

Magdalena Wójtowicz

wojtowicz.magdalena@wp.pl

Magiczne funkcje słowa w przekazach ustnych z Lubelszczyzny – aspekt pozytywny

ABSTRACT. Wójtowicz Magdalena, *Magiczne funkcje słowa w przekazach ustnych z Lubelszczyzny – aspekt pozytywny* (Verbal Magic in the Oral History from Lubelszczyzna Region – a Positive Aspect). „Poznańskie Studia Slawistyczne” 3. Poznań 2012. Adam Mickiewicz University Press, pp. 201–213. ISBN 978-83-232-2473-0. ISSN 2084-3011.

The aim of this article is to give an anthropological description of verbal magic. The magical utterances are present in the following areas of traditional culture: folk medicine, family and annual rituals. They focus on a formula which, in the opinion of people expressing them, have some magical powers which cause positive effects in the real world. The empirical material, which constitutes the basis for the description, derives from the questionnaire interviews with inhabitants of the rural communities of Lublin voivodeship. The author focuses on the elements that must be satisfied that the words gained causative power. These elements are situational context (which includes time and place of activity, sender, recipient, symbolic attributes), repeating, fidelity playback, optional confidentiality.

Keywords: verbal magic, verbal formulas, folklore in the Lublin region, folk medicine, numerology

1. Wstęp

Wiara w sprawczą moc słów była silnie zakorzeniona w kulturze tradycyjnej¹, stanowiła ona bowiem integralną część światopoglądu magicznego. W wizji rzeczywistości nosicielej tej kultury słowa łączyły się z de-

¹ K. Dobrowolski pisze: „Konwencja językowa, żywotna przede wszystkim wśród przedstawicieli etnografii i historii kultury wprowadziła do nauki termin «kultura tradycyjna» na oznaczenie zasobów kulturowych przekazywanych w zasadzie drogą ustną. W tym też znaczeniu mówimy o chłopskiej kulturze tradycyjnej”. K. Dobrowolski, *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, Wrocław 1966, s. 414. Z kolei J. Szacki akcentuje, że charakterystycznymi cechami społeczeństw tradycyjnych są: „tendencja do ignorowania zachodzą-

sygnatami na zasadzie powszechnej partycypacji², język odgrywał aktywną rolę w zakresie ludzkiego działania³. Jan Kajfosz założył nawet, że w kulturze ludowej „świat dostosowuje się do wypowiedzanych słów, sądów (twierdzeń) i narracji”⁴.

W ludowych przekazach ustnych z Lubelszczyzny można ciągle odnaleźć przykłady werbalnych zachowań magicznych. Można powiedzieć, że słowa wywołują wilka z lasu, mają realny wpływ na rzeczywistość pozajęzykową i, jak wykażą przedstawione przykłady, oddziałują nie tylko na świat ludzki, ale także na zaświaty. Szczegółowym celem artykułu jest prezentacja formuł słownych, które są składnikami lecznictwa ludowego, obrzędów rodzinnych i dorocznych oraz mają magiczną moc wywoływania pozytywnych skutków w świecie realnym. Zaprezentowane w niniejszym tekście relacje pochodzą z badań terenowych prowadzonych na terenie lubelskich wsi w latach 2007–2011⁵. Uwypuklone zostaną tu również elementy kultury tradycyjnej, które są kontynuowane lub pamiętane przez najstarsze pokolenie mieszkańców wsi.

cych zmian i traktowania właściwego im sposobu życia jako repetycji wzorów istniejących od niepamiętnych czasów”. J. Szacki, *Tradycja*, Warszawa 2011, s. 189. J. Adamowski podkreśla zaś, że: „Pełna i wyczerpująca analiza stanu relacji pomiędzy współczesnością a tradycją, oparta na dzisiejszej żywej, a nie tylko archiwalnej dokumentacji terenowej, ukazuje zjawisko jako zagadnienie złożone i wielowarstwowe”. I dalej „Jako rodzaj pewnego continuum – od tradycji do współczesności, od składników zupełnie archaicznych, po elementy modernizujące i zupełne dla tej kultury składniki nowe. Zakładamy, że współczesna kultura ludowa to efekt synkretycznego nakładania się na siebie wytworów, zjawisk i wartości o różnej proveniencji chronologicznej, co w literaturze przedmiotu określa się jako polistadialność. Z analitycznego punktu widzenia są to czasowo różne pokłady, których można wyróżnić aż dziewięć. I te dziewięć pokładów stanowi diagnozę współczesnej kultury ludowej”. J. Adamowski, *Współczesne funkcje kultury tradycyjnej*, w: *Tradycja: wartości i przemiany*, red. J. Adamowski, J. Styk, Lublin 2009, s. 52–62.

