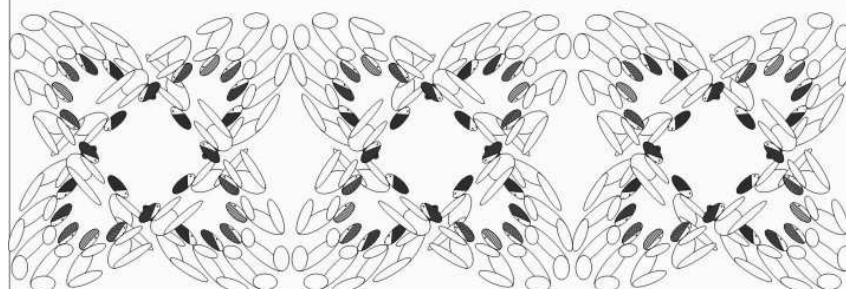


**ZAKŁĘCIE, ZAMÓWIENIE, ZAŻEGNANIE.
MAGICZNA MOC SŁÓW W FOLKLORZE SŁOWIAŃSKIM**



Zaklęcie, zamówienie, zażegnanie. Magiczna moc słów w folklorze słowiańskim

Język jest sposobem działania, a nie narzędziem myśli.

Bronisław Malinowski

*W świecie, w którym ciało ulega dematerializacji,
słowo nadal ma głos.*

Przemysław Czapliński

1. Uwagi wstępne

Jeśli wnioskować z ilości teoretycznych rozważań oraz analitycznych studiów poświęconych kwestiom magii i formuł słownych o charakterze magicznym (sprawczej mocy słów), powstałych od końca wieku XIX do pierwszych dziesięcioleci wieku XXI – zarówno w ramach poszczególnych dyscyplin, jak i krajów – to problematyka ta jawić się może jako wyeksploatowany już materiał badawczy. Artykuły opublikowane w trzecim numerze „Poznańskich Studiów Slawistycznych” dokumentują jednak aktualność podjętego zagadnienia wynikającą m.in. z nieprzerwanej obecności wiary w magię zarówno w życiu codziennym, jak i w szeroko pojmowanych tekstach kultury. W procesie konstruowania i uruchamiania systemu myślenia magicznego ważną rolę odgrywa sprzężenie potrzeby wiary w magię z nieprzewidywalnością ludzkiej egzystencji i nieuchronnością śmierci, z próbą radzenia sobie w sytuacjach, które wydają się zależne tylko od przypadku i nad którymi nie można w sposób zobiektywizowany (w sensie zgodności z rzeczywistością) zapanować. Ludzie, w obliczu własnej bezsilności, usiłują nadać słowu moc sprawczą, a struktura i jednostkowe przejawy takiego działania są prezentowane w składających się na niniejszy tom rozważaniach. Ich autorów, obok tematyki wskazanej w tytule, łączy także źródłowe zorientowanie na materię folkloru słowiańskiego¹, trady-

¹ Vide K. Wrocławski, *Narodowy i ponadnarodowy wymiar folkloru słowiańskiego*, w: *Bałkański folklor jako kod interkulturowy*, t. I, red. J. Rękas, Poznań 2011, s. 15–23.

cyjnego i współczesnego, filologicznie utożsamionego z literaturą ustną i rytualnie/obrzędowo (ze względu na przedmiot badań) ulokowanego na granicach dyscyplin, które Janusz Barański trafnie charakteryzuje jako coraz bardziej wymieszane, czasami współpracujące ze sobą, a niekiedy spierające się o zakresy, podejścia, metody².

W czternastu tekstach składających się na główny, tematyczny dział numeru *Czytelnicy* nie odnajdą koherentnego sposobu badania magicznej mocy słów. Przeciwnie, w każdej z prac tytułowa problematyka wpisana jest w odmienną optykę metodologiczną oraz różny sposób ekscerpcji i/lub wytwarzania źródeł. Te ostatnie jednak, podzielone zgodnie z propozycją Anny Engelking, „na podstawie kryterium stosunku między *sacrum* a *profanum*”³ oraz podporządkowane genologicznej systematyce i polskiej terminologii folklorystycznej, umożliwiają umowne wytyczenie trzech grup problemowych, wokół których zogniskowane są publikowane artykuły. Mowa o zaklęciu/zaklinaniu, zamówieniu/zamawianiu i zażegnaniu/zażegnaniu⁴, obciążonych funkcją magiczną gatunkach folkloru słownego.

Zaklęcie i czynność zaklania, zarówno pozytywne, jak i negatywne, odsyłają do formuł słownych/aktów działania mających na celu kreację rzeczywistości zgodną z intencją nadawcy i dokonującą się poprzez opanowanie⁵, zobowiązanie, obligowanie i związanie⁶ mocy. Nie są one rozumiane zatem jako terminy nadrzędne dla zamówienia i zażegnania, które miałyby wchodzić w skład zaklania, tj. być jednym z ich typów. Przeciwnie, zamówienie i przebieg zamawiania, ściśle związane z czaso-

² J. Barański, *Etnologia i okolice. Eseje antyperyferyjne*, Kraków 2010, s. 9.

³ A. Engelking, *Rozważania o magicznej mocy słowa. Zamawiania, zażegnania i zaklinania*, „Regiony” nr 1 (45), 1987, s. 59.

⁴ Cf. definiowanie i relacje między zaklęciem, zamówieniem i zażegnaniem w polskiej terminologii folklorystycznej np. w: J.S. Bystroń, *Literatura ludowa oraz Przeżytki w magiczną moc słowa*, w: idem, *Tematy, które mi odradzano*, wyb. i oprac. L. Stomma, Warszawa 1980; A. Chudzik, *Mowne zachowanie magiczne w ujęciu pragmatyczno-kognitywnym*, Kraków 2002; S. Czernik, *Trzy zorze dziewicze. Wśród zamawiań i zaklęć*, Łódź 1968; A. Engelking, *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Wrocław 2000; S. Niebrzegowska-Bartmińska, *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*, Lublin 2007; P. Nedo, *Folklorystyka*, Warszawa 1965; *Słownik folkloru polskiego*, red. J. Krzyżanowski, Warszawa 1965.

⁵ A. Engelking, *Rozważania o...*, s. 59.

