajka, legenda, słowo, literatura, przysłowie, powiedzenie, sentencja, sprawa, zdanie, Słowo — Mądrość Boża' oraz takie, które podkreślają element formalny: 'zdolność myślenia, myślenie, rozumowanie, zasada, ład, porządek, reguła'. Ks. Janusz Lewandowicz we wstępie do artykułu *„Logos" u podstaw głoszenia „Ewangelii"* zwraca

uwagę na to, że używając najpopularniejszego polskiego odpowiednika (*słowo*), zwłaszcza w dziedzinie teologii, gubi się całą gamę odcieni znaczeniowych. Autor omawia różne znaczenia słowa *Logos* w pismach znakomitego teologa starożytności, Orygenesa i kończy swe rozważania stwierdzeniem, że *Logos* odnosi się zarówno do Mądrości Bożej objawiającej się światu i kształtującej go, jak też do Jezusa, w którym *Logos* ucieleśnia się w sposób najpełniejszy, jest wreszcie przejawem ucieleśnienia Bożej Mądrości w kulturze. *Logos* leży u podstaw szeroko pojętej ewangelizacji, której zadaniem jest niesienie światu Chrystusa, czyli *Logosu* w wymiarze ludzkim, w wymiarze myśli, słów i czynów człowieka. Z innej perspektywy patrzy na dzieło Orygenesa ks. Jan Słomka, autor artykułu *Wieloznaczność i niewystarczalność słowa według Orygenesa i świętego Augustyna*. Orygenes jako twórca metody alegorycznej interpretacji *Pisma* miał według J. Słomki ogromny wpływ na Augustyna — retora i miłośnika słowa. Augustyn był świadomy, że słowo nie jest w stanie wyrazić tego, co pojmuje ludzki umysł. Jego refleksje są w tym punkcie podobne do wniosków, do jakich półtora wieku wcześniej dochodził Orygenes. Bóg przerasta nieskończenie umysł ludzki, ale i umysł przerasta możliwości wyrazu, jakimi dysponuje ludzkie słowo. Jednak wnioskiem z tej konstatacji nie jest ani u Orygenesa, ani u Augustyna ucieczka od słowa, poszukiwanie innych, pozawerbalnych sposobów porozumienia, lecz nieustanne doskonalenie sztuki słowa. O tej potrzebie mówił bardzo wyraźnie także Marcin Luter, który do swego reformatorskiego programu doszedł poprzez dociekania teologiczne, których wynikiem było nowe zrozumienie funkcji i znaczenia słowa. Temat ten poruszył ks. Bronisław Milerski w szkicu *Słowo w teologii Lutra. Od zwiastowania do edukacji*. Opisuje luterską koncepcję słowa, do której odwoływała się teologia ewangelicka, dokonując rozróżnienia między słowem a językiem. Słowo bowiem nie jest tożsame ze znakiem językowym. Nie należy go przedstawiać jako najmniejszej gramatycznej jednostki językowej, która tworzyłaby wraz z innymi słowami wyrażenia bardziej złożone. Słowo, które ma na myśli Luter, jest w pierwszym rzędzie znaczeniem. Jest ono jednostką znaczeniową, która „padając" w określonym kontekście, „trafia" człowieka, dotyka głębi jego egzystencji. W Słowie bowiem ukazuje się Prawda. Podobne ujęcie słowa znajdujemy we współczesnej hermeneutyce filozoficznej, przede wszystkim w tekstach M. Heideggera, H. G. Gadamera czy P. Ricoeura. Ponadto w najnowszych interpretacjach koncepcji słowa u Lutra znaczącą rolę odgrywa fakt, że był on nie tylko teologiem uniwersyteckim, lecz także mówcą. Słowo pisane utożsamiał on z literą. Dopiero „żywe" słowo mówione ma w jego odczuciu moc stwórczą — może zmieniać człowieka. Jednakże zawsze musi pozostawać w dialektycznej relacji do litery *Pisma*. Podstawową formą działalności Kościoła powinno być zwiastowanie — „żywe" słowo.

Recenzowany tom zawiera także artykuły omawiające problematykę przekładu tekstów biblijnych i liturgicznych na języki słowiańskie i język francuski. Do tej grupy zaliczyć należy studia: Leszka Moszyńskiego, *„Na tej opoce zbuduję Kościół mój" — przekład czy egzegeza polskich wersji zdania Mt 16,18 od XVI wieku do dziś*; Ewy Siatkowskiej, *Historia jednej pieśni do Ducha Świętego w językach słowiańskich*; Dariusza Bralewskiego, *Słownictwo aksjologiczne w powieści Bernanosa „Pod słońcem Szatana". Problemy przekładu*; Ewy Rzetelskiej-Feleszko, *Nazwy Żydów w słowiańskich przekładach „Nowego Testamentu"*; na temat *Biblii* Żydów i *Biblii* chrześcijan pisze ponadto ks. Michał Czajkowski w artykule *Dwa „Testamenty", jedna „Biblia"*. Urszula Dzika, autorka szkicu zatytułowanego *Słowo w psalmach. Z problematyki przekładu*, za punkt wyjścia do rozważań o naturze tłumaczenia ksiąg *Starego Testamentu* uznaje postulat E. Nidy, głoszący pierwszeństwo egzegezy, czyli interpretacji danego ustępu w kategoriach jego znaczenia w obrębie kultury biblijnej,

a nie sensu, jaki posiada dla dzisiejszego świata. Przekładom psalmów poświęcony jest artykuł Dariusza Jankowskiego, *Językowy obraz Boga zawarty w potocznym przekładzie „Księgi Psalmów" w języku francuskim. Księga Psalmów* wedle autora stanowi całość, z której wyłania się specyficzna językowa wizja świata. Obraz Boga jest niewątpliwie jednym z najistotniejszych fragmentów tego obrazu świata. Autor porównał przekład literacki z tłumaczeniem psalmów na francuski język potoczny i doszedł do wniosku, że istota obydwu językowych obrazów Boga jest praktycznie taka sama. Bóg określany jest jako Istota Absolutna, przejawiająca, oprócz cech charakterystycznych dla jego doskonałości, również właściwości znane każdemu człowiekowi. Obie wersje psalmów wskazują, że opisywany w nich Bóg jest Bogiem dobrym, wszechmocnym, sprawiedliwym, ale także zdolnym do gniewu i karania; ukazywany jest jako Król, Pasterz, Skała — fundament Zbawienia, Schronienie; jest postrzegany jako miłość, dobroć, nadzieja. Bóg znajduje się wszędzie, w swej łaskawości ofiarowuje ludziom niezliczone dary, pomaga wszystkim, którzy zasługują na Jego miłość. D. Jankowski podkreśla, że psalmiści przypisują mu także cechy ludzkie, takie jak: zdolność przeżywania uczuć, komunikowania się z ludźmi, odkrywania własnej osobowości. To, co różni potoczny i literacki obraz Boga, to środki językowe użyte do ich wyrażenia i utrwalenia w świadomości odbiorcy. Po pierwsze wizja Boga w przekładzie na język potoczny jest mniej poetycka i mniej metaforyczna niż jej odpowiednik literacki. W tekście potocznym brak słów nacechowanych emocjonalnie, a w zamian pojawiają się elementy stylu encyklopedycznego, wyrażające się w postaci peryfraz, podających definicje niezrozumiałych wyrażeń literackich. Druga istotna różnica między omawianymi obrazami Boga polega na tym, że tłumaczenie potoczne nie zawiera właściwie wyrazów należących do „języka religijnego" lub „kościelnego". Trzecią cechą potocznego obrazu jest antropocentryzm, przeciwstawiony teocentryzmowi wizji literackiej; ten fenomen charakteryzuje styl potoczny w ogóle. Podobnie zdaniem D. Jankowskiego użycie typizujących konstrukcji potocznych spłaszcza niejako obraz Boga, który w wersji literackiej jest „bardziej malowniczy".

Podstawową metodą ewangelizowania jest kazanie. Średniowieczne zabytki polskiej sztuki kaznodziejskiej, to jest *Kazania świętokrzyskie* i *Kazania gnieźnieńskie*, omawia Zdzisława Staszewska w artykule *Najstarsze polskie teksty ewangelizacyjne*, poszukując odpowiedzi na pytanie, jakich środków leksykalno-stylistycznych używał ówczesny mówca i jakimi metodami posługiwał się w przepowiadaniu *Ewangelii*.

W tomie jest dziesięć szkiców, dotyczących funkcji słowa w działalności ewangelizacyjnej największych polskich kaznodziejów od średniowiecza po czasy współczesne. Są to następujące teksty: Danuta Bieńkowska, *O pewnej metodzie przybliżania świętych tekstów przez Jakuba Wujka*; Magdalena Kwiek, *Język jako narzędzie perswazji w „Kazaniu o św. Wojciechu" Jakuba Wujka*; Beata Sobczak-Gieraga, *Bóg, honor, ojczyzna w „Kazaniach sejmowych" Piotra Skargi*; Barbara Bogołębska, *Z rozważań nad językiem i stylem kaznodziejskim w XIX- i XX-wiecznych retorykach*; Anetta Cegielska, *Retoryka w encyklikach Jana Pawła II*; Maria Kamińska, *Przyrodnik na ambonie. O stylu kazań ks. Włodzimierza Sedlaka*; Joanna Dobiech, *Święci to także ludzie — refleksje biskupa Józefa Zawitkowskiego*; ks. Stanisław Obirek, *Inkulturacja w przepowiadaniu jezuickim*; Elżbieta Umińska-Tytoń, *Jak „Tischner czyta «Katechizm»"*. Grażyna Habrajska w artykule zatytułowanym *Modelowanie świata wartości w homiliach dla dzieci ks. Jana Twardowskiego* podkreśla fakt, że ks. Twardowski, kreując w swoich homiliach dziecięcy świat wartości, koncentruje się przede wszystkim na przybliżaniu małym słuchaczom wartości transcendentnych, wokół których umieszcza krąg wartości moralnych. Jądro wartości transcendentnych związane

jest z takimi pojęciami, jak *święty, modlić się, przeżegnać się, kościół, zbawienie, nawrócenie, Eucharystia* itd. Pojęcia te — dla dorosłego chrześcijanina niedefiniowalne — ks. Twardowski wprowadzają poprzez bliskie dziecięcemu rozumowaniu kategorie „wielkiego zdziwienia" ujmującego to, czego nie da się wytłumaczyć i „wielkiej tajemnicy", której nikt nie może poznać, ale każdy może w niej uczestniczyć. Autorka opisała także wybrane pojęcia (m.in. *droga krzyżowa, modlić się, kochać, nawracać, pościć*) i ich profile, stworzone przez ks. Twardowskiego.

W tomie poświęconym funkcji słowa w ewangelizacji znalazły się także studia oparte na materiale tekstów literackich: Joanna Nałęcz-Wojtczak, *Słowo Prawdy — słowo kłamstwa: postać duchownego w powieści angielskiej XVIII wieku. Daniel Defoe i Henry Fielding*; Irena Bajerowa, *Ewangelizacja w poezji polskich czasów trudnych.* Omawiane przez I. Bajerową teksty nie powstawały w bezpośrednim celu głoszenia *Ewangelii,* są to wiersze z pierwszego roku stanu wojennego, w zasadzie świeckie, autorstwa zarówno poetów znanych (Zagajewski, Polkowski, Kamieńska, Jastrun), jak i anonimowych („publicystyka wierszowana"). Jest to literatura zbliżona do tzw. ludowej, której celem był często głównie „pożytek społeczno-moralny", jak to określał S. Pigoń. Podobnie teksty tworzone po Grudniu '81 miały intencję nakłaniania czytelników do przyjęcia określonej postawy wobec trudnej sytuacji. Część z nich poruszała treści religijne, część zawierała nawet wątki ewangeliczne. Funkcja ewangelizacyjna bowiem może dołączać się do każdej z podstawowych funkcji językowych (przedstawieniowej, ekspresywnej, impresywnej, poetyckiej), dając efekty różne i pod względem siły działania treści ewangelizacyjnej i pod względem siły artyzmu. I. Bajerowa uważa omawiane teksty za ewangelizujące w sensie aktualizacji *Ewangelii.* Badaczka kończy swoją wypowiedź ogólniejszym postulatem, który można uznać za wspólny mianownik wszystkich omówionych wypowiedzi: dotyczy on potrzeby głębszej refleksji nad *Ewangelią* jako źródłem chrześcijańskiej interpretacji zdarzeń i potrzeby odkrywania ich transcendentnego sensu i celu.

Jerzy Bartmiński

## O TRADYCYJNEJ MOWIE MAGICZNEJ — NOWOCZEŚNIE

Anna Engelking, *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Wrocław 2000, 312 s.

Anna Engelking dała się już poznać środowisku etnolingwistów jako autorka prac o magicznej funkcji języka drukowanych we wrocławskiej serii „Język a Kultura" (t. 1 i 4), cytowanego wielokrotnie artykułu o klątwie rodzicielskiej drukowanego w lubelskiej „Etnolingwistyce" (w t. 3) czy zwłaszcza świetnej rozprawki o semantyce słowa „magia" (w tomie *O definicjach i definiowaniu*, Lublin 1993), w której to rozprawce pokazała zależność rozumienia magii od przyjmowanego przez definiujących autorów światopoglądu.