² J.S. Bystroń, *Przeżytki wiary w magiczną moc słowa*, w: idem, *Tematy, które mi odradzano*, oprac. L. Stomma, Warszawa 1980, s. 204–220.

³ B. Malinowski, *Ogrody koralowe i ich magia*, przeł. B. Leś, Warszawa 1987, s. 35.

⁴ J. Kajfosz, *Magia w potocznej narracji*, Katowice 2009, s. 210.

⁵ Wykorzystane relacje pochodzą z badań terenowych, które stanowiły podstawę materiałowemu dwóch prac magisterskich autorki: *Językowo-kulturowy obraz śmierci w folklorze Lubelszczyzny*, napisanej pod kierunkiem prof. J. Bartmińskiego, obronionej w 2008 r. oraz *Postawa magiczna jako wyraz światopoglądu mieszkańców okolic Markuszowa*, napisanej pod kierunkiem prof. J. Adamowskiego, obronionej w 2010 r. Wykorzystano także

2. Słowa, które leczą

Ludowe leczenie magiczne łączy w sobie różne kody wyrażania, takie jak kinetyczny, gestyczny i werbalny, dodatkowo zostają wykorzystane symboliczne i magiczne rekwizyty. Wymienione kody są zazwyczaj synonimiczne – wyrażenie tego samego za pomocą różnych środków wzmacnia skuteczność leczenia. Formuły słowne jako integralny składnik aktu leczenia określane są jako **zamowy** lub **zamawianie**, zarówno przez nosicieli kultury ludowej, jak i w metajęzyku badaczy. Wśród gatunków folkloru są one jednym z najbardziej archaicznych, stąd ich analiza wiedzie do rekonstrukcji tradycyjnej wizji świata. Formuła **zamawiania** jest złożona i można w jej obrębie wyróżnić kilka segmentów konstrukcyjnych oraz strategii zwracania się do choroby⁶.

Z relacji pochodzących z Lubelszczyzny wynika, że aby formuła miała magiczną moc leczenia, musi zostać odtworzona nie tylko jej wewnętrzna struktura⁷, ale konieczna jest także realizacja kodów niewerbalnych⁸ oraz innych ważnych kontekstów sytuacyjnych. „Tradycyjna formuła, wygłoszona w stosownym miejscu i czasie, ma oddziaływać za pośrednictwem księdza czy czarownika na siły ponadludzkie. Oczywiście, formuła taka ustala się w określonej formie i jest skuteczna tylko przy zachowaniu najściślejszym tekstów i wymogów miejsca, czasu i osoby, zgodnie z zasadami magii”⁹.

Można wyróżnić kilka wymogów, które muszą zostać spełnione, aby słowa zyskały sprawczą moc.

badania prowadzone: 1. W czasie obozów naukowych organizowanych przez Instytut Kulturoznawstwa Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie; 2. Na potrzeby portalu *Etnografia Lubelszczyzny*, Ośrodka Brama Grodzka Teatr NN; 3. We własnym zakresie.

⁶ F. Kotula, *Folklor słowny osobliwy Lasowiaków, Rzeszowiaków i Podgórzeń*, Lublin 1969; R. Przybylska, *O formule ludowych zamawiań chorób na Podkarpaciu*, „Twórczość Ludowa” nr 4, 2002, s. 5–9; A. Chudzik, *Mowne zachowania magiczne w ujęciu pragmatyczno-kognitywnym*, Kraków 2002; J. Adamowski, *Zamawiania znachorskie jako gatunek tekstu (perspektywa komunikacyjna)*, „Twórczość Ludowa” nr 1–2, 2006, s. 9–12; S. Niebrzegowska-Bartmińska, *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*, Lublin 2006, s. 109–133; A. Engelking, *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Warszawa 2010.

⁷ J. Adamowski, *Zamawiania znachorskie...*, op. cit., s. 9.

⁸ Ibidem, s. 10.