⁶ Eadem, *Klątwa...*, s. 108–109.

przestrzennym kontekstem, w którym siła nadprzyrodzona (moc *sacrum*) zakłóciła porządek w rzeczywistości *profanum*, definiowane są jako rytuały słowne odczyniające. Natomiast zażegnanie nie jest utożsamiane z zamówieniem, lecz denotuje rytuały ochraniające „W sytuacjach, w których nie dochodzi do [...] spotkania tych dwóch sfer [*sacrum* i *profanum* – J.R.], ale ciągle grozi niebezpieczeństwo ze strony *sacrum*”⁷.

Każdy z wyszczególnionych rytuałów słownych uruchamia i odślania inne mechanizmy oraz obrazuje różne formy: 1) kompensacji stanu niepewności za pomocą wypowiedzianych słów uwolnionych od konieczności występowania w ich rzeczywistym znaczeniu; 2) wspomaganie formułą słowną o charakterze magicznym skuteczności codziennych działań, zarówno społecznych, jak i narzędziowych; 3) tworzenia, funkcjonowania i manifestowania mocy sprawczej słowa, której zaistnienie i siła zależne są od właściwego połączenia z konkretnymi elementami komunikacji niewerbalnej i od wpisania w odpowiedni kontekst czasoprzestrzenny. W wymienionych rodzajach formuł słownych o charakterze magicznym, jak w zwierciadle, odbijają się także niebezpieczeństwa i konsekwencje wąskiej, *stricte* filologicznej definicji folkloru, nieuwzględniającej chociażby obrzędowo-obyczajowego kontekstu, bez którego teksty folkloru sprowadzone zostają do tekstu poetyckiego. Utrwalenie ich na piśmie i tym samym przeniesienie do innego – obcego im świata, przesuwają je poza granice tradycji ustnej i zamyka w oksymoronicznym pojęciu literatury ustnej⁸. Wyrwanie tekstów magicznych, powołanych do życia za pomocą środków poetyckich, z sytuacji, w których są werbalizowane, tj. nieuwzględnienie w analizie rytualnych zachowań i przedmiotów⁹, utrudnia (jeśli nie uniemożliwia) naukową refleksję nad nimi.

Wskazane powyżej kwestie obligują do przedstawienia, chociażby skrótovej, wybiórczej i oczywiście subiektywnej¹⁰, systematyzacji dotych-

⁷ Eadem, *Rozważania o...*, s. 59.

⁸ P. Czaplinski, *Słowo i głos*, w: *Literatura ustna*, wybór tekstów, wstęp, kalendarium i bibliografia P. Czaplinski, Gdańsk 2010, s. 9.

⁹ Vide Љ. Раденковић, *Народна бајања код Лужних Словена*, Београд 1996, s. 67.

¹⁰ „Niemożliwa jest obiektywna analiza życia kulturowego, niezależna od swoistych jednostronnych punktów widzenia. Bez systemu wartości nie ma zasady wyboru materiału i sensownego poznania tego, co jednostkowe w rzeczywistości”. J. Rękas, *Narodziny. Rzecz o serbskiej obrzędowości i literaturze ludowej*, Poznań 2010, s. 9–10. „Poznanie w naukach o kulturze jest w tej mierze związane z «subiektywnymi» założeniami, że troszczy się o te

czasowych rozstrzygnięć badawczych dotyczących magii/formuł słownych o charakterze magicznym oraz specyfiki funkcjonowania społeczeństwa ustnego. Przemysław Czapliński, pisząc o „społeczeństwie, które mówi”¹¹ i powołując się na ustalenia Jacka Goody’ego i Iana Watta, celnie trafia w rozstrzygające dla rytuałów słownych „aksjomaty” stojące u podstaw i konstytuujące naukowe zainteresowanie magiczną mocą słów (nie tylko w folklorze). Wśród nich wymienić należy: przeszłość nieoddzieloną od teraźniejszości; osadzenie ludzi, natury i bogów w jednym, wspólnym uniwersum poprzez nadanie im cech konkretnych; brak w kulturze społeczności ustnych immanentnych sprzeczności, których ona sama nie potrafiłaby rozwiązać oraz lokalność kultury ustnej. Fundamentalne znaczenie ma także fakt, że przekraczając swoją funkcję instrumentalną i stając się czynnym i otwartym medium, którego substancją jest dźwięk¹², słowo dogmatyzuje kategorię ustności, konstytutywną w procesie nadawania mu mocy sprawczej. Nakreślona poniżej wspólna dla publikowanych w niniejszym numerze rozważań płaszczyzna badawcza opiera się na ustaleniach już prawie stu pięćdziesięciu lat dociekań poznawczych układających się w swoistą opowieść o człowieku fizycznie bezsilnym, pokładającym nadzieję i przydającym moc niematerialnemu i nieznanemu.

2. Magiczne meritum

2.1. Intersubiektywne podstawy

Oglądana całościowo refleksja nad magią i magiczną mocą słów przedstawia się jako „odwieczne” poszukiwanie metod i środków wyrazu pozwalających wytłumaczyć i opisać źródła wiary w moc sprawczą słowa, zarówno wypowiedzianego, jak i przemilczanego. U jej podstaw stoi potrzeba trzymania pieczy nad poczuciem bezpieczeństwa i sprawowania

tylko części składowe rzeczywistości, które mają jakoweś – nawet bardzo pośrednie – odniesienie do procesów, którym przypisujemy *znaczenie* kulturowe”. M. Weber, *Obiektywność poznania w naukach społecznych*, w: idem, *Problemy socjologii wiedzy*, przeł. S. Czerniak, red. A. Chmielecki et al., Warszawa 1985, s. 74.

¹¹ P. Czapliński, op. cit., s. 18–23.

¹² Vide G. Godlewski, *Słowo – pismo – sztuka słowa. Perspektywy antropologiczne*, Warszawa 2008, s. 66.

kontroli nad nieprzewidywalnym losem, indywidualnym i społecznym. Magia (włączana z mitem i religią w tę formę świadomości społecznej, na którą składają się idee i wyobrażenia na temat świata nadnaturalnego i rzeczy ostatecznych) czerpie swą moc nie z argumentacji, lecz z autorytetu „twórców”, czyli Boga/bogów, Jego/ich proroków, wysłanników, namiestników¹³.