Wydana przez „Fundację na Rzecz Nauki Polskiej" książka Anny Engelking pt. *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa* stanowi podsumowanie jej 20-letnich badań teoretycznych i materiałowych, opartych na poszukiwaniach terenowych i bibliotecznych. Jest to zarazem poważny krok w polskich badaniach nad funkcją magiczną języka, nie tylko ze względu na nowy bogaty materiał, ale przede wszystkim — ze względu na pełniejsze, wszechstronne jego analizy i interpretacje. Autorka połączyła podejście etnograficzne z lingwistycznym, w duchu współczesnej antropologii kulturowej. Dane językowe, zwłaszcza nazwy czyn-

ności mownych (*kląć* w różnych znaczeniach tego słowa) zostały poddane precyzyjnej analizie semantycznej wedle zasad szkoły warszawskiej, ale z uwzględnieniem wierzeń i praktyk, mitologii i religii, wartości i norm społecznych, więc szerokiego kontekstu kultury opisywanego środowiska. W rezultacie czytelnik otrzymał wzorową pracę etnolingwistyczną.

Rozprawa jest skomponowana klarownie i napisana z wielką kulturą słowa. Składa się z dwóch zasadniczych części, z których pierwsza dotyczy zagadnień ogólnych magii i rytuału, druga zaś, zasadnicza, samej klątwy, jej aspektu semantycznego i pragmatycznego. Obie części pracy mają dalej wewnętrzne, przemyślane i funkcjonalne rozczłonkowanie, odpowiadające tokowi rozumowania i analizy. Analizując klątwę, autorka uwzględnia punkt widzenia uczestników badanej kultury, a nie człowieka patrzącego z zewnątrz, często krytycznego i wewnętrznie obcego. Przeprowadza więc podmiotową rekonstrukcję badanej kultury. Dowcipnie pomyślane zakończenie zawiera „dalsze pytania badawcze", których zebrało się — siedem.

Na temat magii istnieje już bogata literatura etnograficzna, zarówno polska (Buchowski, Burszta, Stomma, Tomicki, Swienko), jak zwłaszcza obcojęzyczna (Malinowski, Izutsu, Tambiah i wielu wielu innych; bibliografia w zakończeniu pracy liczy 11 stron). Anna Engelking nawiązuje zwłaszcza do pragmatycznej koncepcji „mowy — działania" Bronisława Malinowskiego i przyjmuje za nim, że „słowa są częścią działania i jego ekwiwalentem". Jednak autorka „Klątwy" równocześnie przekracza horyzont pragmatyki w stronę semiotyki, szuka charakterystycznych dla „magicznego mówienia" cech znaku językowego, stawia pytanie „czym — w badanej kulturze — jest klątwa?". Swoistość „mówienia magicznego" widzi — zgodnie z tradycją — w traktowaniu znaków językowych jako rzeczy, służących nie tyle opisowi świata, co jego utwierdzaniu i porządkowaniu; słowo nieoddzielane od działania ma taką samą co zachowania i gesty moc sprawczą. Z kolei klątwę definiuje autorka jako rytualny akt mowy, w którym za pomocą określonych słów zobowiązuje się moc, by spowodowała, że wskazanej osobie stanie się coś złego. Klątwa jest więc intencjonalnym przeciwieństwem błogosławieństwa.

Przyjęte rozumienie magii jest polemiczne w stosunku do scjentystycznych definicji w podawanych słownikach ogólnego języka polskiego (Doroszewskiego i Szymczaka), a także w koncepcji funkcji mowy Jakobsona, który także nie odgraniczał świadomości opisującego od działającego.

Szczególną wartość przedstawiają wywody Autorki na temat traktowania magii w dwojakiej perspektywie, zewnętrznej lub wewnętrznej. Od zewnątrz, z pozycji świadomości scjentystycznej a nie potocznej, definiuje magię SJP Doroszewskiego jako 'rzekomą umiejętność wywoływania za pomocą rytualnych praktyk zjawisk sprzecznych z prawami natury'. Natomiast w perspektywie od wewnątrz, na gruncie światopoglądu ludowego, magia nie istnieje, jest jednym z równorzędnych typów działań, działaniem za pomocą słów, podobnym do działań za pomocą rekwizytów i gestów.

W pracy wykorzystany został jako podstawa własny materiał Autorki samodzielnie zebrany na Podlasiu, w Zamojskiem, Przemyskiem i Nowosądecczyźnie i w okolicach Grodna na Białorusi w latach 1978 — 1998 od ludności polskiej, białoruskiej i ukraińskiej w toku 68 rozmów. Jest on w pracy obficie cytowany w zapisie półfonetycznym, łatwo czytelnym (a dla potrzeb pracy całkowicie wystarczającym). Do swoich informatorów Autorka ma stosunek partnerski, odpowiadający zasadom współczesnej antropologii, unikającej wartościowania kultur i języków. Akceptuje „inność" i powstrzymuje się od nierzadkiego w pracach naukowych demonstrowania swojej intelektualnej wyższości wobec informatorów. Unika nawet samego słowa informator, posługuje się wyrażeniem „rozmówca".

Szczególnie interesujące — choć nierozwinięte — są uwagi Autorki na temat po-

dobieństw między tradycyjną magią słowną a performatywnymi aktami mowy takimi jak życzenia, błogosławieństwa, obietnice, pytania, przysięgi, realizującymi sprawcze funkcje mowy. Nawiązując do teorii aktów mowy Austina, i do jego koncepcji wypowiedzi performatywnych, „działania słowami", Autorka słusznie podkreśliła zbieżność tradycyjnej mowy magicznej i sprawczego użycia języka w nowoczesnych społecznościach, wyznających inny światopogląd. Związki, których pokazanie było zamierzeniem redaktorów 13 tomu „Etnolingwistyki".

Marzena Marczewska

## TABU I ETNOGRAFIA

Jerzy Sławomir Wasilewski, *Tabu a paradygmaty etnologii*, Zakład Małej Poligrafii UW, Warszawa 1989, 350 s.

Zagadnienia związane z istotą i funkcjonowaniem tabu w społecznościach tradycyjnych (zwłaszcza egzotycznych) zawsze stanowiły wdzięczny przedmiot badań, a szukanie przyczyn i wyjaśnianie semantyki zakazów zajmowało wielu etnologów. Praca J. S. Wasilewskiego poświęcona roli i znaczeniu tabu w polskiej kulturze ludowej jest poważną próbą kompleksowego podejścia do materiału badawczego o rodzinnym rodowodzie i to próbą pod wieloma względami pionierską. Celem rozważań autora jest wyjaśnienie logiki nakładającej zakazy na określony zbiór rzeczy odbieranych w kulturach tradycyjnych jako nieczyste i niedozwolone. Termin tabu, pochodzący od oceanijsko-austronezyjskiego *tapu* jest złożeniem czasownika *ta* 'zaznaczać' i przysłówka intensywności *pu*, co pozwala określić znaczenie jako 'to, co silnie zaznaczone'. Charakterystyczne jest jednak, że słowo tabu ma o wiele bogatsze konotacje i bardzo często oznacza nie tylko 'to, co wydzielone' (a więc w pewnym sensie zaznaczone), ale także 'to, co zabronione' i 'nieczyste'. Wasilewski proponuje, by w odniesieniu do polskiej kultury ludowej, zastąpić termin tabu terminem zakazu magiczno-religijnego, umożliwia to bowiem większą czytelność i pełniej ukazuje swoistość zakazów, których złamanie grozi sankcjami nadnaturalnymi. Badacz ogranicza też pole badawcze do zakazów związanych z tradycyjnym systemem magiczno-wierzeniowym, nie bierze więc pod uwagę semiotycznego rozumienia tabu, które wprowadzałoby konieczność analizowania wszelkich negatywnych aspektów strategii zachowania. Poza sferą zainteresowań autora znajduje się także tabu językowe i zakazy kazirodztwa, co umotywowane jest brakiem możliwości ustalenia ich paradygmatycznego charakteru. Wasilewskiego zajmuje więc tabu wierzeniowe, czyli „rozbudowane formuły wierzeniowe, wiążące z pewnymi czynnościami o znaczeniu symbolicznym określone negatywne konsekwencje, zróżnicowane w zależności od tego, kiedy są popełnione: w szczególnych momentach życiowych, kalendarzowych i dobowych, w dniu świąt, obrzędów itp." (s. 8). Tabu w aspekcie symbolicznym nie musi być jednak rozpatrywane jako negatywny zbiór ograniczeń powiązanych z obawą przed działaniem sił wrogich człowiekowi. Wasilewski pojmuje tabu także jako „system reguł pozytywnych, służących stworzeniu idealnej, pożądanej sytuacji" (s. 8), która pozostaje w ścisłym związku z mityczną sytuacją początkową (rajską). Zakazy dotyczą więc tego, co było obce momentowi początku, stąd też tabu łączy się z nieczystością jako podstawowym składnikiem niedoskonałości świata.

Dokonując przeglądu znanych z literatury koncepcji tabu, Wasilewski podkreśla rolę odpowiedniego tła interpretacyjnego. Szczególnie cenne w prezentowanym opisie jest przywołanie materiału pochodzą-

cego z różnych kultur, często bardzo od siebie odległych. Zabieg ten bowiem pozwala nie tylko na systemowe ujęcie obserwowanych zjawisk, ale i na ich właściwą, pozbawioną subiektywizmu i w miarę ogólną, interpretację. Sprawdzianem jej poprawności jest zgodność z zasadami funkcjonowania mitu, rytuału bądź czasu świętego, a więc jej przystawalność do „całościowej procedury interpretacji wytworów myśli symbolicznej" (s. 10).

Koncepcją, która najbardziej zainspirowała Wasilewskiego, była teoria tabu stworzona przez przedstawicielkę neostrukturalizmu brytyjskiego — Mary Douglas — zajmującą się anomaliami powodującymi wyłonienie zbioru elementów uznawanych za nieczyste. Douglas zauważyła, że nieczystość łączy się z zaburzeniami porządku logicznego i jest efektem pozostawania pewnych elementów poza systemem klasyfikacyjnym. Wykazała ona na podstawie Księgi Kapłańskiej i Księgi Powtórzonego Prawa, że religijne rozumienie nieczystości powiązane jest z logicznymi kryteriami rozłączności i integralności, co z kolei odpowiada naturalnej potrzebie porządkowania i klasyfikowania zjawisk otaczającego świata. Wydaje się również, że na Wasilewskiego wpłynęła postulowana przez Douglas „kompletność" analizy, a więc konieczność obserwowania związku istniejącego między systemem kategorii myślowych a życiem społecznym ludzi tymi kategoriami myślących[1]. Bardzo ważnym, choć — wedle Wasilewskiego — słabo akcentowanym, spostrzeżeniem Douglas jest pojmowanie tabu jako środka umożliwiającego utrzymanie jasnych podziałów i podstaw klasyfikacyjnych, co jest właściwe pierwotnej doskonałości. Uwzględniając te uwagi, Wasilewski prezentuje zespół zakazów magicznych (w polskim materiale etnograficznym), które są operacyjnym przykładem instytucji tabu. Zakłada przy tym, że zakaz magiczny jest symbolicznym środkiem stwarzania (a raczej odtwarzania) stanu idealnego, początkowego. Autor stara się również polemizować ze znanymi i dość popularnymi w literaturze koncepcjami zakazów magicznych (magiczną, animistyczną i strukturalną), uważa bowiem, że ujmowanie zakazu z jednego tylko punktu widzenia jest podstawowym błędem badawczym, który wynika z niepełnego zrozumienia istoty omawianego zjawiska. Wasilewski proponuje całościowe traktowanie zakazu, a więc odkrycie jego semantyki, określenie sensu powiązanych z nim działań, szczegółową analizę łączonych z nim konsekwencji i uwzględnienie czynnika temporalnego z nim kojarzonego.

Kolejną tezą formułowaną w pracy jest twierdzenie o wzajemnym przenikaniu się egzo- i ezoterycznych treści w kulturze, co Wasilewski stara się udowodnić na przykładzie zauważonego przez siebie związku między zasadami medycyny humoralnej i niektórymi ludowymi zakazami magicznymi. W dość przekonujący sposób interpretuje autor szereg zakazów związanych z teorią humoralną, które dotyczą kobiety ciężarnej, choć wydaje się, że sugerowana przez badacza możliwość powstawania wierzeń pod wpływem przekazów tekstowych i ikonograficznych XV–XVI w. jest nieco wątpliwa, zwłaszcza gdy uwzględni się archaiczność i znaczny stopień rozpowszechnienia dość licznej grupy zakazów.

Bardzo ważnym pytaniem, które stawia Wasilewski w swej rozprawie, jest pytanie o sens i charakter obrzędów przejścia. Próba traktowania całego materiału wierzeniowego poprzez ich pryzmat wykazuje znaczne ograniczenia przyjętej metody analizy materiału i powoduje uwzględnianie przede wszystkim budowy obrzędu, a nie jego znaczenia, funkcji i powiązań z warstwą wierzeniową. Autor zauważa jednak, że istnieje możliwość dwojakiego odbioru elementu wierzeniowego, który może być zarówno punktem wyjścia rozważań, jak i punktem dojścia: wierzenia można ujmo-

[1] Cyt. za A. Kuper, *Między charyzmą a rutyną. Antropologia brytyjska 1922–1982*, Łódź 1987, s. 240.

wać jako składową logiki obrzędu, ale też obrzęd może być wyjaśniony sensem wierzenia. Problem ten łączy się bezpośrednio z wieloaspektowością tworzonej interpretacji. Przyjęty przez Wasilewskiego „paradygmat początku" (zamiast przejścia) powoduje, że zakaz musi być kojarzony z sytuacją idealną i jej likwidacją, z tym że okoliczności obowiązywania zakazu odwołują się do różnych aspektów tej sytuacji.