⁹ J.S. Bystroń, op. cit., s. 207.

2.1. Sytuacyjność formuł

Spalanie róży to było leczenie znane w naszej okolicy. Na pewno te dziewięć gałek trzeba było spalić, przykryć czerwoną chustką, przed wschodem słońca, to się koniecznie robiło i to też najstarsza osoba (...). I to się mówiło tak: „**Róžo, różyczko, zanim zajdzie slunecko, zgiń, przepadnij za góry za lasy!**”. I tak kilka, trzy razy się chyba powtarzało (EW, Wólka Kątna, 2010)¹⁰.

Sytuacyjność, jedną z zasadniczych cech folkloru, tworzą takie elementy, jak: nadawca, odbiorca, miejsce, czas, symboliczne atrybuty przedmiotowe¹¹. Analizując i interpretując teksty folkloru, należy uwzględnić także utrwaloną społecznie wiedzę o świecie wspólną nadawcy i odbiorcy oraz towarzyszące jej przekonania i wierzenia¹². Wytłuszczona powyżej formuła słowna będzie miała leczniczą moc tylko wtedy, gdy zaistnieje wraz z innymi elementami. Należy zacząć od stwierdzenia, że wiejską znachorkę i jej pacjenta łączy przekonanie, iż taki sposób leczenia jest skutecznym¹³, co odsyła do wspólnego dla nadawcy i odbiorcy paradygmatu rzeczywistości. Akt leczenia należy odbyć przed wschodem słońca, który w ludowej koncepcji czasu jest momentem neuralgicznym, jest bowiem graniczny, przynależny jednocześnie do jasności i ciemności¹⁴; w takim mediacyjnym momencie działają magiczne zaklęcia. Sytuacyjność analizowanego tekstu folkloru wyznaczają także symboliczne przedmioty: do przykrycia twarzy wykorzystano czerwoną chustkę, a czerwień to kolor krwi, związana jest z zasadą życia, ale, kontynuując semantykę ognia, przejmuje także jego właściwości apotropaiczne¹⁵. Zasadniczą częścią aktu leczenia jest trzykrotnie powtarzana formuła słowna, rozpoczynająca się od słów „Róžo, różyczko...”, jednakże jeśli zostanie ona wypowiedziana

¹⁰ W nawiasie podano inicjały informatora, miejsce i rok nagrania. Pełniejsza charakterystyka informatorów została zamieszczona na końcu artykułu.

¹¹ J. Bartmiński, *Folklor – język – poetyka*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1990, s. 142.

¹² Idem, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin 2006, s. 14.

¹³ Szerzej o skuteczności aktu leczenia czytaj: A. Chudzik, op. cit, s. 41–44.

¹⁴ A. Brzozowska-Krajka, *Symbolika dobowego cyklu powszedniego w polskim folklorze tradycyjnym*, Lublin 1994, s. 69.

¹⁵ *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, red. J. Bartmiński, t. 1, cz. 1, Lublin 1999, s. 264–285.

w oderwaniu od przedstawionego kontekstu, w przekonaniu informatorów nie ma magicznej mocy lub ta moc jest znacznie mniejsza. Znachorka ludowa z terenów nadbużańskich opowiedziała, w jaki sposób wyleczyła przestraszonego chłopca:

Na progu wyjściowych drzwi [ustawia się pacjenta – przyp. aut.], i to się nożem, bierze noża i tak: „**Bede wycinała rogi, nogi, żeby sie strachy nie szerzyli, kości nie łamali, czerwone rozganiiali, za Bożą pomocą, przykładowo Grzegorzowi spokój dali**, jak to dziecko miało na imie, czy Waldek, czy tam jak, i tak trzy razy, trzy razy, **żeby na bory, lasy twardą dębinę, na białą brzezinę, twardą dębinę, tam sobie hulajcie, Grzegorzowi spokój dajcie!**”. To taka [śmiech]. I pani, pomogło dziecku (BP, Stary Majdan, 2011).