Uobecnia się w niej zatem strach potrojony: indywidualny (sankcja własna; lęk o siebie), społeczny (kazus; schematy myślenia, które oddziałują zwrotnie na myślenie jednostkowe i generują zbiorowy konsensus oraz zanikanie możliwości alternatywy wobec społecznie wzmocnionych poglądów) i zinstytucjonalizowany (Kościół; strach przed karą wynikającą z prawd objawionych opierających się na wierze). W tłumaczeniu relacji słowo – rzeczywistość, przejawiającej się, między innymi, w dążeniu do niezmienności formuły magicznej, istotne jest wskazanie znaczenia zależności między świadomością indywidualną i zbiorową, w której jednostkowe próby tworzenia jakości różnych od kolektywnych stawiane są na równi z łamaniem prawa obowiązującego daną społeczność. Bardzo ważne są także wyobrażenia zbiorowe¹⁴ umożliwiające wpisanie w proces tłumaczenia metod nadawania słowom magicznej mocy ponadjednostkowych wzorców, schematów myślenia wyróżniających się dużą inercją i odpornością na zmianę.

Magia, oparta na „społecznej wierze w skuteczność jej zabiegów”¹⁵, wyzwala przede wszystkim kontekst antropologiczny, człowieka (nie)dokonującego analizy wolicjonalnej, (nie)myślącego o sobie jako o podmiocie działań¹⁶. Kluczem do jej zrozumienia jest wymiar praktyczny, zaspokojenie potrzeby zmiany stanu zgodnie z pragnieniem nadawcy, i w niczym nie przeszkadza tu nieświadomość różnicy między analogią a związkiem przyczynowym¹⁷. Jeśli bowiem w otaczającym człowieka

¹³ P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2012, s. 363.

¹⁴ L. Lévy-Bruhl, *Czynności umysłowe w społecznościach pierwotnych*, przeł. B. Szwarman-Czarnota, przedm. i red. E. Tarkowska, Warszawa 1992.

¹⁵ A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2010, s. 135.

¹⁶ Cf. A. Szyjewski, „Miara, liczba i waga” – *Andrzeja Wiercińskiego droga do poznania*, w: A. Wierciński, op. cit., s. XIX–XX.

¹⁷ M. Buchowski, *Magia. Jej funkcje i struktura*, Poznań 1986, s. 9. Cf. potrójny błąd czarownika w: E. Leach, *Kultura i komunikowanie*, w: E. Leach, A.J. Greimas, *Rytuał i narracja*, przeł. M. Buchowski et al., Warszawa 1989, s. 30.

świecie słowo odsyła do rzeczy, to logicznie będzie także „zawierać w sobie istotę rzeczy” oraz wiązać się „z tym aspektem rzeczywistości, na który ma wywrzeć wpływ”¹⁸. Ta ścisła relacja obecna jest już w tym, co Edward B. Tylor nazywa jednym „z najszkodliwszych złudzeń, jakie kiedykolwiek trapiły ludzkość”¹⁹, a James G. Frazer fałszywym systemem praw przyrody i zespołem „fałszywych wskazówek postępowania”²⁰. Wpisana w nie, już przez twórcę *Złotej gałęzi*, strona praktyczna, a zatem funkcja sprawcza, prowadzi w prostej linii do ich dogmatyzacji i trwania „w świadomości społecznej przez całe epoki, nie ulegając zmianie nawet w zderzeniu z oczywistymi faktami czy doświadczeniami przeciwnymi”²¹.

2.2 Kontekstowe uprawomocnienie

W proces tłumaczenia fenomenu wiary w osiągnięcie celu/wywołanie oczekiwanego skutku poprzez określone działanie (przy myleniu analogii ze związkiem przyczynowym) włączone jest także, obok wykonawcy i działania magicznego, wyobrażenie²². Uruchamia ono dwa typy kontekstu: kultury (odniesienia) oraz sytuacji, w której dane słowa zostały wypowiedziane. Zasadnicze dla magicznej mocy znaczenie pragmatyczne słów najmocniej ujawnia się w okolicznościach, do jakich się je przypisuje i pod warunkiem wypowiedzenia ich w ściśle sformalizowany, niezmienny i z góry określony sposób. Dopiero w takim kontekście słowo w języku magicznym, a zatem użyte do celów odmiennych niż codzienne, osiąga swą funkcję pragmatyczną, umożliwia uzyskanie bezpośredniego efektu praktycznego, nabiera „swojego” znaczenia i zostaje podporządkowane działaniu. Dlatego Bronisław Malinowski pisze o słowach będących częścią działania, słowach robiących, działających, wytwarzających, osiągają-

¹⁸ B. Malinowski, *Ogrody koralowe i ich magia. Studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda. Język magii i ogrodnictwa*, w: idem, *Dziela*, t. V, przeł. B. Leś, Warszawa 1987, s. 370–371.

¹⁹ E.B. Tylor, *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, t. I, przeł. Z.A. Kowerska, Warszawa 1896, s. 104.

²⁰ J.G. Frazer, *Złota gałąź*, przeł. H. Krzeczkowski, Warszawa 2002, s. 18.

²¹ P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2012, s. 361.

²² M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa 2001.

cych i mających głos wówczas, gdy bada się ich dynamikę, pragmatyzm i siłę skutkową²³.

Nierozzerwalnie związany z jednością rzeczy i słowa kontekst sytuacyjny aktywuje zatem także wymóg określonego sposobu artykulacji i/lub formy przemilczenia. Przedmiot pozbawiony jest swego jednostkowego charakteru, jeśli nie łączy się z nazwą²⁴, a każda pozornie niema próba wywołania stanu w rzeczywistości zgodnego z wolą nadawcy (bez udziału znanych środków technicznych), przemawia niezwerbalizowaną świadomością pragnienia. Magicznej mocy słów nie ma bez jej kontekstowego uprawomocnienia, tak jak „nie istnieje prawdziwy obrzęd niemy”²⁵.