Dla zobrazowania rozważań teoretycznych autor prezentuje różne poziomy opisu na przykładzie zakazów związanych z solą. Pełne zrozumienie symboliki mitologicznego operatora, jakim jest np. sól, jest ściśle uzależnione od poziomów funkcjonowania mitu, najpełniej ucieleśniającego wizję ludzkiego życia. Mit bowiem ujawnia taką strukturę rzeczywistości, która jest poza empirycznym poznaniem, ale która stanowi swoisty wzorzec umożliwiający zaistnienie pożądanej sytuacji. W wypadku soli Wasilewski wyróżnia (jak wspomniano wcześniej) kilka poziomów opisu, zastanawiając się nad jej funkcjonowaniem, np. w momencie przejścia od sytuacji płodowej do poporodowej, przy przechodzeniu od wspólnoty (communitas) do społeczeństwa, przy wychodzeniu z raju i przy przejściu od Chaosu do Ładu. Polskie zakazy magiczne związane z solą zdają się potwierdzać konieczność wprowadzonego „paradygmatu początku", gdyż sól często bywa kojarzona z zakłóceniem pewnej harmonii (por. wywrócenie soli na stole jako przyczyna kłótni, płaczu lub nieszczęścia). Trafność tworzonej interpretacji jest, zdaniem Wasilewskiego, często uzależniona od uchwycenia i przywołania odpowiednich kontekstów transkulturowych. „Usytuowanie" zakazu w całym kompleksie informacyjnym składającym się na mit pozwala na zaobserwowanie istotnej jego funkcji. Zakaz bowiem obowiązuje wtedy, gdy trzeba stworzyć sytuację wzorcową, a okoliczności mu towarzyszące mają związek z poszczególnymi aspektami idealnej sytuacji magicznej, czynność zakazana zaś może być traktowana jako swoisty operator przejścia, co uwzględnione jest w sankcjach. Prezentowany w rozprawie bogaty materiał dotyczący, m.in. zakazu zabijania, tabu prokreacyjnego, kwestii nieczystości, zakazu krwi, Wasilewski stara się rozpatrywać zgodnie z przyjętymi na wstępie tezami. Wydaje się jednak, że realizacji postulowanych założeń jest dość trudna, szczególnie gdy uwzględnimy kwestię przywoływanych kontekstów kulturowych o obcym rodowodzie i zasad ich doboru.

Dalsza część rozważań dotyczy początków świata niedoskonałego. Wasilewski porusza kwestię wydalania jako konsekwencję naruszenia równowagi stanu rajskiego i — wiążącego się z wydalaniem — zakazem jedzenia. Bardzo ciekawe wnioski wyciąga autor z zestawienia słów używanych na określenie postu w językach słowiańskich, gdzie znaczenie 'pościć' łączne jest z rdzeniem **gov'-*. Potwierdzają to także formy spotykane na Podlasiu: *Zagowiny, Zagowski, zagowić*, które są używane na określenie zapoczątkowania postu. Znaczenie wiązane z omawianym rdzeniem, pojawiające się w innych językach słowiańskich (np. bułg. *gweja* 'powstrzymywanie się od robienia czegoś', 'pościć', 'milczeć z szacunku', serbo-chorw. 'otaczać szacunkiem') skłaniają Wasilewskiego do stwierdzenia, że prsł. **gověti* (rekonstruowane przez autora jako **gov'ti?*)[2] łączyło się z znaczeniem kultu, dystansu, czci dla świętości. Stąd też zaskakujące jest, że rdzeń **gov'-* pojawia się w znanym wszystkim językom słowiańskim słowie oznaczającym 'nieczystość, nawóz, coś obrzydliwego', np. scs. *gov'no*, czes. *hovno*, ros. *govno*, bułg. *govno*, pol. *gówno*. Według Wasilewskiego możliwe jest, że **gov'no* może oznaczać to, co wydzielone i wydalone zarazem, a jeśli tak — słowo to najpełniej oddaje istotę pojęcia tabu.

Rozważania dotyczące postu prowadzą autora do zastanowienia się nad istotą święta i łączonymi z dniami świątecznymi zakazami (np. zakaz przetworzeń kulinar-

[2] Por. *Bylgarski etimologičen rečnik*, Sofia 1965, zeszyt 4, s. 258.

nych, zakaz pracy, zakaz szycia, tkania, motania nici, sprzątania, pożyczania). Analizowany materiał pokazuje, że klasyczny, liniowy model obrzędu przejścia nie zawsze zdaje egzamin w wieloaspektowej analizie tabu.

Autor proponuje zbudowanie modelu przejścia na metaforze czasowej. Chwile przełomu byłyby w tym ujęciu „punktami zwrotnymi na dwukierunkowej drodze ruchu wahadła" (s. 259). Okresy bezruchu nazywa Wasilewski *stasis* i zwraca uwagę na ich podstawową cechę — statyczność. Wszelkie zaś punkty przełomowe wyznaczające odcinki czasu i przestrzeni to punkty zatrzymania. Autor podejmuje bardzo interesującą próbę wyjaśnienia zjawiska tabu w oparciu o wahadłową koncepcję czasu i wskazuje kilka empirycznych korelatów oscylacyjnej idei czasu skoncentrowanych wokół trzech rytmów: oddychania, dobowego i lunarnego.

Prezentowany materiał, opatrzony ciekawymi uwagami i odwołaniami, uwzględniający bardzo szerokie konsekwencje funkcjonowania zakazów, dowodzi, że intencją widoczną w praktykach, wierzeniach i zakazach związanych z dniem świątecznym, jest dążenie do zatrzymania czasu, a więc osiągnięcia *stasis*. *Stasis* odnosi się nie tylko do dnia świątecznego, można bowiem zauważyć charakterystyczne zawieszenie akcji także w praktykach łączących się z sytuacjami przejścia lub początku. Na potwierdzenie swoich spostrzeżeń Wasilewski przytacza obszerny materiał zawiązany z symboliką bezruchu, izolacji, milczenia i tajemnicy, co jeszcze raz umożliwia obserwację podstawowej funkcji zakazu — stworzenia warunków niezbędnych do osiągnięcia kontaktu z sacrum — powrotu do stanu harmonii i wspólnoty.

Omawiana praca jest nie tylko próbą odpowiedzi na pytanie o sens tabu, jest także prezentacją zasad interpretowania działań symbolicznych właściwych kulturze ludowej. Szczególnie zaś cenne jest udowodnienie założenia, że „symbol można i należy interpretować przez szerszy kontekst, czy wręcz przez sumę kontekstów, w jakich występuje" (s. 291). Stąd też w opisie należy uwzględniać: „charakter daty występowania zakazu, konotacje symboliczne zakazanej czynności, cel i strukturę rytuału, któremu zakaz towarzyszy, jego tło mitologiczne", a także panującą w kulturze tradycyjnej koncepcję czasu (s. 292). Ujęcie wszystkich tych czynników umożliwia skonstruowanie determinant myślowych właściwych językowi symbolicznemu kultury tradycyjnej.

Propozycja Wasilewskiego wydaje się być dosyć interesującym i twórczym wykorzystaniem spostrzeżeń M. Eliadego, dotyczących sensu obrzędów przejścia, swoistości czasu i mitu. Eliade często podkreślał dążenie, które można obserwować w każdym społeczeństwie, na każdym etapie rozwojowym: dążenie do przywrócenia „onego czasu", czasu mitycznego[3]. Pragnienie to wpisane jest w „intuicję archetypu"[4], związaną z zajmowaniem przez człowieka określonego miejsca w kosmosie, a wyrażającą się wiecznej tęsknocie za rajem. Tęsknocie, której przejawem są, jak to pokazuje Wasilewski, także liczne pozostałości „mitu zdegradowanego"[5], np. do postaci zakazów magiczno-religijnych.

[3] M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 388.
[4] *Ibid.*, s. 423.
[5] *Ibid.*, s. 424.

Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska

# NAJSTARSZE ROSYJSKIE ZAKLINANIA

*Velikorusskie zaklinanija*, sbornik L. N. Majkova. Posleslovie, primečanija i podgotovka teksta A. K. Bajburina (Izdanie 2-e, ispravlennoe i dopolnennoe), Izdatel'stvo Evropejskogo Doma, Sankt-Peterburg 1994, 216 s.

*Velikorusskie zaklinanija* Ł. N. Majkowa to jeden z pierwszych i do tej pory chyba najpełniejszy zbiór rosyjskich zaklinań.[1] Autor uwzględnił w nim teksty z 85 źródeł: publikowane w postaci specjalnych pozycji książkowych, np. W. A. Jakowlewa i W. J. Łamańskiego, teksty drukowane w gubernialnych wiadomościach, pismach etnograficznych i periodycznych wydawnictwach oraz dane rękopiśmienne, zgromadzone w archiwum Towarzystwa Etnograficznego. Bogactwo materiału i zbieżności między tekstami, zmusiły autora do dokonania selekcji materiałów i wyboru jedynie najistotniejszych tekstów zaklinań. W zbiorze zostały one podzielone na grupy: I. Miłość (teksty 1–33); II. Ślub (34–48); III. Zdrowie i choroby (49–245); IV. Zwyczaje codzienne (246–275); V. Zawody i zajęcia (276–336); VI. Stosunki ogólne (337–354); VII. Stosunek do przyrody (355–361); VIII. Stosunek do sił zewnętrznych (362–372). Dodatkowo, w każdej grupie istnieje uporządkowanie szczegółowe wedle tematyki i wariantów. I tak np. w dziale „ślub" są to teksty realizowane, gdy *swacha* idzie swatać, przy przewożeniu młodego lub młodej. W dziale „zdrowie i choroby" — zamieszczono teksty od bólu zębów, od *jęczmienia*, od *żaby*, od „cielesnej" niemocy, od ukąszenia węża, żmii. W bloku „stosunek człowieka do przyrody" notuje się teksty wypowiadane w czasie burzy i grzmotów, w celu uciszenia wichru i przeciwdziałania suszy, w dziale zwyczajów codziennych — m.in. zapisy tekstów przy wyprawianiu się w drogę, przy pieczeniu chleba, oswajaniu psa i wiele innych.

Wszystkie teksty autor oddał w wersji niezmienionej, nawet wtedy, gdy wydawały się bezsensowne i niespójne wewnętrznie.[2] W przypisach na końcu pracy każdy tekst został opatrzony metryką. W przypadku materiałów terenowych w metryce takiej zawarte są informacje o miejscowości, w jakiej tekst zapisano, a przy tekstach zaczerpniętych ze źródeł opublikowanych, także skrót źródła i strona. W jednym i drugim wypadku zapisy są datowane (obejmują lata 1639–1879). W następnej kolejności poprzez odsyłacz do określonego źródła odnotowuje się warianty tekstu. Jeśli znany jest kontekst zachowaniowy, czas, miejsce, przedmioty towarzyszące zaklinaniom, informacje na ich temat wprowadza się kursywą. Stanowią rodzaj komentarza poprzedzającego lub następującego po tekście werbalnym (są odpowiednikiem „magicznej akcji"). Ma to np. miejsce w tekście nr 187

[1] Dla odpowiednika tytułowego rosyjskiego słowa *zaklinanie* używam konsekwentnie polskiego słowa *zaklinanie* (nie *zaklęcie*), które znaczy tyle co (1) 'czynność', jak też (2) 'tekst wypowiadany z określoną intencją, któremu mogą towarzyszyć rytualne czynności'. Rejestrowane w zbiorze L. N. Majkowa teksty należą do różnych typów gatunkowych. W systematyce gatunków polskiego folkloru odpowiada im kilka nazw: zamówienia, zaklęcia, zażegnywania, a nawet modlitewki.

[2] Powszechnie się twierdzi, że tekstów zaklinań, podobnie jak i innych tekstów magicznych nie należy poddawać samowolnym zmianom. Tekst wypowiedziany niezgodnie z wzorcem i pierwotną postacią może okazać się nieskuteczny. Jest on objęty tabu, które osłania tekst magiczny przed deformacją i profanacją. Zob. Krystyna Pisarkowa, *Zaklęcie magiczne a korespondencja tekstu z faktem*, [w:] Tekst. Analizy i interpretacje, pod red. J. Bartmińskiego i B.Bonieckiej, Lublin 1998, s. 155.

(od ukąszenia żmii), który brzmi: „*Očertiv pal'cem so sljunoj ukušennoe mesto, govorjat*: Ljutaja zmeja, u tebja dom w pieščere, u raba že Božia w derevne; tebe, ljutoj zmee, do morja daleko, a rabu Božiemu do neba wysoko; tebe, ljutoj zmee, kalenyj ugol' v zuby, a raba Božia telo bel'oe, ne boli i ne puchni, otnyne i do veka. [*Zakreśliwszy palcem ze śliną ukąszone miejsce, mówią*: Luta żmijo, ty masz dom w pieczarze, a sługa boży we wsi; tobie, lutej żmii, do morza daleko, a słudze bożemu do nieba wysoko; tobie, lutej żmii, rozżarzony węgiel w zęby, a sługi bożego ciało białe, nie boli i nie puchnie, odtąd i na zawsze.]