W przywołanym fragmencie chorobę odsyła się za pomocą słów w miejsce odległe. W ludowym światopoglądzie dom, własne podwórko czy teren wsi to przestrzeń zamieszкана, a więc znana, oswojona i bezpieczna. Poza jej granicami ciągną się tereny obce. Las należy do tej nie-ludzkiej i niebezpiecznej przestrzeni, która jawi się jako odpowiednia siedziba dla antropomorfizowanej choroby zwanej **przestrachem**¹⁶. Werbalny akt magiczny odsyła do tradycyjnej symboliki widocznej w relacjach poprzez takie elementy, jak segmentacyjna koncepcja czasu i kumulacyjna koncepcja przestrzeni, poprzez wierzenia dotyczące drzew czy znaczenie koloru czerwonego itd. Zarówno w jednej, jak i drugiej relacji pojawiają się liczby, które jednak nie pełnią funkcji inwentaryzacyjnych.

2.2. Powtarzanie formuł

„**Obłoki, obłoki zabierzcie z tego dziecka, tam imie musiała wymówić, te uroki, chłopskie pod czapeczke, babskie pod czepeczek, żydowskie pod warkoczyk. Proszę Matkę Boską do pomocy!**”. I to przeżegnała i to trzy razy tak. I *Zdrowaś Mario* i znowu trzy razy to samo. [MW: Ale to trzy razy powtarzała wszystko, całość?]. Tak, całość *Zdrowaś Mario* i jeszcze raz od początku *Zdrowaś Mario* i jeszcze raz od początku (BP, Stary Majdan, 2011).

W przywołanej relacji pojawia się **zamawianie właściwe**, czyli zwrot do choroby, który wraz z modlitewną ramą jest powtarzany trzykrotnie.

¹⁶ J. Adamowski, *Przestrzeń w folklorze. Studium etnolingwistyczne*, Lublin 1999.

Ponawianie sprawia, że formuła zyskuje magiczną moc. Powtarzanie czynności czy słów jest naddatkiem, biorąc pod uwagę na przykład perspektywę komunikacyjną, jest redundancją. Skoro więc magiczne formuły są wypowiedzane kilkakrotnie, ma to swoje przyczyny, które wiążą się po pierwsze z semantyką powtarzania, a po drugie z symboliką poszczególnych liczb.

Bronisław Malinowski, zastanawiając się nad mechanizmami magicznego spełniania się słów, wskazywał, że przez kilkakrotne powtarzanie wywoła się rzeczywistość, o której słowa te mówią¹⁷. Jerzy Bartmiński natomiast postawił tezę o „rytualnej – pochodnej od sacrum i zarazem sakryfikującej – funkcji powtórzeń jako pierwotnej i podstawowej w stosunku do innych licznych jego funkcji”¹⁸. Powtórzenie pozostaje w ścisłym związku z sakralną wizją świata, powielane **zamowy** oraz towarzyszące im gesty i czynności prowadzą do uobecniania i reprodukcji wzorca¹⁹.

Przywołana powyżej formuła słowna, stanowiąca zwrot do obłoków, jest powtarzana trzykrotnie, podobnie jak towarzyszący jej znak krzyża. We wcześniej przywołanych relacjach także pojawiają się trzykrotne repetycje. Można więc stwierdzić, że oprócz sakralnej funkcji powtórzenia zostaje przywołana także semantyka konkretnych liczb, które ujawniają swoje „inne znaczenie”²⁰, na co zwracał uwagę Manfred Lurker.

Jak wynika z przedstawionych relacji stanowiących fragment szerszych badań autorki, trójka jest najczęściej wykorzystywaną liczbą w medycynie ludowej²¹. Wynika to z faktu, że jest uznana za szczególnie ważną i świętą liczbę. Dorothea Forstner pisze: „Jeżeli jakakolwiek liczba może sobie rościć prawo do świętości i znaczenia symbolicznego, to bez wątpienia jest nią trójka”²². W lecznictwie magicznym zaś pełni następujące funkcje: intensyfikującą – wzmacnia magiczną moc aktu leczenia; apotropaiczną – zabezpiecza bowiem przed złymi mocami; mediacyjną, gdyż ma

¹⁷ B. Malinowski, op. cit., s. 135.

¹⁸ J. Bartmiński, *Folklor – język – poetyka*, s. 196.

¹⁹ Ibidem, s. 194–204.

²⁰ M. Lurker, *Przeżycie symboli w mitach, kulturach i religiach*, przeł. R. Wojnakowski, Warszawa 2011, s. 211.

²¹ W relacji o spalaniu róży pojawia się dziewięć lnianych gałek, dziewiątka jest też symboliczna jako trzykrotność trójki, „trzy po trzy”.