Rudymentarne znaczenie ma także lokowanie wypowiedzi magicznych w kontekście ich rodzimych wierzeń, gdyż magia funkcjonuje w granicach własnego świata, będącego dla danego społeczeństwa rzeczywistością realną. Dlatego też analiza magicznej mocy słów we wszystkich gatunkach literatury ustnej musi uwzględniać rozważanie zagadnienia języka magicznego w ramach społeczeństwa typu magicznego o synkretycznym modelu świadomości, dla którego działania „techniczno-użytkowe i symboliczne tworzą (...) niepodzielną «jednię»”²⁶. Synkretyzm ten, jak stwierdzają Michał Buchowski i Wojciech Burszta, obecny jest również w sferze mowy magicznej, która „zarówno symbolizuje to, do czego się odnosi, jak jednocześnie pozostaje do symbolizowanego stanu rzeczy w stosunku przedmiotowo-metonimicznym – wpływa nań przyczynowo lub jest jego częścią (w sensie fizycznym)”²⁷. Akceptując takie ujęcie, możemy przyjąć, że osoba werbalizująca formułę magiczną nie tylko uświadamia sobie dany obiekt czy zjawisko, ale usiłuje nań także oddziaływać.

3. Magiczna moc słów w folklorze słowiańskim

Prezentowane w trzecim numerze „Poznańskich Studiów Slawistycznych” teksty nie pretendują do miana syntezy aktualnych naukowych zain-

²³ A. Engelking, *Klątwa...*, s. 52.

²⁴ Cf. J.S. Bystróż, *Przeżytki...*, s. 205–206.

²⁵ M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa 2001.

²⁶ M. Buchowski, W. Burszta, *Status języka w świadomości magicznej*, „Etnografia Polska” nr XXX, z. 1, 1986, s. 32–33.

²⁷ *Ibidem*, s. 36.

teresowań magiczną mocą słów w folklorystyce słowiańskiej²⁸. W ograniczonym, ale wyczuwalnym stopniu, wypełniają one jednak lukę w badaniach tytułowego fenomenu. W sferze zainteresowań autorów publikowanych tu prac pozostaje **wewnętrzny system nadawania słowu mocy sprawczej deszyfrowany w ramach konkretnych narodowych/regionalnych/lokalnych egzemplifikacji**. Proces jego aktywowania oraz kształt są różne w zależności od genologicznych wyznaczników sprzężonych ze wspomnianymi już kontekstami, z „całą sytuacją folklorotwórczą, z całym bogactwem tworzących ją elementów semiotycznych, uwikłaniami kulturowo-egzystencjalnymi itd.”²⁹. Nie rozpatrując szczegółowo teorii intelektualistycznych i ewolucyjnych Edwarda B. Tylora i Jamesa G. Frazera, funkcjonalizmu Bronisława Malinowskiego, umysłowości mistycznej i logicznej Luciena Lévy-Bruhla czy myślenia magicznego Michała Buchowskiego, autorzy tekstów wykorzystują ich tezy w swych analizach i proponują własne odpowiedzi, które – taką mamy nadzieję – zainspirują do polemiki.

3.1. Magiczne nazwanie, przywołanie i zobowiązanie mocy – zaklęcie/zaklinanie

Zaklinania pozytywne – a zatem takie, które mają na celu wywołanie pozytywnych skutków, opierając się na mechanizmie: „Wypowiedzenie słowa jest przywołaniem rzeczy”³⁰ – analizuje Violetta Wróblewska w pracy *Magia słowa i magia milczenia w polskiej bajce ludowej*. Skupiając się na materiale bajkowym, wpisuje magiczną moc słów i magiczną moc milczenia w relacje: bezsila – moc sprawcza, słowo właściwie użyte – słowo

²⁸ Odwołując się do badań folklorystycznych skupionych na słowiańskiej poezji magicznej Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska konstatuje, że „przyniosły już rezultaty niezwykle: otworzyły perspektywę rekonstrukcji najbardziej archaicznego obrazu świata, kosmologicznych i kosmogonicznych wyobrażeń i ludowej mitologii, wyobrażeń o człowieku jako mikrokosmosie, miejscu człowieka w świecie i jego relacjach z innymi elementami kosmosu”. S. Niebrzegowska-Bartmińska, op. cit., s. 153.

²⁹ D. Simonides, *Antropologia kulturowa w badaniach Piotra Kowalskiego*, w: *Kultura: pamięć i zapomnienie. Księga poświęcona pamięci Profesora Piotra Kowalskiego*, red. B. Jastrzębski, K. Konarska, A. Lewicki, Wrocław 2012, s. 16.

³⁰ A. Engelking, *Rozważania o...*, s. 55.

nadużyte. Umożliwia to autorce badanie procesu wspomaganego za pomocą zaklęcia działań ludzkiego bohatera oraz, w obliczu jego fizycznej (technicznej) bezsilności, wymierzanie (względnej) sprawiedliwości. Słowo wypowiedziane badaczka lokuje na płaszczyźnie dynamicznej, podczas gdy przemilczane, chociaż związane z podróżą, łączy z liminalnością, a zatem pasywnością i bezruchem. W ten sposób ukazuje mechanizm uruchamiania potencjału kreatywnego słowa, wyzwalanego w figurze drogi, w przejściu, w liminalnej fazie obrzędu, podczas której cisza eksploduje a milczenie wyłącza ze świata i nadaje przemilczanemu słowu moc magiczną.

Materiał źródłowy, zgodnie z definicją przyjętą we wstępnych uwagach niniejszego wprowadzenia określany jako zaklinania negatywne, jest podstawą analiz w czterech oddanych do rąk Czytelników pracach. Meritum rozważań nad magiczną mocą słów stanowi we wspomnianych artykułach wywoływanie za pomocą artykulacji lub przemilczenia określonych słów/sekwencji słów „stwarzania negatywnego” – zgodnego z intencją, kierującego się poczuciem krzywdy, nadawcy, ale niezgodnego z oczekiwaniami „odbiorcy”, będącego jednocześnie sprawcą niesprawiedliwości.

Pierwszy z nich, *О личном имени митолошких бића у неким словенским клетвама и фразеологији* Ljubinka Radenkovića, jest wynikiem badań najszerzego słowiańskiego materiału. Opierając się na źródłach zastanych, folklorysta podejmuje ważką kwestię motywacji nadawania nazw własnych istotom mitologicznym. Wyodrębniając podstawę źródłową z tekstów klątw i z frazeologii, wpisuje ją w mitologiczno-religijny kontekst, dający płaszczyznę do naukowych rozważań skupionych wokół nazw istot, do których za pomocą formuły słownej wyganiano wyklętego człowieka. Jednocześnie podkreśla, że lapidarność analizowanych przez niego tekstów oraz nieobecność obrzędowego kontekstu rodzą możliwość różnego tłumaczenia tytułowych imion i nazw.