Inny zapis, zaklęcia od bólu zębów (nr 74) ma kształt następujący: *Lekarka vychodit noč'ju na dvor i, uvidevši łunu, govorit triždy*: Mesjac zolotoj, u tebja zuby ne boljat, u raba Božija (X) ne boljat. [*Lekarka wychodzi nocą na dwór i zobaczywszy księżyc mówi trzykrotnie*: Miesiącu złoty, ciebie zęby nie bolą, sługi bożego X nie bolą.] (s. 37).

W przywołanych tekstach zapisy magicznej akcji dotyczą odmiennych sytuacji. W pierwszym mowa o czynnościach zamawiającego, poprzedzających wypowiedzenie tekstu. W przypadku drugiego, mowa o czasie i miejscu zaklinania oraz o tym, ile razy tekst należy wypowiedzieć. Struktura zapisów w zbiorze Majkowa bywa także odwrotna, tzn. zapis magicznych czynności następuje po tekście werbalnym, gdyż dopiero po wypowiedzeniu słów następują określone działania. Ilustracją może być tekst, „by mąż żonę kochał": „Kak ljudi smotrjatsja v zerkalo, tak by muž smotrel na ženu da ne nasmotrelsja; a myło skol' borzo smoetsja, stol' by skoro muž poljubil; a rubaška, kakova na tele bela, stol' by muž był svetel. *Pri tom sžec' vorot rubaški*. [Jak ludzie patrzą w lustro, tak niechby mąż patrzył na żonę i nie mógł się napatrzeć; a mydło jak szybko zmywa się, tak szybko niech mąż się nad nią rozpływa; i jak koszula bieleje na ciele, tak niech mąż przy niej promienieje. *Przy tym należy spalić kołnierz koszuli*." (nr 47).

W trzecim typie zapisów obecne są zarówno opisy działań poprzedzające tekst słowny, jak też następujące po nim. Dla przykładu można przywołać tekst nr 278 z działu piątego „Przemysły i zajęcia" (na dobry urodzaj oziminy): „*V den' Voznesenja Christova, deti srubajut moloduju berezu i, prinesi v pole, gde nosejana rož', utverždajut ee v polose, a sami nacinajut katat'sja po molodoj ozimi, krič a: Rož k ovinu, a metla (trava) k lesu. Posle katan'ja tut že deti s"edajut prinesennuju s soboju jaičnicu.* [*W dzień Wniebowstąpienia Pańskiego, dzieci ścinają młodą brzozę i, przyniósłszy w pole, gdzie posiane jest żyto, związują ją w pasie, a same zaczynają taczać się po młodej oziminie, krzycząc*: Żyto do stodoły, a miotła (trawa) do lasu.*Po toczeniu te same dzieci zjadają przyniesioną ze sobą jajecznicę.*"

Zapis ostatni świadczy o tym, że autor zbioru pojmował zaklinanie szeroko: nie tylko jako tekst werbalny, lecz połączenie słowa i zrytualizowanego działania. W zapisie kodu pozawerbalnego mowa o określonym czasie, miejscu, czynnościach, partycypantach działań, wreszcie o samym tekście słownym. Słowa i czynności mają wymiar symboliczny, a ich obecność w tekście zaklinań nie jest przypadkowa. Jak pisze w posłowiu do zbioru A. K. Bajburin, słowo zamówieniowe nie jest zwykłym słowem. To słowo-czynność, słowo napełnione energią, która wcześniej czy później znajdzie swoje ujście.

Teksty zaklinań zamieszczone w zbiorze są cenne z kilku powodów. Po pierwsze, z tego względu, że zawierają w sobie archaiczny obraz świata, łączą w swej treści pogańskie i chrześcijańskie wierzenia i wyobrażenia. Po drugie, mogą być podstawą do szczegółowych analiz motywów[3], które w następnej kolejności dadzą się porówny-

[3] Jak twierdzi N. I. Tołstoj, zapisy motywów odtwarzają ogólne, specyficzne i lokalne cechy strukturalnej organizacji zamówień oraz możliwości opisania ich według formalnych

wać z tekstami „innego porządku" — z tekstami niewerbalnymi, jakimi są obrzędy. Po trzecie, otwierają perspektywę dla badań porównawczych struktury i semantyki zaklinań. Z całą pewnością analiza tych i jeszcze innych słowiańskich (serbskich, bułgarskich, polskich itp.) zapisów pozwoli na zestawienie ich wariantów, oraz zawartych w tekstach motywów[4] i językowych formuł, co w efekcie może doprowadzić do powstania katalogu[5] słowiańskich tekstów magicznych.

Natalia Rusiecka

## NOWA KSIĄŻKA O MITOLOGII BIAŁORUSKIEJ

Nienadawiec A. M., *Za smuhoju mifa*, Wydawnictwo „Biełaruskaja Nawuka", Minsk 1999, 256 s.

Książka Aleksieja Nienadawca *Za smuhoju mifa* (We mgle mitu) jest kolejną częścią opracowywanej przez autora mitologii białoruskiej. Opisano w niej postacie demoniczne. Jego poprzednia praca, zatytułowana *Światło tajamniczaha wohniszcza* (Światło tajemniczego ogniska), była poświęcona czczonym przez Białorusinów drzewom i kamieniom, przepowiadającym przyszłość ptakom i zwierzętom oraz bóstwom pogańskim.

Materiał pochodzący z zapisów własnych (przeprowadzonych w latach 80. w południowej części Białorusi), obejmujący podania, wierzenia, legendy — Nienadawiec systematyzuje i porównuje z zapisami pochodzącymi z końca XIX i początku XX wieku. Często odwołuje się także do wielotomowego zbioru folkloru białoruskiego *Biełaruskaja narodnaja tworczaść* oraz do innych źródeł drukowanych. Z prac folklorystów przełomu wieków wykorzystano prace takich autorów jak A. Bohdanowicz, J. Karski, M. Nikiforowski, J. Romanow, P. Szpilewski oraz P. Szejn. Autor sięgał także do prac folklorystów rosyjskich, m.in. A. Afanasjewa, D. Zielenina, D. Uszakowa.

Postacie demoniczne (nazwy podaję w transliteracji łacińskiej) *wadzianik* (wodnik), *lesawik* (licho leśne), *damawik* (duch domowy) oraz *waukałak* (wilkołak), zostały scharakteryzowane w kolejnych rozdziałach, poprzedzonych wstępem.

Zdaniem Nienadawca mitologia białoruska różni się od mitologii klasycznej: „Po starożytnych Grekach oraz Rzymianach kolejne pokolenia odziedziczyły wiele legend

i semantycznych komponentów. Pozwalają uchwycić związek tekstu słownego z niewerbalną stroną zamówienia (N. I. Tolstoj, *Iz nabludenij nad polesskimi zagovorami*, [v:] Jazyk i narodnaja kul'tura. Očerki po slavjanskoj mifologii i etnolingvistike, Moskva 1955, s. 448).

[4] Indeksy motywów dla niektórych gatunków słowiańskiego folkloru zostały już opracowane, np. dla różnogatunkowych pieśni (Branislav Krstić, *Indeks motiva narodnih pesma balkanskih slovena*, Beograd 1984), ballad (Elżbieta Jaworska, *Katalog polskiej ballady ludowej*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1990), bajek (Julian Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. 1–2, Wrocław–Warszawa–Kraków 1962–1963; L. R. Barag, *Sjužety i matyvy belaruskich narodnych kazak*, Minsk 1978).

[5] Może to być katalog podobny do opracowań rosyjskich A. V. Judina (A. V. Judin, *Onomastikon russkich zagovorov. Imena sobstvennye v russkom magičeskom fol'klore*, Moskva 1997) i V. Kljausa (V. L. Kljaus, *Ukazatel' sjužetov i sjužetnych situacij zagovornych tekstov vostočnych i južnych slavjan*, Moskva 1997).

i mitów, poświęconych bóstwom oraz ubóstwionym bohaterom. Inaczej było w mitologii wschodniosłowiańskiej. Na pierwszym planie znalazły się nie wzniosłe postacie potężnych bogów, lecz liczne istoty demoniczne, które stały się tematem utworów poetyckich." (s. 3). Autor książki *Za smuhoju mifa* podkreśla, iż w folklorze współczesnym nadal żyje pamięć o przedchrześcijańskich postaciach demonicznych, choć ich obraz został zmieniony. O tym jak wyglądają, jak się nazywają, gdzie mieszkają, skąd pochodzą i czym się zajmują opowiadają teksty ludowe, przytoczone na stronach omawianej książki.

Pierwszy rozdział *Waładar wodnaj prastory* (Władca przestrzeni wodnej) rozpoczyna się poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie: skąd *wadzianik*? Obraz tej chtonicznej istoty w wyobrażeniu Białorusinów w czasach wcześniejszych kojarzył się z Wężem, królem krainy umarłych. „Na terenie Białorusi zanotowano ponad 50 bajek (w tym także warianty), które rozwijają podstawowy wątek: dziewczyna idzie się kąpać, w pozostawione na brzegu jej ubranie wpełza wąż i proponuje, by została jego żoną, inaczej nie odda ubrania; dziewczyna się zgadza pod przymusem. Wąż ten nie jest jednak zwyczajnym wężem, tylko zaczarowanym chłopcem, królem świata podwodnego itd." Z czasem pod wpływem chrześcijaństwa ta demoniczna istota straciła swoją moc, przyjęła cechy diabła, który w królestwie Bożym był aniołem, jednak za bunt przeciwko Wszechmogącemu został strącony na ziemię.

Białorusini nazywają demona wodnego *cichonia (Cichon), wirnik (Wiron), wadzianik, wadziany, wadziany dzied (dziedka, dziadula)*. Nazwy *cichonia / wirnik* oraz utworzone od nich imiona własne *Cichon / Wiron* wskazują na zachowanie wodnika, odpowiadające charakterowi wody, w której przebywa. Najczęściej na terenie Białorusi występuje nazwa *wadzianik*.

Z wodnym demonem szczególnie byli związani młynarze, rybacy oraz pszczelarze. Młynarz jest rodzonym bratem diabła — notuje za jednym ze swoich informatorów autor książki. Żeby uzyskać pomoc i życzliwość wodnika, składano mu w ofierze zwierzęta domowe: koguta, kota, wieprza i in., które koniecznie musiały być czarne. Hodowcy pszczół wkładali do wody chleb z miodem. Autorowi książki nie udało się ustalić, skąd pochodzą powiązania pszczelarzy z wodnikiem.

Wodnik ma żonę — rusałkę lub nawet kilka żon oraz dzieci (te ostatnie występują tylko w kilku nielicznych zapisach). Rusałki pomagają wodnikowi pilnować porządku w jego królestwie i pełnią częściowo jego funkcje. Mogą dłużej niż on znajdować się na lądzie, daleko od wody, bo były kiedyś ziemskimi kobietami.

Sam wodnik najczęściej występuje w postaci mężczyzny lub starego dziada, ma długie, zielone włosy, którymi pokryte jest całe jego ciało, na dłoniach i stopach ma błony pławne, może mieć brodę. Jak każdy gospodarz ma swoją gospodarkę: konie, owce itd. W większości przypadków wodnik „jeździ" na sumie, dlatego w niektórych miejscowościach mówią, że nie wolno tej ryby jeść, bo to jest koń wodnika (niekiedy też koń diabła). Okresem największej aktywności wodnika jest wiosna, kiedy powódź zalewa pola i lasy. Mówi się, że w tym czasie wodnik sprawia sobie wesele. Śmierć wodnika sprawia, że woda znika.

Drugi rozdział *Mificzny haspadar lasou* (Mityczny gospodarz lasów) opowiada o demonie leśnym, który u Białorusinów otrzymał nazwy: *lasun, lesawik, puszczawik*, rzadziej można spotkać *lesawy, laszak, laśnik, les, czarty lesawyja, lasnyja czerci*, albo też bardzo rzadko — *lasny dzied*. W zapisach autora najczęściej spotykane są nazwy *lesawik, laszak, leszy*. Najbardziej charakterystyczną cechą licha leśnego jest jego zmienność, umiejętność dostosowania się do panujących warunków. W lesie, tam gdzie czuje się gospodarzem i jest najbardziej bezpieczny, ma wzrost najwyższego drzewa, a w polu jest równy z trawą. Może też przeistaczać się w różne dzikie zwierzęta lub ptaki. Na Polesiu w okolicach Brześcia wie-

rzą, że *leśny dziad* ma swoją *babę leśną*. W wierzeniach ludu białoruskiego gospodarz lasu jest bardzo dbały, a jego żona odwrotnie — niechlujna, brudna i takie same ma dzieci. *Lesawik* „przyjaźni się" z hodowcami pszczół, od których chętnie przyjmuje ofiary, składane w noc świętojańską: czarnego koguta lub kota.

*Lesawik* zmusza człowieka do długiego, uporczywego krążenia w jednym miejscu. Jeżeli człowiek zorientuje się, że to są żarty *lesawika*, może je przerwać zmieniają łacie: z lewej nogi na prawą, a z prawej na lewą.

*Lesawik* mieszka w najgłębszych zakątkach lasu, gdzie nie stąpała noga człowieka, na zimę chowa się do piekła, niektóre źródła podają, że piekło znajduje się w bagnie, w tym miejscu, gdzie są otwory zwane *oknem czartowym*.