²² D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przeł. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990, s. 43.

moc uruchamiania kontaktu z zaświatami i sprowadzenia leczniczych mocy; jako liczba nieparzysta wiąże się z otwarciem na zmiany, jest wykorzystywana więc w czasie leczenia, w którym dokonuje się próba zmiany negatywnego stanu; jako liczba związana ze sferą sacrum uświęca także akt leczenia oraz reaktualizuje czas mitycznych początków. Najczęściej funkcje te są realizowane symultanicznie²³.

2.3. Wierność odtworzenia

Kolejnym wymogiem, który musi zostać zachowany, aby słowa miały magiczną moc leczenia, jest wierność ich odtworzenia. Formuły **zamówień** funkcjonowały w różnych wersjach, gdyż wariantowość jest jedną z cech tekstów folkloru. Jednakże poszczególne warianty opierają się na jednym wzorcu. Nosiciele kultury ludowej nie wymyślali więc samodzielnie takich formuł, a przyswajali je na drodze transmisji międzypokoleniowej. Mowne zachowania magiczne mogły być przekazane tylko odpowiedniej osobie, zdarzało się, że nie było godnego następcy: „Ja pamiętam takiego człowieka, który zamawiał u nas wściekliznę. (...) Ja znałem go, przecież jego można było prosić, to może by powiedział, ale powiedział, że w domu i w ogóle w sąsiedztwie nie widzi takiego człowieka, żeby mógł powierzyć jemu”²⁴.

2.4. Tajemnica

W przekazach z Lubelszczyzny pojawiały się także informacje, że niekiedy teksty **zamów** były trzymane w tajemnicy, z tego względu wiejskie znachorki mówiły niewyraźnie: „**A una do siebie to mówiła** i się modlitwy, czy tam co mówiła, to nie wiem, ale mówiła do siebie” (CW, Wólka Kątna, 2010) lub udawały się do innego pomieszczenia: „Tako babcia staro, dziewiędziesiątka miała. (...) I tego dziewięć tych gałek mi

²³ M. Wójtowicz, *Magiczne funkcje liczby trzy w medycynie ludowej*, „Acta Humana” nr 3, 2012 (w druku).

²⁴ J. Adamowski, K. Smyk, M. Tymochowicz, *Lecznictwo ludowe – ze wspomnień Czesława Maja z Motycza, woj. Lubelskie*, „Twórczość Ludowa” nr 3, 2002, s. 23.

spaliła. I mówi jesce: **«Czekoj to ci zamówie». I poszła tam do drugiego pomieszczenie. Jak ona zamawiała, to nie wiem»** (MG, Zabłocie, 2009).

Podsumowując tę część rozważań, można stwierdzić, że pewne formuły słowne wypowiedziane w trójaspektowym kinetyczno-werbalno-akcyjnym akcie leczenia muszą uwzględniać konsytuację oraz semantykę poszczególnych elementów i atrybutów. Ponadto mowne zachowania magiczne są przyswajane na drodze transmisji międzypokoleniowej, kliszowane w całości i kilkakrotnie powtarzane. Spełnienie wymienionych aspektów sprawia, że przestają one być słowami, które opisują rzeczywistość, a stają się potężnym narzędziem, które ma moc przekształcania świata poprzez zmienianie niekorzystnych wyroków sacrum; magia języka w tym przypadku polega na wypowiedzaniu słów, które leczą.

3. Słowa, które słyszą zmarli

Anna Engelking magiczne rytuały słowne dzieli na trzy grupy: stwarzające, czyli zaklinania, gdy człowiek chce, aby się coś stało, odczyniające, czyli zamawiania, gdy człowiek chce, aby się coś odstało, i ochraniające, których celem jest powodowanie, aby pewien niepożądany stan nie zaistniał²⁵. Warto dodać, że Swietłana Tołstojowa, komentując powyższy podział, dodatkowo wyróżniła w każdej z wymienionych grup rytuały o charakterze pozytywnym i negatywnym, na przykład ryty stwarzające mogą powodować coś dobrego w stosunku do adresata, ale mogą mieć też na celu wyrządzenie zła²⁶.