Posługując się koncepcją trójkąta uruchamiania mechanizmu działania klątwy wpisanej w rytualny kontekst: nadawca klątwy (*испраќач на клетвата*) – siła nadprzyrodzona (*виша сила*) – odbiorca klątwy (*при-мател на клетвата*)³¹, Vesna Petreska w tekście *Клетвата во маке-*

³¹ Terminologia zastosowana przez Vesnę Petreską została przejęta z badań Jeleny Cvetanovskiej. W polskim dyskursie folklorystycznym używane są m.in. następujące terminy: *испраќач на клетвата* – „wykonawca rytuału – ten, który wypowiada formułę słowną”; *виша сила* – (siła nadprzyrodzona) „sprawca – (...) ten, kto napędza słowa klątwy mocą

донската традиционална култура argumentuje pragmatyczną moc klęcia jej obrzędowym charakterem. Opierając się na materiale źródłowym zebranym w czasie własnych badań terenowych, bezsilność w procesie fizycznego wymierzenia kary analizuje jako stan generujący siłę sprawczą słowa. Poddając krytycznemu oglądowi klątwę rodzicielską, rodziców chrzestnych i świadków ślubnych (*кумова клетва*), unaocznia podwojenie funkcji performatywnej tekstu rytuału przeklinania, której pierwszym poziomem jest magiczna (własna) moc słów, a drugim siłą, jaką otrzymują w czasie czynności obrzędowych. Klątwa staje się narzędziem wymierzania kary przynoszącym efekty w rzeczywistości ziemskiej, a jej potęga oparta jest na głębokim przekonaniu o własnej sprawiedliwości.

Opisany system, choć analizowany na odmiennym materiale źródłowym, stanowi przedmiot zainteresowania także w pracy Mirjany I. Detelić i Lidiji D. Deliћ pt. *Modelativni potencijal kletve u usmenoj epici*. Poddaną krytycznemu oglądowi bazę tekstową klątw badaczki ekscerpują z pieśni epickich zawartych w *Rękopisie z Erlangen*, zbiorach Esada Hadżiomerspahicia, Kosty Hörmanna, Vuka Stefanovicia Karadžicia, Simy Milutinovicia Sarajliji oraz *Chorwackich pieśniach ludowych* wydanych przez Macierz Chorwacką, łącząc w swych rozważaniach zainteresowanie artystycznym ukształtowaniem tekstu z jego szerokim kontekstem kulturowym, społecznym, historycznym i religijnym. Efekty oraz zasięg rytuału klęcia, jak i obowiązek werbalizacji oraz przydawaną mu moc konstatają jako wynik „mitycznego obowiązku bohatera”. Chcąc osiągnąć status junaka musi on, jak piszą autorki: „imati funkciju zastupnika sociuma u sukobu sa prirodom, odnosno ljudskog sveta u sukobu sa demonskim. A da bi ispunio uslove koji se za takvu ulogu traže, i sam mora biti makar jednim delom na «onoj strani»”³².

Wpisanie klątwy w kontekst obrzędowy oraz bezpośredni kontakt z siłą nadprzyrodzoną, od której werbalizator formuły, tj. osoba pokrzywdzona, oczekuje interwencji zgodnej z jego zamysłem, są także kluczem do analizy obrzędu *gramada*. Problem ten podjęła Maria Kitanova w artykule *Един стар български обред и магическата сила на думите*. Prezentuje

sprawczą, kto pilnuje porządku ludzkich działań”; *примател на клетвата* – „obiekt rytuału – ten, kogo dotyczą skutki perlokucyjne klątwy”. A. Chudzik, *Mowne zachowanie magiczne w ujęciu pragmatyczno-kognitywnym*, Kraków 2002, s. 34. Vide A. Engelking, *Klątwa...*

³² M. Detelić, L. Deliћ, niniejszy tom.

w nim proces wyłączenia grzesznika ze społeczeństwa za pomocą werbalizacji słów klątwy i czynności rzucania kamienia. Badaczka łączy słowa i czynność/przedmiot obrzędowy z myśleniem analogicznym czerpiącym z obserwacji zjawisk w przyrodzie. Opisane przez nią symboliczne oddziaływanie na odbiorcę klątwy słowem i czynnością/przedmiotem, a zatem wyklęcie go z tego świata i wprowadzenie do innego, pozaspołecznego, pozaziemskiego, możliwe jest dzięki formule słownej klątwy połączonej z przedmiotem „codziennego użytku” specjalnie zaadaptowanym na okazję tego obrzędu. W ten sposób zarówno słowo, jak i przedmiot obrzędowy stają się katalizatorami działania magicznego.

3.2. Moc lekiem na działanie mocy – zamówienie

Najliczniejszą grupę tekstów stanowią analizy skupione na problematyce zamówień. Znajdują się one w centrum rozważań Marka Dragicia, który w pracy *Vuk u folkloru Hrvata* koncentruje się na opisie kontaktu świata ludzkiego z rzeczywistością chthoniczną i na potęgowaniu tego połączenia poprzez ciało/części ciała, skórę lub samo nazwanie wilka – zwierzęcia wyjątkowo demonicznego³³, ściśle powiązanego z nieczystą siłą³⁴ i posiadającego cechy istot „granicznych”³⁵ (między dwoma światami). Źródłem analiz są dla badacza rezultaty badań terenowych studentów Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu w Splicie i Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu w Mostarze, poświęconych wilczym obchodom (*vučarski/vukarski ophodi*) i wypowiedzianym w ich trakcie zamówieniom (*basmе, vučarske/vukarske pjesme*). Autor podkreśla przede wszystkim funkcję stwarzającą rytuału słownego, uruchamianą w obrzędowym teatrze, z jego rolami, scenariuszem, grą aktorską, charakteryzacją i rekwizytami. Praca ta rodzi zatem pytania o teatralizację rytuału, o relacje między rytuałem a teatrem, podejmowane przez współczesnych folklorystów na podstawie ustaleń badawczych m.in. Victora Turnera, René Girarda, Davida George’a, Richarda Schechnera, Marty Steiner, Percy’ego Talbota.

³³ Ш. Кулишић, П.Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, Београд 1970, hasło: *вук*, s. 82.