W rozdziale trzecim *Wieczny achounik sialanskaj chaciny* (Wieczny stróż chłopskiej chałupy) mowa o demonie domowym, wywodzącym się z duchów przodków, „dziadów" (tych Białorusini czcili najbardziej). Dawniej rolę opiekuna domu i rodu pełnił *Czur* lub *Szczur* — ubóstwiany przodek, założyciel rodu. Wśród nazw ducha domowego autor wymienia takie, jak: *chatnik, haspadar, damawoj, padpiecznik, choplik, kletnik, dwarawy, humnik, chleunik*. Powszechnie znaną i najbardziej popularną jest nazwa *damawik* lub *damawy*. Duch domowy wymaga szacunku ze strony wszystkich domowników, najbardziej nie lubi kłótliwych kobiet. Jak każdej innej istocie Białorusini „przydzielili" mu żonę. Śmierć mogła spotkać *damawika* wyłącznie od pioruna albo w wypadku pożaru domu.

*Damawik* ma wpływ nie tylko na człowieka, lecz także na zwierzęta domowe oraz budynki gospodarcze. Kiedy człowiek zamierzał zbudować nowy dom, musiał najpierw znaleźć dobre miejsce, do którego zgodziłby się przesiedlić duch domowy, było to robione za pomocą różnych rytuałów. Jeśli gospodarz rozpoczynał budowanie domu w „niewłaściwym" miejscu, *damawik* mógł się rozgniewać i nasłać na niego chorobę, a nawet śmierć.

W tekstach *damawik* jest przedstawiany jako malutki człowieczek, cały pokryty sierścią, mający długie pazury na rękach i na nogach, który mieszka za piecem. Z podanych na początku rozdziału różnych nazw demona wynika, że mamy tu do czynienia raczej z różnymi demonami o podobnym przeznaczeniu.

Nazwy omawianych demonów, tworzone przeważnie za pomocą formantu *-ik*, wyraźnie wskazują na miejsce, gdzie owe demony zamieszkują i którym się opiekują. A więc *wadziannik* jest opiekunem wody (rzeki, jeziora itd.), *lesawik* — lasu, *damawik* zaś — domu. Od innych postaci (takich jak *dwarawy, humnik, kletnik, hleunik*), różnią się one nie tylko wyglądem, lecz przede wszystkim miejscem przebywania oraz sferą wpływów. *Damawik* lubi stroić drobne żarty: podsypuje zioła, które sprawiają, że mąż z żoną zaczynają się kłócić, szczypie śpiących, ubiera się w ubranie gospodarza itp. W porównaniu do dwóch poprzednich postaci *damawik* jest raczej dobrym duchem, natomiast *wadzianik* i *lesawik* są raczej istotami złymi. Dlatego w odniesieniu do dwóch pierwszych demonów używane są takie nazwy jak *czart* czy *diabeł*, a w przypadku demona domowego podkreśla się, że on bardzo nie lubi, kiedy mówią na niego *czart*. Wodnik oraz licho leśne spełniają opiekę nad zwierzętami, ptakami, rybami. Duch domowy opiekuje się człowiekiem i jest raczej dobry dla człowieka, do czego nie poczuwa się ani *wadzianik*, ani *lesawik*.

W czwartym rozdziale *Waukalakam abiarnuusia* (Obrócił się w wilkołaka) autor omawia pochodzenie wilka oraz kulty związane z tym zwierzęciem. W jednej z białoruskich legend mowa o tym, że wilka stworzył diabeł jeszcze w niebie, skąd owo stworzenie uciekło wraz z wężami. Mamy więc do czynienia z istotą chtoniczną. Niektóre teksty ludowe mówią o tym, że wilk kuleje na lewą przednią łapę, co też wskazuje na jego przynależność do istot chtonicznych.

Białorusini od lat uważali wilka za symbol nocy, władcę ciemności, obraz śmierci. A. Nienadawiec podkreśla, że w wyobra-

żeniach mitycznych wielu narodów świata wilk był kojarzony z wizerunkiem dowódcy wojskowego (lub nawet boga wojny) i założyciela rodu. W indoeuropejskich tradycjach mitologicznych wilk występował w roli boga wojny, a człowiek, który dokonał jakiejś szczególnie brutalnej zbrodni, zamieniał się w wilka.

W wierzeniach ludu białoruskiego wilk dość często funkcjonuje pozytywnie, szczególnie w folklorze dziecięcym oraz w senniku. Jeśli młodej dziewczynie przyśni się wilk, to niedługo pójdzie za mąż. Na Litwie wierzono, że wilk we śnie zapowiada przyjazd gości, na Łotwie nadejście złodziei. Wśród zapisów zebranych przez autora książki *Za smuhoju mifa* znajdujemy też takie świadectwo: „Zobaczyć we śnie starego wilka równa się prawdziwemu nieszczęściu". Nie wolno było wspominać wilka po zachodzie słońca, bo to jakby przywoływać go. Człowieka i jego gospodarkę mogą uchronić przed złodziejem-wilkiem odpowiednie zaklęcia, np.:

*Na prastole Boża Maci stajała, załaty kluczik u rukach trymała, i zamykała usim woraham ruki, kab skaciny nie ubiwali, woczy, sztob jaje nie baczyli, nohi, kab za jo nie behali.* [Przy stole Matka Boska stała, złoty kluczyk w ręku trzymała i zamykała wszystkim wrogom ręce, żeby bydła nie marnowali, oczy, żeby jego nie widzieli, nogi, żeby za nim nie biegali.]

Omawiając nazwę wilkołaka, A. Nienadawiec podaje białoruskie: *waukałak, waukałaka, waukułak, waukadłak, waukadlina, waukun* i inne; zakłada, że etymologia ludowa nazwy *waukadłak* tłumaczy się połączeniem dwóch słów: *wouk* (wilk) i *dałoni* (dłonie), miało się bowiem poznać wilkołaka po tym, że ma na dłoniach gęstą sierść.

Autor książki podkreśla, że Białorusini dzielą wilkołaków na dwa rodzaje. Do pierwszego odnoszą się wilkołaki-czarodzieje, do drugiego — nieszczęsne ofiary zamienione w wilki: tych pierwszych Białorusini bardzo się boją, a drugich — żałują. Czarodzieje mogą obrócić się w wilkołaka, żeby móc bezkarnie wyrządzać ludziom krzywdy, żeby wzbogacić się, znajdując skarby schowane pod ziemią. Zwykły człowiek może zamienić się w wilkołaka, jeśli dotknie lub przestąpi zaklęty przez czarodzieja przedmiot. Wilkołaki — nieszczęsne ofiary nie napadały na ludzi i ich bydło, wręcz przeciwnie: często uprzedzały o nadejściu prawdziwych wilków. W tekstach folkloru białoruskiego bardzo rozpowszechniony jest motyw zamiany uczestników wesela w wilkołaków. Wilkołak różni się od prawdziwych wilków, a więc człowiek spostrzegawczy zawsze go pozna. Z zapisów autora książki wynika, że wilkołak stawia nogi tak, jak człowiek, rano obmywa mordę rosą, w swoim legowisku nie brudzi i zawsze ma pod głową coś w rodzaju poduszki.

Książkę kończy *Wykaz skrótów*, gdzie zostały podane rejony (gminy), z których pochodzi materiał, zebrany przez autora i wykorzystany w pracy. Nie zostały natomiast wymienione poszczególne miejscowości, nie ujawniono również informatorów.

Na koniec warto sformułować kilka uwag. Z przykrością należy stwierdzić, że książka *Za smuhoju mifa* A. Nienadawca zawiera znaczną ilość błędów stylistycznych, a nawet gramatycznych. Wnioski autora nie zawsze przekonują czytelnika, niekiedy są nawet sprzeczne z podanym materiałem. Struktura pracy robi wrażenie nie do końca przemyślanej. Tak na przykład w rozdziale o wodniku najpierw opowiada się o tym, gdzie mieszka, czym się zajmuje, kogo ma za żonę i dopiero na samym końcu dowiadujemy się, jak wygląda, chociaż już we wcześniejszych partiach tekstu spotykamy wzmianki o jego wyglądzie. To samo jest z duchem domowym. Bardzo dobrze natomiast został ułożony rozdział o lichu leśnym: począwszy od nazw, poprzez odpowiedzi na pytania, kim jest *lesawik* oraz jak wygląda i jak się zachowuje, autor przeszedł bezpośredni do wierzeń związanych z tym demonem.

Czytelnika może natomiast cieszyć bardzo bogaty wybór tekstów, które autor zamieszcza w całości lub w obszernych fragmentach. Stale porównuje zapisy własne

z zapisami wcześniejszymi, co pozwala mu sformułować wniosek, iż wizerunek prezentowanych postaci mitycznych w ciągu ostatnich stu lat prawie się nie zmienił.

Маргарита Жуйкова

## ВЛАДИМИР ГНАТЮК И ЕГО ОЧЕРК УКРАИНСКОЙ МИФОЛОГИИ

Гнатюк Володимир, *Нарис української міфології*, Інститут народознавства НАН України, Львів 2000, 263 с.

Издательством Института народоведения Национальной Академии Наук Украины (Львов) в 2000 году выпущена прекрасная книга украинского этнографа Владимира Гнатюка (1871–1926) *Очерк украинской мифологии*. Издание подготовил к печати, прокомментировал и снабдил списком литературы доктор филологических наук Роман Кирчив; он же написал вступительную статью. К читателю наконец пришла книга, созданная более 80 лет назад.

Работы Владимира Гнатюка, а также изданные им этнографические и фольклорные материалы хорошо известны специалистам в области славянской духовной культуры, но, к сожалению, широким кругам украинской, а тем более зарубежной, общественности имя Гнатюка до сих пор почти ничего не говорит. Основная причина этого заключается в том, что в послевоенные десятилетия имя и работы этого выдающегося ученого в официальных кругах советской гуманитарной науки старались замалчивать, как и имена Владимира Шухевича, Федора Вовка, Филарета Колессы, Зенона Кузели, Бориса Гринченко, Дмитрия Яворницкого, Петра Иванова и многих других собирателей и исследователей украинской народной культуры. Поэтому прежде чем обратиться к материалам самой книги *Очерк украинской мифологии*, следует сказать несколько слов об ее авторе.

Имя Владимира Гнатюка неразрывно связано с Научным обществом имени Тараса Шевченко (*Наукове товариство імені Тараса Шевченка*, сокращенно НЧ), которое возникло во Львове в 1873 году с целью развития *руської словесности*. Но довольно скоро НЧ переросло эту задачу и стало полноценной научной структурой, члены которой проводили исследования в разных областях науки, в том числе и в точных дисциплинах. Уже на переломе столетий многие научные результаты членов НЧ получили европейскую и мировую известность. Особую роль в приоритетах Общества играли исследования в области украинистики. В 1895 году была создана Этнографическая комиссия НЧ, членом которой (вместе с Иваном Франко и Федором Вовком) стал Владимир Гнатюк. Позднее, в 1916 году, он был избран ее председателем. Этнографическая комиссия НЧ регулярно выпускала два научных издания: *Етнографічний Збірник* (вышло 40 томов) и *Матеріяли до української етнології* (22 тома). Кроме того, фольклорные и этнографические материалы печатались в других изданиях НЧ. Сам Владимир Гнатюк подготовил к печати около 60 томов разнообразных материалов по духовной культуре украинцев. Назовем лишь некоторые из них: *Етнографічні матеріяли з Угорської Руси*, *Галицько-руські анекдоти*, *Галицько-руські народні легенди*, *Колядки і щедрівки*, *Гаївки*, *Знадоби до української демонології*, *Похоронні звичаї та обряди*. Читателя этих материалов поражает широта охвата, точность и полнота фиксации духовного наследия украинцев. Это стало возможным благодаря организации этно-

графических и фольклорных исследований, хорошо продуманных В. Гнатюком и воплощенных в реальность его личными усилиями, а также стараниями его коллег и единомышленников. Гнатюк не принадлежал к типу так называемых кабинетных ученых: большое количество материалов он записал лично во время своих научных экспедиций.

Со временем ценность изданий В. Гнатюка лишь возросла, поскольку многое из того, что было собрано в конце XIX–начале XX века, за сто лет исчезло из практики народной жизни и народного сознания.

Будучи прекрасным знатоком духовной культуры украинцев, Владимир Гнатюк задумал написать книгу, из которой читатель мог бы почерпнуть сведения о мифологических представлениях украинского народа. По крайней мере часть книги была написана к 1924 году, но, несмотря на все усилия автора, ее так и не удалось издать. После Второй мировой войны рукопись книги В. Гнатюка *Очерк украинской мифологии* вместе с другими ценными архивными материалами НЧ была вывезена из Львова в Киев. Многие годы она была практически недоступна для ученых-этнографов. Сейчас рукопись хранится в отделе фондов Института искусствоведения, фольклористики и этнологии имени М. Рыльского НАН Украины. Хорошая сохранность рукописного текста сделала возможной её публикацию, а благодаря усилиям доктора Романа Кирчива книга *Очерк украинской мифологии* получила необходимый научный аппарат.