W ludowych przekazach ustnych z Lubelszczyzny magia słowa pojawia się nie tylko w lecznictwie, jest również częścią obrzędów rodzinnych. Za rodzaj zamawiania można uznać mówienie do zmarłego po imieniu, gdyż jest to sposób zmiany niepożądanego stanu:

A to mówi się po imieniu: „**Pozwól się ubrać – po imieniu – pozwól!**”. I wtedy ciało się... [M.W.: Ile razy tak się mówi?]. Trzy razy, do trzech razy, ciało takie wiotkie się zrobi. (...) zawić chustkę chciałam i szarfe założyć i tak na bok miała

²⁵ A. Engelking, *Rytuały słowne w kulturze ludowej. Prób klasyfikacji*, „Język a kultura”, t. 4: *Funkcje języka i wypowiedzi*, red. J. Bartmiński, R. Grzegorzczkova, Wrocław 1991, s. 85–95.

²⁶ Eadem, *Klątwa...*, s. 296.

głowe. Mówi: „Powiedz: «Helu, Helu, pozwól na podusi się dobrze położyć, żebyś miała prosto głowę»”. No i zelżało wszystko, tak jak żywe. To ja nie wiem, czy słyszy człowiek, a to przecież tak sztywny jak drut człowiek jest, a późni taki wiotki się zrobi, żeby przemówić do niego. Tak jest, tak to jest prawda (JW, Wólka Kątna, 2007).

Słowa działają w magiczny sposób nie tylko na żywych, słuchają i reagują na nie także zmarli. O sprawczej mocy języka w sytuacji mówienia do nieboszczyka, podobnie jak w przypadku leczenia magicznego, decyduje spełnienie kilku warunków. Formuła słowna ma określony kształt – do zmarłego należy najpierw zwrócić się po imieniu, a dopiero potem poprosić o rozluźnienie ciała, ponadto jest ona przekazywana na drodze transmisji międzypokoleniowej (formułę przekazuje sąsiadka) oraz jest powtarzana trzykrotnie. Należy także interpretować performatywną moc wypowiedzianej formuły w kontekście tradycyjnego światopoglądu. Obrzędy rodzinne, a w tym umieranie, któremu towarzyszy rozbudowana sfera obrzędowa, wpisuje się w trójstopniowy podział obrzędów przejścia, opisany przez Arnolda van Gennepa²⁷. Faza separacji, czyli oddzielenie od wspólnoty, wyłączenie z dotychczasowego życia i stanu, to moment śmierci. W fazie marginalnej następuje przemiana ontyczna. Zmarły nie jest już wśród żywych, ale nie nastąpiło jeszcze jego pełne przejście do innej społeczności, dlatego ma on w tym czasie charakter mediacyjny, może mieć zły wpływ na ludzi. Ostatnia faza, czyli włączenie do nowego stanu, odbywa się w chwili pochówku, ten, który umarł, od tego momentu jest zaliczony do społeczności zmarłych przodków²⁸. Myty i ubierany nieboszczyk znajduje się w drugiej, mediacyjnej fazie obrzędu, słyszy więc kierowane do niego słowa, podobnie jak w kolejnej relacji:

Moja mama mówiła, że zmarł mój sąsiad, pobudował dom jeszcze się nie wprowadził i już umarł. (...) Przychodził po śmierci i piachem w szybe sypał i sypał. Do tego domu wprowadził się kto inny i on w to okno walił. „**Co ty, kuźwa jego mać, nie wiesz, gdzie twoja żonka mieszka?! Tylko będziesz w moje okno walić? Spierdzielaj w nocy!**”. I od tamtej pory przestał. (...) Przekleństwo trzeba, trzeba go wygnąć (AŁ, Bezwola, 2007).

²⁷ A. van Gennep, *Obrzędy przejścia*, przeł. B. Biały, Warszawa 2006.

²⁸ Z. Kupisiński, *Śmierć jako wydarzenie eschatyczne*, Lublin 2007.

W powyższym przekazie obrzęd pogrzebowy został już zakończony, zmarły jednak ciągle znajduje się w drugiej fazie przejścia, dlatego jest mediacyjny. Obrzęd został z jakichś powodów zakłócony, najprawdopodobniej była to gwałtowna śmierć przed wprowadzeniem się do nowego domu. Nie odbyła się właściwa celebrowanie wszystkich faz, a zmarły istnieje „w paru stanach jednocześnie, a więc w permanentnej mediacji”²⁹, dlatego słyszy kierowane do niego zdania. Warto podkreślić, że sprawcza moc tych słów zależy od ich wulgarności, gdyż jak podkreśla sama informatorka, „przekleństwo trzeba”.