³⁴ А. Гура, *Симболика животиња у словенској народној традицији*, прев. Љ. Јокумовић, С. Ранковић, В. Лазаревић, Београд 2005, s. 94.

³⁵ Љ. Раденковић, *op. cit.*, s. 81.

Rytuał, który „rodzi się z potrzeby tworzenia sfer liminalnych, zamieszkiwania obszarów granicznych i przechodnich”³⁶ – rozumiany jako sekwencja „działań, skomplikowanych gestów, słów i przedmiotów wyznaczonych do oddziaływania na istoty czy siły nadprzyrodzone, w imieniu uczestników, dla ich celów i interesów”³⁷ – obejmuje w swych granicach semantycznych zarówno teksty magiczne ukształtowane za pomocą środków poetyckich (zamówienia), jak i pieśni obrzędowe, stojące na granicy obrzędu i literatury. Zagadnienie relacji między praktyczną funkcją zamówień i performatywnym celem pieśni obrzędowych podnosi w artykule *Svadbeni kod u basmama* Ana Vukmanović. Badaczka, opierając się na genologicznych determinantach wyszczególnionych gatunków twórczości ustnej i wyznacznikach komunikacji, w którą gatunki te są wpisane (temporalny kod oraz role podmiotów obrzędowych i uczestników obrzędu), analizuje ich wzajemne relacje. Teksty będące podstawą jej analizy rozpatruje jako egzemplifikację założeń gatunkowych, sam zaś gatunek jako „swoiste uogólnienie właściwości artystycznych” analizowanego zbioru tekstów³⁸. Zauważone różnice w znaczeniu wspólnych motywów, przedmiotów i czynności obrzędowych, jak i samych uczestników obrzędu, argumentuje różnymi, choć pozornie zbieżnymi, funkcjami obu gatunków folkloru oraz kontekstem, w którym są werbalizowane. Każdy z wymienionych wspólnych elementów w pieśniach obrzędowych sprowadzonych do funkcji poetyckiej może służyć jedynie symbolizowaniu i naśladowaniu, podczas gdy w zamówieniach symbolizuje i oddziałuje magicznie, tj. wywołuje skutek w rzeczywistości.

Kolejną pracą, w której zawarta została bezpośrednia analiza formuł słownych będących integralną częścią aktu leczenia, są rozważania Magdaleny Wójtowicz *Magiczne funkcje słowa w przekazach ustnych z Lubelszczyzny – aspekt pozytywny*. Materiał źródłowy pochodzi z badań terenowych prowadzonych przez autorkę w lubelskich wsiach w latach 2007–2011. Autorka podkreśla kontynuację tradycyjnych praktyk leczniczych, które obok nowoczesnej medycyny wciąż (choć w znacząco ograni-

³⁶ M. Steiner, *Geneza teatru w świetle antropologii kulturowej*, Wrocław 2003, s. 280.

³⁷ *Słownik wiedzy o teatrze*, red. D. Kosiński, A. Wypych-Gawrońska, A. Stafiej, A. Marszałek, M. Sugiera, J. Leśnierowska, Warszawa–Bielsko-Biała 2008, s. 15.

³⁸ J. Ługowska, *Tekst a gatunek*, w: *Genologia literatury ludowej. Studia folklorystyczne*, red. A. Mianeki, V. Wróblewska, Toruń 2002, s. 11.

czonym stopniu) funkcjonują, a ich moc uzdrowicielska niezmiennie oparta jest na magicznej mocy słowa. Wykaz kryteriów nadawania językowi funkcji sprawczej znajduje swe potwierdzenie w tekstach formuł obrazujących proces aktu komunikacji między werbalizatorką/werbalizatorem formuły i nieznanym aktywatorem choroby lub nieszczęścia, którym najczęściej jest siła nieczysta lub demoniczna³⁹.

Koncepcja modlitwy jako działania religijnego i zamówienia jako działania magicznego⁴⁰ wpisana jest w pracę „*Instruments of the Old Faith*”: *Magical Words in Three Medieval South Slavic Healing Rites for Snakebite* Andrewa Jamesa Kiera. Wprawdzie semantyczną osią tego tekstu jest słowo, które swą mocą ma doprowadzić do wyleczenia, to jednak autor nie analizuje wspomnianych rytuałów słownych w genologicznej perspektywie zamówienia. Skupiając się na fonologicznym podobieństwie wypowiedzianych słów i ich pozajęzykowym kontekście, formułuje pogląd o magicznym wspomaganiu kanonicznej modlitwy (która może, ale nie musi być wysłuchana, w zależności od boskiego zamysłu) za pomocą artykulacji dźwięków nieodsylających, w rzeczywistości ludzkiej, do żadnego elementu świata (stopień wyżej niż uwolnienie słów od występowania w rzeczywistym kontekście). Jednocześnie, co podkreśla badacz, konstrukcja tekstu niekanonicznego oparta jest na schemacie modlitewnym, służąc, zgodnie ze sposobem percepcji i rozumienia światopoglądu magicznego, identycznemu wspomaganiu. Niepewność boskiej interwencji jest zatem niwelowana przez niepodawaną w wątpliwość pragmatyczną funkcję sekwencji słów, które zadziałają na pewno, jeśli wymówione zostaną precyzyjnie, zgodnie z przyjętymi w danej grupie społecznej zasadami i w odpowiednim kontekście.

Klamrą i poznawczym résumé dla rozważanej w niniejszym tomie problematyki zamówień jest artykuł Anny Engelking *Wokół pierwszej polskiej systematyki zamówień. O zapomnianej propozycji Józefa Obrębskiego*. Oś tej pracy stanowi zawarta w *Indeksie do „Lecznictwa ludu polskiego”* Henryka Biegeleisena systematyka ludowych sposobów leczenia i systematyka zamówień, włączonych (obok ofiary) do „praktyk, które nie

³⁹ Љ. Раденковић, op. cit., s. 67.