Особое очарование книге В. Гнатюка придают прекрасные иллюстрации, созданные известной львовской художницей Еленой Кульчицкой (1877-1967). Идея проиллюстрировать книгу об украинской мифологии принадлежала, скорее всего, самому автору - сохранились его письма к Кульчицкой, которая жила тогда в Перемышле. Несмотря на некоторую рискованность замысла создать визуальные образы персонажей народной демонологии — ибо, как известно, сведения о внешнем виде многих персонажей сильно варьируются, а иногда и просто отсутствуют, — отход от принципов научной точности имел в данном случае положительные результаты. Очень жаль, что на страницах *Etnolingwistyki* невозможно воссоздать оригинальные, динамичные рисунки Кульчицкой, изображающие Месяц, Солнце, русалок, мавок, злыдней, холеру, блуда, чугайстера, мару, чертей и многих других мифологических персонажей.

Создавая свой *Очерк*, Владимир Гнатюк имел в виду прежде всего популяризацию сведений о народной мифологии украинцев. Его цель состояла в том, чтобы сделать общедоступной информацию о богатой древней духовной культуре украинского народа. В одном из писем 1924 года он писал: „Я уже давно хотел издать *Украинскую мифологию* (популярную для широких кругов), ибо считаю её очень ценным остатком нашей древней культуры. И если вы просмотрите славянскую мифологию — Махаля или Нидерле, [...] то увидите, что значительная часть материала, на котором они написаны, — украинская. В то же время сами украинцы её и не знают, и не ценят (потому что не знают)". Поэтому Гнатюк стремился к максимально полной репрезентации народных верований и представлений, связанных с духовным миром. Книга включает в себя восемь частей: Вселенная, Боги, Духи, Персонификации, Время, Болезни, Чудовища, Люди со сверхъестественной силой. Такой объемный план может быть реализован в многотомной энциклопедии. Однако Гнатюк ограничился книгой в 11–12 печатных листов, отобрав из огромного материала наиболее показательный и интересный. При этом он избегает чисто научного дискурса, отдавая предпочтение свободному изложению, цитированию и отсылкам к соответствующим источникам (их список, поданый в конце

книги, включает около сотни позиций). Поэтому небольшой по объему *Очерк* на самом деле можно легко развернуть в большое собрание сведений о народной мифологии.

Гнатюк не ограничивается изложением верований тех этнических групп украинцев, которые заселяют западные территории, хотя вполне естественно, что значительное место в *Очерке* занимают материалы из этих областей. Вместе с тем находим в книге сведения, которые относятся к Волынской, Харьковской, Подольской, Киевской, Черниговской, Воронежской и другим губерниям бывшей Российской империи, то есть материалы с большей части украинской этнической территории. Некоторые персонажи, помещенные в книге Гнатюка, известны только в определенном регионе, как, например, карпатские (прикарпатские) *чугайстер, градівник, нявки (бісиці), песиголовці, копальняний дух*. Но подавляющее большинство персонажей, которые населяют духовный мир украинцев, несмотря на локальные особенности, оказываются общими для всех. Могут различаться их имена, поведение и внешность, формы взаимодействия с людьми, иногда функции. Например, для лихорадки Гнатюк указывает такие названия: *Пропасниця, Трясасавиця, Тетюха, Тітка, Зима, Зимниця, Лихоманка, Фебра, Поганка, Трясця, Гнітуха*. О происхождении домовых в *Очерках* можно найти разные сведения: домовые возникли из капель, которые натряс первый чёрт; домового можно вырастить из недоразвитого куриного яйца, если носить его девять дней под мышкой; домовым через семь лет становится ребёнок (плод), которого „скинула" мать, особенно если об этом никто не знал; наконец, домового можно даже купить на базаре, причем их продают в бутылках или в решете. Но при этом инвариантными остаются представления о том, что домовой помогает хозяину, смотрит за домом и за скотиной, поит коней, охраняет коров от ведьм, предупреждает кого-либо из членов семьи о будущих бедствиях и т.п.; перебираясь в новый дом, обязательно зовут с собой и домовика, иначе не будет удачи.

Очерки о многих демонологических персонажах представляют собой как бы систематизированные статьи для мифологического словаря, в котором каждое утверждение хорошо проиллюстрировано. Так, описывая представления о мертвецах (ходячих покойниках), Гнатюк указывает на их внешность (покойник может выглядеть таким, каким он был при жизни или же в момент смерти, может показываться зверем или предметом), на причины, по которым мертвецы ходят после смерти (например, над телом не были полностью совершены все погребальные обряды; покойник хочет отомстить кому-либо из живых; умершая мать тоскует о детях--сиротах, умерший муж помогает жене по хозяйству; иногда мертвецы приходят на этот свет, чтобы получить какое-либо привычное удовольствие). Далее описываются случаи, когда мертвецы вредили живым, портили их имущество, пугали, калечили, разными способами бесчинствовали. Гнатюк излагает также некоторые правила поведения, которые живые должны соблюдать относительно покойников: например, по умершим не рекомендуется плакать, так как все выплаканные живыми слезы покойникам приходится собирать в ведро или другую посудину и постоянно носить с собой. По народным представлениям, это раздражает мертвецов, и они стремятся отомстить живым. Далее подается информация о праздниках покойников (они появляются в этом мире на Святой вечер, Пасху, в Страстную пятницу, день Всех святых, Чистый понедельник). В конце статьи помещены народные рецепты для избавления от ходячего покойника.

Можно только сожалеть о том, что интересная, насыщенная информативно книга Владимира Гнатюка появилась

с таким большим опозданием. Однако и через столько лет она не утратила своей научной актуальности и новизны. Надеемся, что читатели *Etnolingwistyki* оценят эту книгу по достоинству.

Michał Łesiów

## DRUGI TOM ŁUCKICH „ZESZYTÓW FOLKLORYSTYCZNYCH"

*Fol'klorystyčni zošyty*, vypusk 2. Zbirnyk Naukovych Prać. Holovnyj redaktor: Viktor Davydiuk, Łuck 1999, 98 s.

Drugi tomik „Zeszytów Folklorystycznych", wydawanych przez Polesko-Wołyńskie Centrum Ludoznawcze (Poliśko-Wołynśkyj Narodoznawczyj Centr) w Łucku (Ukraina) pod redakcją dyrektora tegoż Centrum Wiktora Dawydiuka zawiera kilka artykułów i przyczynków oraz teksty folklorystyczne, które mogą zainteresować etnolingwistów.

*Życie współczesne i historia najnowsza — nowe pole dla badań etnologa* — to tytuł artykułu dyrektora Instytutu Etnologii UJ Leszka Dzięgiela w tłumaczeniu na język ukraiński. W części głównej tego artykułu autor uzasadnia potrzebę badania przejawów życia codziennego w okresie „realnego socjalizmu" w Polsce i u sąsiadów, a wywody swoje kończy postulatem, by analiza etnologiczna PRL i w ogóle Europy Środkowej okresu „realnego socjalizmu" nie stała się prostym opisem ówczesnej kultury, lecz otwierała perspektywy badań porównawczych o znaczeniu międzynarodowym.

W artykule o kolędach ludowych o treści apokryficznej Jerzy Bartmiński dokonał pewnych terminologicznych uściśleń, między innymi odmawiając pastorałkom miana tekstów ludowych, wskazał też na siedem cech „kanonicznych" polskiej kolędy ludowej (m.in. takich jak: maryjność, obrazowość i symbolika, zamiłowanie do cudowności, polonizacja). Z jednej strony, podkreślił, że w tradycji polskiej folklor się chrystianizuje, z drugiej zaś — że treści ewangeliczne ulegają folkloryzacji. Wymienione teksty mogą się niewątpliwie przydać współczesnym badaczom ukraińskim.[1]

Pracownik naukowy Instytutu Sztuki, Folklorystyki i Etnologii NANU (Narodowej Akademii Nauk Ukrainy) Josyp Fedas publikuje artykuł pt. *Jasełka (wertep) z folklorystycznego punktu widzenia*. Omówione zostały głównie źródła tego typu widowisk ludowych — Biblia i pewne przekazy ludowe. Tekst w wielu miejscach jest dyskusyjny, niekiedy mało przekonujący.

Ołeksa Oszurkiewycz, pracownik naukowy Polesko-Wołyńskiego Centrum Ludoznawczego opisuje „Pewne reliktowe formy obyczajów zapustnych na Polesiu". Interesujące są zwłaszcza teksty z terenu Polesia Wołyńskiego, ich ciągi i zmiany w czasie.

Starszy wykładowca Katedry Etnologii Uniwersytetu Wołyńskiego w Łucku Tetiana Łupij zajęła się sprawą ornamentu w postaci linii zygzakowatej i jego funkcji symbolicznej. O dawności owych symboli świadczą również nazwy rozpatrywanych ornamentów, stosowane przede wszystkim w wyszywankach, których wzory i przykłady zostały w artykule unaocznione wieloma rysunkami. Szukanie tych symboli w dalekiej przeszłości wydawać się może przesadne, ale sam pomysł jest interesujący.

[1] Zwraca jednak uwagę osobliwy sposób transliteracji antroponimów polskich w streszczeniach angielskich: Leshek Dzenghel (s. 10) czy Yezhi Bartminski. Takie antroponimy należało zostawić w normalnym zapisie polskim, bo nazwisk polskich na język angielski się nie transliteruje.

Wołodymyr Isakow, pracownik Polesko-Wołyńskiego Centrum Ludoznawczego zajął się zagadnieniem rzeźby okien w miejscowościach dorzecza górnego biegu Prypeci. Wyróżnia pewne typy takich rzeźb na tym terenie i podaje przykłady w postaci rysunków własnoręcznie wykonanych.

Jurij Rybak, asystent Rówieńskiego Instytutu Kultury umieszcza materiał, zawierający opis teoretyczny oraz teksty z nutami „śpiewów wiosennych", zapisane na terenie Niziny Górnoprypeckiej (Werchnioprypjatśka Nyzowyna), które dzieli na „hajiwki", „wesnianki" i „wołoczebne" (rodzaj wiosennych „kolądek"), a wszystko to opiera na ponad 100 tekstach ludowych zapisanych w 45 wsiach. Materiał wyjątkowo ciekawy dla folklorystyki muzycznej.

Warto też zwrócić uwagę na 10 tekstów (w tym kilka z nutami) zapisanych w lutym 1996 roku we wsi Worokomla w rejonie Kamiń-Kaszyrskim obwodu Wołyńskiego przez Łesię Karpiuk, Ihora Hunczyka i Bohdana Zawitija i umieszczone pod tytułem *Koladky ta szczedriwky z Worokomla*. Teksty te są ważnym dopełnieniem tego, co wiemy o tego rodzaju poezji ludowej z terenu północnej części Wołynia.

W tomie umieszczono też kilka czarno-białych zdjęć z ekspedycji „Slavia-2000", skupiającej młodych naukowców i studentów z różnych krajów, w tym również z Polski, z lubelskiego UMCS-u. Reportaż W. Dawydiuka z ekspedycji odbytej w roku 1997 w ramach „Slavii-2000" zawiera interesujące wypowiedzi ludności na ukraińsko-białoruskim pograniczu na temat używanych tam form językowych, pokazujących stosunek miejscowej ludności do spraw kultury i lokalnego języka.

Omówiony tomik „Zeszytów Folklorystycznych", wydawanych w Łucku pokazuje kierunek badań i sposoby zbierania materiałów w łuckim ośrodku ludoznawczym. Otwiera perspektywy teoretycznych uogólnień w zakresie zjawisk kultury duchowej na materiałach dawnych i nowych. Jest też świadectwem kontaktów naukowych również z Polską. Spodziewać się można w następnych tomikach pisma kolejnych interesujących materiałów i propozycji ważnych dla rozwoju folklorystyki i etnolingwistyki na Ukrainie.

Bożena Rejakowa

## FOLKLOR I FOLKLORYSTYKA NA SŁOWACJI U PROGU NOWEGO TYSIĄCLECIA

*Na prahu milénia. Folklór a folkloristika na Slovensku*, red. Zuzana Profantová, wyd. ARM 333 pre Ministerstvo kultúry Slovenskej Republiky, Bratislava 2000, 255 s.

Księga powstała z okazji 60. urodzin Profesora Milana Leščáka — wybitnego słowackiego badacza folkloru, etnologa, historyka narodu, autora i redaktora licznych prac naukowych (indywidualnych i zbiorowych), wydawanych w języku słowackim, niemieckim i węgierskim. W tomie odnajdziemy, m.in. bibliografię jubilata i szczegółowe omówienie Jego działalności naukowej i organizacyjnej.

Zbiór artykułów o różnorodnej tematyce daje interesujący obraz poszczególnych etapów w rozwoju słowackiej kultury ludowej, która jest mało znana, wręcz pomijana w monografiach zagranicznych. Słowaccy etnografowie i folkloryści rzadko publikowali w językach międzynarodowych, a zainteresowanie Europą Wschodnią i Środkową było małe. Obecnie badania międzynarodowe pokazują, co jest typowe dla Europy, a co dla regionów pozaeuropejskich, zapobiegają wyizolowanemu i cząstkowemu przedstawianiu kultur. Te problemy omawia

O. Elschek w rozważaniach: *O asynchrónnosti vývoja tradičného ľudového umenia. (O asynchroniczności rozwoju tradycyjnej sztuki ludowej).*

Artykuł Zuzanny Profantowej: *Folklór a folkloristika na prahu milénia (Foklor i folklorystyka u progu nowego tysiąclecia)* przedstawia poglądy na otaczającą nas rzeczywistość u progu XXI wieku — rozpoczynanego pod znakiem globalizacji, instrumentalizacji, automatyzacji, racjonalizacji, zmian cywilizacyjnych, dokonujących się w środkach masowego przekazu itd. Autorka zwraca uwagę na oddziaływanie wymienionych czynników na kulturę, w tym na tradycyjną kulturę ludową i folklor. Według Z. Profantowej, w takiej sytuacji uzasadnione są rozważania nad wartościami. Folklor nie ma już obecnie takiej wartości jak w XVIII, XIX, XX wieku. Autorka nie zgadza się z poglądami amerykańskich folklorystów (np. Reginy Bendix), jakoby termin ten przybrał konotacje do tego stopnia negatywne, że trzeba go zastąpić innym. Wyjście z sytuacji widzi Z. Profantová raczej w nowym zdefiniowaniu pojęcia. Słowacja po okresie reżymu totalitarnego (od 11 lat żyją Słowacy w kraju demokratycznym), otworzyła się na świat, co zmienia też samo funkcjonowanie folkloru. Folklor jest odbiciem tradycji i służy zamanifestowaniu odrębności — odróżnieniu swego od obcego. Należą do niego „klasyczne gatunki" i ich odmiany (transformacje) oraz nowe formy powstałe w ramach dynamicznie się zmieniającej rzeczywistości. Folklor to zjawisko synkretyczne, generujące nowe, również pozajęzykowe formy. Celowe, zdaniem autorki, wydaje się łączenie folklorystyki z antropocentrycznie ukierunkowanym kulturoznawstwem, z psychologią społeczną, politologią, językoznawstwem, muzykologią, naukami muzycznymi, teatrologią, historią sztuki itd., wskazane jest rozpatrywanie folkloru pod kątem jego przemian, generowania nowych form i gatunków, znaczeń i funkcji, przekazu, jaki niesie dla współczesnego człowieka i społeczeństwa.

Gabriela Kiliánová omawia miejsce tradycji folklorystycznych w rozwoju kultury słowackiej, zwłaszcza wkład Franciszka Šujańskiego i innych uczonych, wniesiony do historii słowackiej folklorystyki, ich rolę w procesie kształtowania się słowackiego społeczeństwa narodowego. W okresie, gdy Słowacja (pod koniec XIX i na początku XX wieku) była terytorium wielojęzycznym, używanie języka słowackiego, niemieckiego lub węgierskiego służyło zamanifestowaniu przynależności narodowej, społecznej. Nacjonalizm pomógł, zdaniem autorki, ukształtować nowożytne społeczeństwa i państwa (narodowe).

W nieco inny sposób używa terminu nacjonalizm Eva Krekovičová w artykule zatytułowanym: *Obraz Židov na Slovensku vo folklóre, jarmočných a púť ových tlačiach a v literatúre. (Obraz Żydów na Słowacji w folklorze wydawnictw jarmarcznych i odpustowych).* Zdaniem tej uczonej obraz „innych" lub „obcych" warunkują lepsze poznanie mentalności grup etnicznych, narodowościowych. W porównaniu z folklorem węgierskim, polskim, ukraińskim itd., w folklorze słowackim są stereotypy tylko słabo obecne. Dotyczy to nawet autostereotypu Słowaka. W XIX i XX wieku najbardziej widoczni stali się Romowie i Żydzi. W folklorze rzadko jest zaświadczony konflikt z Żydami, natomiast antysemityzm szerzył się w powszechnie dostępnych publikacjach nacjonalistycznych (zob. czasopismo „Černokňažník" — wydawany od roku 1867 i „Slovenský obrázkový antisemitský kalendár" z roku 1868). Oficjalna nauka Kościoła miała duży wpływ na ukształtowanie się opozycji „chrześcijanin" — „Żyd", w sposób uproszczony wartościowanej jako: „dobry (chrześcijanin)" — „grzeszny (Żyd)". Autorka widzi tu źródło negatywnych konotacji obecnych jeszcze w literaturze XIX i XX-wiecznej, kiedy to Żydzi byli obciążani winą za ukrzyżowanie Chrystusa. Pozytywne konotacje ma w repertuarze folklorystycznym żydowskie pochodzenie Chrystusa. Natomiast stereotyp „Żyda-ofiary" ma swoje korzenie

w dyskryminacji prawniczej okresu austro-węgierskiego.

Polscy czytelnicy zainteresują się zapewne obrazem matki w pieśni ludowej, przedstawionym w artykule L'ubicy Droppowej *K obrazu matky v slovenskej l'udovej piesni (O obrazie matki w słowackiej pieśni ludowej)*. Najbardziej charakterystyczne jej role to: 1. Matka małego dziecka; 2. Matka wychowawczyni; 3. Matka pilnująca córki; 4. Matka decydująca o ślubie; 5. Matka na ślubie; 6. Matka żołnierza, 7. Matka po śmierci dziecka. Osobno została omówiona matka w pieśniach narratywnych.

Zwyczaje od strony zawartych w nich wartości etycznych, opisała Kornélia Jakubíková w artykule pt.: *Zmeny obyčajov ako indikátory zmien etických hodnôt. (Zmiany w obyczajach jako konsekwencje zmian wartości etycznych)*. Wartości te to 1. Podtrzymywanie więzi rodzinnych i wspólnot lokalnych; 2. Pomoc w ramach wymiany sąsiedzkiej; 3. Stabilizacja rodzinna, nierozerwalność małżeństwa; 4. Szacunek wobec rodziców i zmarłych; 5. Godność rodziny i jednostki; 6. Opieka nad dziećmi — miłość rodzicielska; 7. Szczodrość i gościnność.

Nieco innej tematyki dotyczy artykuł Zory Vanovičowej, pt.: *Príbeh s funkciou exempla v ústnej tradícii (Opowiadanie o funkcji egzemplum w tradycji ustnej)*. „Egzemplum" — traktowane jest jako przypowieść służąca objaśnianiu pewnych pojęć moralnych. Jako gatunek jest kontynuowany aż do czasów współczesnych, dziś przekazywany za pomocą mediów. Jego historia dowodzi, że kultura oprócz regeneracyjnej, przyjmuje także funkcję obronną.

W artykule Jána Michálka: *L'udová prozaická tvorba a jej estetické hodnoty (Ludowa twórczość prozatorska i jej wartości estetyczne)* przypisuje się bajce ludowej wybitne walory estetyczne, moralne, wychowawcze. Zawarty w niej obraz życia, odsłania zarówno pozytywne, jak i negatywne strony. Zdaniem autora, obecne procesy cywilizacyjne nie unicestwiają bajki ani pieśni.

Bajki dotyczy również artykuł Martina Kanovskiego: *Sémantická topografia l'udových rozprávok (Semantyka topografii bajek ludowych)*. Autor przedstawił strukturalno-semiotyczną analizę gatunku, zwrócił też uwagę na społeczne funkcje bajki, której cechy porównano z cechami mitu. Różnice między nimi upatruje się m.in. w tym, że w bajce nie wykorzystuje się tzw. „silnych" opozycji typu: życie / śmierć; ogień / woda itd., lecz opozycje „słabe": bieda / bogactwo; dom / świat; znane / nieznane. Bohater bajkowy jest mediatorem, który próbuje te opozycje przezwyciężać, podobnie jak w micie: biedny stanie się bogatym, najmłodszy i poniżony wyrusza z „domu" w „świat" i osiąga sukces itd.

*L'udové náboženstvo ako religionistická kategória (Ludowa religia jako kategoria religioznawcza)*, to tytuł artykułu Jána Komorovskiego, który głosi pogląd, że ludowa religia, ludowa wiara i ludowa religijność są zjawiskami wynikającymi z wieloaspektowości samej religii oraz z doświadczeń z tym związanych. J. Komorovský szuka argumentów przemawiających za tym, że uzasadnione jest mówienie o ludowym katolicyzmie, ludowym islamie, ludowym buddyzmie itd., „folkloryzacja" to także proces transformacji wiary religijnej, powstanie „religii ludowej".

W słowackiej literaturze etnograficznej rzadko pisano o teatrze ludowym. Daniel Luther w artykule pt.: *K žánrovému a druhovému vymedzeniu l'udového divadla (Teatr ludowy z perspektywy zróżnicowania gatunkowego i rodzajowego)* dokonuje typologii słowackich gier teatralnych, wyodrębnia: Gry obrzędowe, w tym gry magiczno-obrzędowe i gry religijne; gry towarzyskie oraz uliczne korowody i gry.

Z kolei ballada stała się tematem artykułu Soni Burlasowej, pt.: *Balada ako spievaný text. (Ballada jako tekst śpiewany)*. Autorka zajęła się wariantami melodii, pokazując interesujące przykłady regionalnych zróżnicowań. Ballada o żonie zbójnika —

przewyższająca inne pod względem częstotliwości użycia, ma swoje „epicentrum" w regionie zachodniokarpackim, a występuje jeszcze we wschodnich Morawach, południowej Polsce, na Ukrainie i Węgrzech. O kulturowej wspólnocie świadczy podobieństwo tekstu, natomiast regionalne różnice zachodzą w sferze melodii i w sposobach jej interpretacji.

Osoby interesujące się tańcem ludowym znajdują ciekawe spostrzeżenia w trzech artykułach, Bernarda Garaja: *Etnomuzikologický aspekt vo výskume slovenských l'udových tancov (Etnomuzykologiczny aspekt w rozwoju słowackich tańców ludowych)*, Stanislawa Dużeka: *Premeny tanca rol'níkov na Slovensku v 19. a 20. storočí (Przemiany tańca chłopskiego na Słowacji w XIX i XX wieku)* i Ivana Murina: *Vrstvenie tanca na konci 20. storočia (Przenikanie się tańców u progu XX wieku)*.

Viliam Marčok w rozważaniach pt.: *„Rečové žánre" ako najnovší horizont styku literatúry s folklórom („Gatunki mowy" jako najnowsza forma zetknięcia się literatury z folklorem)* zwraca uwagę na utwory literackie, w których widoczne jest wzajemne przenikanie się literatury i folkloru w okresie od romantyzmu po lata 90. XX wieku, zaś związki literatury z folklorem, na przykładzie powieściopisarskiej Jozefa Horáka, przedstawiono w artykule Hany Hlôškowej pt.: *Povestová tvorba Jozefa Haráka v kontexte literárneho folklorizmu. (Powieściopisarska twórczość Józefa Horaka w aspekcie folklorystycznym)*.

Kulturą znacznie od nas oddaloną zajął się Milan Kováč w artykule zatytułowanym: *„Šokra" — príbeh lacandónskej vodnej ženy. („Szokra" — opowiadanie o lakandońskiej nimfie wodnej)*, w którym przedstawił analizę ludowej narracji mitycznej współczesnego plemienia Majów — Lacandońców w meksykańskim państwie Chiapas. Jeden mit (o Szokrze) przekazywany w czterech wersjach jest poddawany reinterpretacji. Rodowici mieszkańcy, komunikując się ze sobą, *de facto* nie rozumieją się nawzajem.

*Kristus versus Odin v skandinavskom folklore a v ikonografii (Chrystus versus Ordin w ikonografii i folklorze skandynawskim)*, to tytuł artykułu Tatiany Podolinskiej, który przybliża wzajemne przenikanie się tradycji chrześcijańskiej i pogańskiej na terytorium Skandynawii. Najlepiej przyswajanym tematem okazał się motyw śmierci Chrystusa.

Historię Folklorystycznego Festiwalu w Wychodnej na Słowacji, uznawanego za najbardziej znaczącą formę prezentacji wtórnych form tradycyjnej kultury ludowej, omówił Miloš Šípka w artykule zatytułowanym: *Od autencity k folklórnemu festivalu (Od autentyzmu do festiwalu folklorystycznego)*.

Bogaty tematycznie tom uzupełniają również prace badaczy czeskich: Bohuslawa Beneša: *Několik poznámek k obrazu lidových právních představ v českém a německém folklóru (Kilka uwag na temat obrazu ludowych wyobrażeń prawniczych w czeskim i niemieckim folklorze)*, Jany Pospíšilowej *Živá jména jako součást místní tradice a identity (Żywe imiona jako część tradycji i tożsamości)* i Aleksandry Navrátilowej *Zvaní za kmotry v obřadní tradici českého lidu (Proszeni w kumy w obrzędowej tradycji ludu czeskiego)*. W całym omawianym tomie widać dążenie badaczy do szukania specyfiki narodowej i rozmaitych form jej prezentacji. Prace stanowią niejako zaproszenie do dyskusji na temat roli folkloru i folklorystyki dawniej i dziś, na Słowacji i poza jej granicami. Przedstawiono różne formy aktualizacji, dokonywanej w obrębie takich gatunków jak mit, bajka, przypowieść itd., w folklorze śpiewanym i tańczonym; poruszono problemy ludowej religii, transformacji „oral history" w literaturze, dzieje festiwali folklorystycznych, ludowych gatunków teatralnych, zarysowano specyfikę niektórych obrzędów itd. Szczególnie interesujące są te rozważania, w których skupiono się na sposobach postrzegania świata w obrębie jednej lub kilku kultur i jego wartościowania. Badanie zbiorowej mentalności stanowi bowiem centralny problem etnolingwistyki.