⁴⁰ Terminologiczne nawiązanie do opisywanej przez Stanleya Jeyaraja Tambiaha fundamentalnej różnicy (u teologów protestanckich w XVI i na początku XVII wieku) między modlitwą i zaklęciem. S.J. Tambiah, *Magia, nauka a zakres racjonalności*, przeł. B. Hlebowicz, Kraków 2007, s. 32.

są dokonywane ani bezpośrednio na pacjencie, ani nad przedmiotami pozostającymi z nim w związku⁴¹. W studium podniesiona została zarówno kwestia braku systematyzacji materiału przed jego analizą i w jej trakcie, jak i pomijanie podczas eksploracji naukowych źródeł zastanych oraz opublikowanych już ustaleń badawczych. Co więcej, autorka krytycznie referując podział na „typy wątków” oraz „ewentualne nawiązania do systematyki Obrębskiego w pracach publikowanych niedługo po jego *Indeksie*”⁴², dokonuje eksplikacji i swoistego uporządkowania właściwości tytułowego rytuału słownego⁴³.

Artykułem, którego materia łą źródłową są teksty sytuujące się zarówno w granicach zamówień, jak i zażegnań, a częściowo także zaklinań, jest tekst Uljany Movnej *Пасічницькі замовляння у світоглядній традиції українців: магична влада слова*. Posługując się pojęciem zamówienie (*замовляння*), Autorka, uwzględniając niezbędną deskrypcję, dokonuje krytycznego omówienia magicznej mocy następujących rytuałów słownych: zamówienia-zaklęcia (*замовляння-закляття*), zamówienia-modlitwy (*замовляння-молитви*), zamówienia-prośby (*замовляння-просьби*), zamówienia-żądania (*замовляння-прохання*). Wszystkie łączy świadomość niebezpieczeństwa grożącego pasiece, pszczołom, pszczelarzom i efektom ich wspólnej pracy. Dzielać wspomniane formuły słowne, badaczka wyszczególnia te, które są wpisane w codzienną praktykę pszczelarzy (wspomaganie) oraz w święta cyklu kalendarzowego (wspomaganie i tworzenie/stwarzanie). Nakreśla ona drogę wyjścia poza teoretyczne i opisowe ujęcie przedmiotowego zagadnienia i prezentuje analityczny ogląd relacji między działaniami religijnymi, rozumianymi jako akty wstawiennictwa, a aktami magicznymi, które mają za zadanie zobowiązać moce, a zatem narzucić swą wolę rzeczywistości boskiej.

3.3. Ochrona przed mocą – zażeganie

Mechanizm uruchamiający magiczną moc słów w formułach ochronnych opiera się zarówno na uobecnienu desygnatu w nazwie, jak i na wpisaniu tekstu zażegania w kontekst rytualny/obrzędowy. Nie definiując

⁴¹ A. Engelking, niniejszy tom.

⁴² Ibidem.

⁴³ Szerzej o cechach ludowego rytuału słownego, vide: eadem, *Kłątwa...*, s. 68.

obscenicznych słów wypowiedzianych przez kobiety w czasie rytuału *reveny* jako zażegnań (serb. *заштитне рече*, chorw. *zaštitne riječi*), Lada Stevanović analizuje proces aktywowania ich magicznej, tj. stwarzającej/ochronnej mocy poprzez włączenie w praktyki obrzędowe rozumiane jako „zastosowanie wierzeń do osiągnięcia pewnych konkretnych celów”⁴⁴. W artykule *Magična moć opscenih reči u ženskoj reveni* wychodzi od twierdzenia, że kobiety w czasie rzezonego święta odgrywały rolę głównych nosicielek życia i płodności, i wiąże artykułowanie nieprzyzwoitych słów z nawiązywaniem przez nie kontaktu z rzeczywistością pozaziemską. Włączając do analizy teorię kultury śmiechu Michaiła Bachtina oraz koncepcję magicznego śmiechu Veselina Čajkanovicia, argumentuje obrzędową łączność ze światem chtonicznym poprzez metaforyczne połączenie ze śmiercią jako warunkiem życia.

Kontakt obu światów, aktywujący performatywną funkcję języka, podejmuje także Irina Kolarska w artykule *Магията на словото и мълчанието в обряда – формули и функции*. Opierając się na potraktowanym dwubiegunowo myśleniu magicznym oraz semantycznym i logicznym, badaczka obrazuje proces tworzenia, funkcjonowania i manifestowania ochronnej mocy sprawczej słowa obrzędowego. Kluczowy dla jej rozważań jest podział na monologiczne formy słowa obrzędowego (krótkie i długie), milczenie obrzędowe oraz dialogowe formy słowa obrzędowego. Magiczne obciążenie funkcji słów, wynikające z traktowania ich jako niezbywalnego i konstytutywnego dla siły skutkowej elementu obrzędu, wyłącza je z rzeczywistego znaczenia i wpisuje w dwutorowy proces komunikacji. Podczas gdy pierwszym z nich jest porozumiewanie się uczestników obrzędu między sobą, to drugim nawiązanie łączności ludzi ze światem chtonicznym. Ostatni typ komunikacji możliwy jest wyłącznie dzięki nadaniu słowu mocy sprawczej poprzez związanie go z pozostałymi elementami obrzędu.

Analizując proces nadawania słowu mocy sprawczej, Beata Stefaniak-Maślanka w tekście *Czary nad kołyską. Magia słowa w kołysance ludowej i lirycznym wierszu kołysankowym* przedstawia funkcję, jaką pełnią w analizowanych przez nią źródłach zwroty do natury oraz instancji wyższej. Magiczne właściwości tekstu kołysanki argumentuje, obok rzeczywistego

⁴⁴ J. Wasilewski, *Tabu*, Warszawa 2010, s. 65.

uspokajającego oddziaływania poprzez melodię i głos, włączaniem w treść utworu nazw istot nadprzyrodzonych, modlitw i innych formuł słownych, którym przydawano znaczenie stwarzające i/lub ochraniające. Autorka zarysowuje także mechanizm wznagania poczucia bezpieczeństwa i zaspokajania potrzeb emocjonalnych samego nadawcy. Odmienną sytuację obserwuje w wierszach kołysankowych, w których myślenie magiczne konstruuje świat na potrzeby adresata.