Maciej Abramowicz

# MAGIA W FOLKLORZE I ŻYCIU SPOŁECZNYM

*The Magical and Aesthetic in the Folklore of Balkan Slavs*, red. D. Ajdačić, Belgrade 1994, 171 s.

Książka jest owocem konferencji naukowej zorganizowanej w Belgradzie 9 i 10 października 1993 przez J. Dokmanović i D. Ajdačicia. Składają się na nią 22 artykuły slawistów z Jugosławii, Rosji, Ukrainy, Bułgarii i Macedonii, co sprawia, że czytelnik dostaje do rąk ciekawy i niewątpliwie reprezentatywny przegląd badań na temat różnych aspektów magii w obrzędowości, literaturze ludowej i współczesnym życiu społecznym południowych Słowian i jej relacji z funkcją estetyczną. Jest to zarazem pierwszy tom z serii *Folkloristic Studies*, której wydawanie zapowiada Towarzystwo Badań Mitologii i Folkloru Słowian z Belgradu.

Kwestia związków między estetyką i magią w folklorze zaprzątała uwagę już niemieckich romantyków (Schelling, bracia Schlegel, Hegel), którzy zastanawiali się nad naturą estetyki twórczości ludowej i jej znaczeniem dla sztuki w ogóle. Pozytywizm natomiast usiłował postrzegać problemy estetyczne w powiązaniu ze strukturą ekonomiczną i sposobem życia ludów, głównie słowiańskich (A. Wiesiołowski). Omawiana publikacja jest tej refleksji współczesną kontynuacją. Na obecnie panujących opiniach dotyczących związków między funkcją magiczną i estetyczną zaważył sąd Aniczkowa i Bogatyriewa o ich zmiennych relacjach polegających na stopniowym zastępowaniu pierwszej przez drugą w procesie odrywania się folkloru od myślenia mitycznego, archaicznych pokładów wierzeń i praktyk magicznych. Omawiany tom jest w dużym stopniu ilustracją tego sposobu myślenia. Stąd też autorzy sięgają po materiały (obrzędy, teksty) archaiczne, usiłując odtworzyć ich symboliczne znaczenia zakorzenione w tradycji.

Najlepszym tego przykładem jest artykuł N. Chausidisa omawiający elementy stroju ludowego znanego z folkloru Bałkanów. Postrzega je w całym kompleksie kultury tradycyjnej, w powiązaniu z etymologią i odnosi do archaicznych stadiów kultury, gdy pojęcie „piękny" było nierozerwalnie związane z pojęciami takimi jak „użyteczny", „niezwykły", „magiczny", czy „święty". Autor stwierdza, że paradygmatem przyozdabiania ludzkiego ciała jest wszechświat, zaś materiały, z których zostały wykonane ozdoby, ich formy jak i same warunki wykonania podporządkowane są funkcji magicznej (np. chronią przed chorobą). Sposób traktowania elementów stroju zmienia się i można wyodrębnić cztery stadia ich percepcji: stadium fetyszyzmu, pierwotny okres symboliczny, stadium deifikacji i demityzacji. Co ciekawe, elementy, które okazały się być najbardziej trwałe we współczesnym folklorze to nie zjawiska najnowsze i najbardziej rozwinięte, ale właśnie najstarsze i najbardziej podstawowe.

Artykuł N. Chausidisa najpełniej bodaj wyraża dominujący w całym tomie sposób widzenia związku między estetyką i magią w folklorze. Zawarte w nim spostrzeżenia odnaleźć można w opisie obrzędu sprowadzania deszczu (*dodole*) w trzech regionach Serbii: Azbukovicy, Takovie i Crnorečju (O. Vasić); zaświadczonych w południowo-zachodniej Macedonii rytuałach obrony przed strachem i chorobą, które autor (N. Celakowski) sytuuje w szerokim kontekście historycznym i kulturowym; mitycznym podłożu najważniejszego bodaj wiosennego obrzędu dnia św. Łazarza bardzo rozpowszechnionego w Bułgarii (V. Kuzmanowa) czy zachowanego w wyjątkowo archaicznej postaci we wsi Magura w południowej Serbii (J. Dokmanović). Analizy obu autorek zmierzają do odtworzenia całego zaplecza tradycji wyrażającego się w mitycznej triadzie życie–śmierć–życie, symboliki przejścia, funkcjach konsolidują-

cych porządek społeczny. Podobnie systemowy charakter mają również przedstawienia zwierząt w folklorze, z których najważniejszy jest układ pionowy zgodnie z najbardziej uniwersalnym systemem klasyfikacji symbolicznej — drzewem życia — oraz poziomy, odzwierciedlające stopień bliskości poszczególnych zwierząt w stosunku do człowieka (L. Radenković). Bardzo wyraźnym przykładem przechodzenia funkcji magicznej w estetyczną jest znany na całych Bałkanach amulet *martenica*, wykonany ze skręconych dwukolorowych przędz wełnianych. Ponieważ miał on magiczną moc chronienia przed np. ukąszeniem węża, jego wyrób i sposób posługiwania się nim podlegał ścisłym regułom. Obecnie bywa on wytwarzany przemysłowo, ma charakter przede wszystkim ozdoby, a utrata funkcji magicznej i rozluźnienie jego związku z konkretnym momentem czasowym widoczne są na poziomie języka: określany jest on obecnie słowami *kitica, kiticzka* (L. Mikow).

Na tym tle odróżnia się artykuł W. Gusiewa, który analizuje dialektykę funkcji magicznej i estetycznej w wiosennych obrzędach południowych Słowian, zwłaszcza w ich najważniejszych momentach: w dniu św. Łazarza i w Niedzielę Palmową. Obserwacje prowadzą Gusiewa do określenia polisemantycznego charakteru obrzędów oraz ścisłego powiązania funkcji religijno-magicznej z estetyczną. Magiczna funkcja symbolizmu roślinnego, a zwłaszcza obrzędowych pieśni, zostaje zintensyfikowana nieuświadomioną formą estetyczną, której wyrazem jest hiperbola, obecna tak w strojach uczestniczek, jak i w tekstach. Religijno-praktyczny cel wiosennych obrzędów był w doskonałej harmonii z czysto estetyczną przyjemnością, radosnym postrzeganiem uroków odradzającej się przyrody i dziewczęcej urody, co sprawia, że stwierdzenie Bogatyriewa o zastępowaniu funkcji magicznej estetyczną jest niewystarczające. Zdaniem Gusiewa obie te funkcje są po prostu tożsame.

Mimo określonego w tytule zakresu geograficznego analiz, niektóre artykuły wprowadzają szersze tło porównawcze. Przykładem tego są obserwacje dotyczące wznoszenia budowli, w których podwalinach zamurowuje się szczątki ofiar zwierząt, czy nawet ludzi w Serbii, Ukrainie i innych krajach słowiańskich (O. Mikitenko). Takie budowle, których samo wznoszenie jest powtórzeniem archetypalnego aktu kosmogonicznego stworzenia stanowi czynnik konsolidujący grupową tożsamość i zostaje przechowane w zbiorowej pamięci dzięki legendom, podaniom itp.

Liczna grupa tekstów dotyczy magii i estetyki w języku i tekstach folkloru. Tu również dominuje rozumienie związków między funkcją magiczną i estetyczną, jak przedstawił Bogatyriew. Na szczególną uwagę zasługuje dobrze udokumentowany tekst D. Ajdačicia. Autor analizuje magiczny aspekt słów i formuł powtórzeniowych, następnie zaś ich przechodzenie, połączone z transformacją i przystosowaniem do nowego kontekstu, do narracyjnych tekstów folkloru. Przechodzenie to wiąże się właśnie z osłabieniem funkcji magicznej, ale zostaje wzbogacone innymi funkcjami, w tym głównie estetyczną. Magiczne funkcje odnaleźć również można w przekleństwach we współczesnym potocznym języku bułgarskim (P. Boszkow), o charakterze, podobnie jak w całej południowej Słowiańszczyźnie, seksualnym. Autor widzi w nich klucz do pewnego typu mentalności, idei swoistego porządku, systemu wartości o tradycyjnym podłożu. Również w formułach haseł, które pojawiły się w życiu politycznym Bułgarii w czasie manifestacji i prasie okresu transformacji odnaleźć można związki z tradycyjną magią. Podobnie jak rzucane klątwy sięgają one korzeniami mitycznej triady życie–śmierć–życie. Podobnie tradycyjny charakter ma wzniesienie sterty bezużytecznych przedmiotów (zużytych opon, śmieci, itp.) przed gmachem Komitetu Centralnego KPB czy mały stos kamieni przed pałacem prezydenta Żelewa, stanowiące aluzję do wiersza Iwana Wazowa, mówiącym o stosie kamieni usypanym jako akt prote-

stu przeciw krwawemu tyranowi (R. Iwanowa).

Poglądy Bogatyriewa znajdują również odzwierciedlenie w artykułach poświęconych wyłącznie tekstom folkloru, a właściwie jej najstarszym ustnym odmianom, jak choćby w wyjątkowo archaicznych, tak w sferze treści jak i muzyki, pieśniach do pszczół (D. Dević), czy balladzie *Matka Mila* opartej na znanym motywie zamordowanej przez syna matki za namową narzeczonej (H. Kmjević). Najlepszym tego przykładem jest artykuł na temat magii etymologicznej, figur etymologicznych i etymologii tekstu folkloru południowosłowiańskiego. To co synchronicznie wydaje się być ornamentem i zabiegiem stylistycznym jest *de facto* przeniesieniem starego wzorca tekstu. Wzorzec ten uwarunkowany był dawniej racjami czysto funkcjonalnymi (B. Sikimić).

W wielu artykułach dotyczących folkloru daje się zauważyć pewne rozmycie pojęć: magia i funkcja magiczna często bywają utożsamiane z elementami fantastycznymi w tekstach, a niekiedy przybierają wręcz metaforyczny charakter, jak choćby w tekście o legendach południowosłowiańskich, w którym mowa jest o „magii tekstu" (A. Georgiewa). Podobny charakter ma analiza estetycznej i magicznej funkcji tradycyjnego bohatera w macedońskich bajkach. Cechą niezbywalną takiego bohatera jest posiadanie przez niego magicznych mocy czy przedmiotów, które nabywa w kluczowym momencie inicjacji, czego najpowszechniejszym przykładem jest zdobycie żywej wody (V. P. Tasewska).

Dwa interesujące teksty poświęcone są związkom między estetyką i magią w tradycyjnych ustnych utworach narracyjnych. Autorzy stosują szeroką definicję magii, włączając do niej to, co zwykle nazywa się elementami fantastycznymi. Pierwszy z nich omawia eposy junackie (najstarsze), młodsze hajduckie i ballady. B. Putiłow zauważa, że w balladach złowrogie siły stanowią rodzaj fatum nieustępującego ludzkim działaniom, podczas gdy w pieśniach junackich (podobnie jak w rosyjskich bylinach) bohater potrafi skutecznie je przezwyciężyć. Drugi artykuł zaś analizuje motywy małżeństwa bohatera (M. Detelić). Okazuje się, że literatura dokonuje podwójnej przebudowy magicznego kodu: w zakresie obrazu mitycznego i samego mitycznego wzorca.

Odrębną grupę stanowią artykuły, dotyczące zjawisk z zakresu współczesnego życia społecznego, w którym dają się zauważyć ślady archaicznej magii, przejawiającej się jednak w specyficznych formach. Trzy teksty z omawianego tomu dotyczą związków magii z praktykami bioenergoterapeutów i zabiegów z zakresu parapsychologii. Działania lecznicze współczesnych uzdrowicieli, jak widać to na przykładzie Goranowa z Bułgarii, choć zawierają elementy indywidualne, nawiązują do tradycyjnych praktyk magicznych (M. Benkowska-Śbikowa), a wszelkie zjawiska parapsychologiczne (leczenie przez przesuwanie dłoni nad chorymi częściami ciała, poszukiwanie zaginionych osób czy przedmiotów za pomocą wahadełka, etc) opierają się na fundamentalnej wierze w istnienie drugiego świata, który wywiera wpływ na ziemskie sprawy (E. Micewa). Najpełniejsze omówienie tych zjawisk ma miejsce na przykładzie dwóch praktyk uzdrowicielskich: tradycyjnych wiejskich zabiegów magicznych, odwołujących się do zmarłego przodka, który urodził się w tym samym miesiącu co chory i proces leczenia przez bioenergoterapeutę wykorzystującego tzw. „podwójną energię". W tym porównaniu, mimo kulturowej zmienności jej przejawów, magia okazuje się uniwersalną ideą, zasadą rozwiązywania ludzkich problemów w procesie interakcji między dwoma światami, między którymi musi zostać przywrócona równowaga, czyli odzyskanie zdrowia przez chorego. Okazuje się, że sformalizowane modele obu procesów są bardzo zbliżone (I. Todorowa-Pirgowa).

W sumie tom jest ciekawy, choć nierówny. Obok prób ujęć teoretycznych, usiłowań w miarę precyzyjnego ustalenia współ-

zależności między magią i estetyką, odnajdujemy w nim analizy materiałowe mające charakter po prostu prezentacji ciekawych archaicznych tekstów czy obrzędów w południowosłowiańskim folklorze. Na pewno jednak jego wartość informacyjna jest znacząca, a poczynione obserwacje mogą stać się znakomitym źródłem porównań dla polskiego folklorysty i teoretyka kultury.

UMCS

WYDAWNICTWO