4. Poza tematem

Cztery artykuły umieszczone w dziale „Poza tematem” nie odbiegają znacznie od tytułowej problematyki. Wręcz przeciwnie, ich obecność podsumowuje drugą część głównego przedmiotu zainteresowań autorów prac opublikowanych w niniejszym tomie – odwołującą się do materii źródłowej folkloru słowiańskiego – w obliczu (nie)koniecznych (re)definicji tej dyscypliny. Pokazują one bowiem dwa różne sposoby pozyskiwania źródeł, z czego nieuchronnie wynika odmienne traktowanie tekstów/bazy materiałowej w procesie badawczym. Folklorysta wykorzystujący wyniki własnych badań terenowych uwzględnia ich naturalny kontekst społeczny, oralny sposób przekazywania, pamięta mimikę, gesty, dopowiedzenia... Często wykorzystuje także źródła fotograficzne, audio i audio-wideo, zdając sobie oczywiście sprawę, obok zalet, również z ich ograniczeń. Badacz opierający się jedynie na materiale zastanym skazany jest często wyłącznie na zdeszyfrowany tekst przekazu ustnego.

Obie opcje źródłowe obecne są w pozatematycznych tekstach, które otwiera praca Lidii Bajuk *Nad „Peklom med vodami” do „Mohokosa”, „Železne gore” i „Per(n)jaka”*. Tworzy ją komparacja: 1) wybranych informacji związanych z religijnymi obrzędami i obyczajami mieszkańców Górnego Međimurja (zebranych przez autorkę podczas badań terenowych); 2) adekwatnych egzemplifikacji odnalezionych w chorwackiej literaturze ludowej i 3) historyczno-kulturowych faktów dotyczących poszczególnych toponimów. Poprzez porównawczy ogląd postaci m.in. Zielonego/Świętego Jerzego (*Zeleni/Sveti Juraj*) i Diabelskiego Smoka (*Vražji Zmaj*), badaczka podejmuje kwestię tematykacji przedchrześcijańskiej słowiańskiej pobożności na obszarze Međimurja.

Odmienne sposoby penetracji źródeł odnajdzie Czytelnik w artykule Marijany Tomelić Ćurlin i Dijany Ćurković *Priče iz folklorne tradicije poluotoka Pelješca*, którego bazą materiałową są zapisy folkloru słownego z półwyspu Pelješac. Teksty dziesięciu przekazów, w całości przytoczonych w pracy, poddane zostały analizie fonologicznej oraz selektywnej analizie treści. W odróżnieniu od procesu badawczego Lidii Bajuk, badaczki nie wykorzystały źródeł zastanych oraz dotychczasowych ustaleń badawczych, przedstawiły jednak ważny materiał źródłowy.

Osią komparatystycznych rozważań Natalii Drannikovej, zawartych w *Мифологические персонажи культурного пространства в севернорусском и норвежском фольклоре (типологические аспекты)*, jest zestawienie dwóch tradycji folklorystycznych, północnorosyjskiej i norweskiej. Obszerny materiał źródłowy autorka podporządkowuje analizie odnotowanych w obu kulturach duchów domowych, ich siedlisk, statusów, toposów i funkcji, a zatem wyodrębnieniu związanych z nimi kluczowych wierzeń.

Podjętą próbę problemowego uporządkowania artykułów opublikowanych w trzecim numerze „Poznańskich Studiów Slawistycznych” kończy refleksja o tekście Danuty Naugolnyk *Категорія нижчої міфології в системі світоглядних уявлень карпатських українців*. Badaczka analizę swą opiera na teoretycznych podstawach kategorii „niższej mitologii” (*нижчої міфології*) i źródłowym materiale, który stanowią dziewiętnasto- i dwudziestowieczne przekazy ludowe karpaccich Ukraińców, tj. Hucułów, Bojków i Łemków. Autorka dokonuje rekonesansu należących do „niższej mitologii” postaci o pozaziemskim pochodzeniu, istot będących transformacjami ludzkiej duszy, która po niegodnej śmierci ciała przybrała postać demoniczną oraz osób posiadających tajemną wiedzę i/lub nadprzyrodzone zdolności.

5. Zamiast podsumowania

Oddawane do rąk Czytelników prace, oprócz wkładu do naukowego dyskursu o magicznej mocy słów w folklorze słowiańskim, są także kolejnym krokiem w procesie definiowania, wciąż niesprecyzowanych zarówno pod względem treści, jak i zakresu, kluczowych dla tytułowej problematy-

ki terminów: magia językowa, magia słów, język magiczny, mowa magiczna, magiczna siła słów czy funkcja magiczna języka/tekstu⁴⁵. Podkreślane są w nich również konsekwencje ryzyka niedookreślenia dla potrzeb danego wywodu badawczego newralgicznych definicyjnie pojęć używanych równoległe w obiegu naukowym i potocznym. Autorzy prac zamieszczonych w trzecim numerze „Poznańskich Studiów Sławistycznych”, stosując nazwy gatunkowe w odniesieniu do analizowanych źródeł, często na drugi plan odsuwają szczegółowe wyjaśnienia genologiczne. Rodzą się zatem pytania, czy taki stan rzeczy: 1) jest odzwierciedleniem nikłego zainteresowania kwestiami genologii; 2) obrazuje konsekwencje szerokiej, interdyscyplinarnej perspektywy badawczej, czy też 3) unaocznia nierozrwalną „jednię” tekstu i gatunku, która jest następstwem wyznaczników literatury ustnej. Jolanta Ługowska zaznacza przecież, że „tekst i gatunek – kategorie o różnym przecież statusie ontologicznym – w praktyce badań folklorystycznych sytuują się zazwyczaj tak blisko siebie, że niemal niemożliwe staje się radykalne odseparowanie w konkretnych analizach problematyki tekstologicznej od genologicznej”⁴⁶.

Ważkim zagadnieniem jest również, akcentowany już, ale wart ponownego wyeksponowania, materiał źródłowy pochodzący z podejmowanych przez autorów badań terenowych. Dzięki niemu, zarówno folklorystyka słowiańska, jak i ten skromny wkład do jej analiz – w postaci opublikowanych artykułów – mają szansę uniknięcia losu Baudrillardowskiego kina, które „wskrzesza jedynie upiory i w nich się zatracą”⁴⁷.

Joanna Rękas

⁴⁵ A. Engelking, *Klątwa...*, s. 41.

⁴⁶ J. Ługowska, op. cit.

⁴⁷ J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Warszawa 2005, s. 63. Cf. idem, *Precesja symulaków*, przeł. T. Komendant, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1997, s. 176-189. Cf. J. Barański, *Koniec etnologii czy koniec wieku etnologii – uwagi u progu nowego wieku*, w: idem, *Etnologia i okolice...*, s. 17-42.