4. Słowa, które pobudzają urodzaj

W czasie Bożego Narodzenia język nabiera szczególnej mocy, gdyż słowo funkcjonuje jako dar, który ludzie sobie nawzajem ofiarowują. Jan Adamowski wyróżnia sześć sposobów składania życzeń w folklorze, większość z nich związana jest właśnie z okresem bożonarodzeniowym³⁰. Jednym z takich archaicznych gatunków jest na przykład kolęda, ale rozumiana w starszym znaczeniu słowa, jako świecka pieśń życzeniowa, zakończona prośbą o dar³¹. W uniwersum tego czasu, w którym słowa mają wyjątkową moc, wpisuje się zwyczaj pojawiający się w relacjach, przekazanych przez informatorów:

No bo tak miało być, taka była tradycja. Poszedł boso i każde drzewko musiał zawiązać. To będzie rodzić obficie. No i tak to jest. Ale jeden tam sąsiad nasz, to

²⁹ L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1987, s. 161.

³⁰ Te sześć typów to: niektóre proste formy powitań, pożegnań, pozdrowień, podziękowań; wierszowane ludowe powinszowania; kolędy; widowiska ludowe, np. chodzenie ze zwierzętami, maskarami, gwiazdą itd.; widowiska kolędnicze; teksty o wtórnym charakterze życzeniowym. J. Adamowski, *Ludowe sposoby składania życzeń (słowo w kontekście kultury)*, „Język a kultura”, t. 6: *Polska etykieta językowa*, red. J. Anusiewicz, M. Marcjanik, Wrocław 1992, s. 99–101.

³¹ Warto zwrócić uwagę, że badacz ten wskazuje na związek słowa z rzeczami, który ujawnia się już na poziomie etymologicznym, gdyż pierwotne znaczenie wyrazu „rzecz” to ‘mowa, słowo’ oraz że słowa w folklorze funkcjonują paralelnie do sensu słów w Biblii. Ibidem, s. 99.

było, to już pamiętam, nigdy jablonka nie rodziła, ale ktoś mu doradził: „Ty weź siekier i w wigilie i idź z tą siekierą i powiedz tak: **„Jak nie będziesz rodzić, to cię na drugi rok zetne!”**. I opasał. Pani, jak obrodziła ponoć (BP, Stary Majdan, 2011).

Ten świąteczny akt zaklęcia drzewek owocowych funkcjonuje także w wariacie dialogowym:

Gospodarz wychodził z siekierką i tego, a obwijało się. (...) **„Będziesz rodzić?”**. [M.W.: Ile razy?]. A chyba ze trzy razy. [M.W.: A kto odpowiadał?]. Same, drzewko nie odpowiedziało. (...) [M.W.: A to do jednego drzewka czy do wszystkich?]. Do wszystkich, które tam rosły (SS, Wólka Kątna, 2009).

Groźba kierowana do drzewek owocowych nabiera sprawczej mocy, jeśli zaistnieje we wskazanej sytuacji, na którą składają się semantyka wigilijnej nocy jako czasu przełomowego w kontekście pogańskim związanym z zimowym przesileniem słonecznym, a w kontekście chrześcijańskim z narodzinami Chrystusa. Ponadto czyni to gospodarz, wykorzystując rekwizyty i gesty o charakterze magicznym, jak siekiera i opasywanie, dodatkowo idzie do sadu boso, czyli niejako niezgodnie z naturalnym porządkiem itd. Uwzględnienie tych wymogów nadaje magicznej mocy wypowiedzianym słowom. Nosiciele kultury ludowej dokonują antropomorfizacji świata przyrody, w groźbie bowiem skierowanej do drzewek zawarte jest przekonanie, że słyszą one te słowa i zareagują na postawione ultimatum obfitym urodzajem w nadchodzącym roku. To jednocześnie zapytanie i groźba są adresowane do drzewek owocowych, które jednak w metonimiczny sposób reprezentują całą roślinność w gospodarstwie, dlatego dzięki magii słów zostaje uniwersalnie pobudzona wegetacja w nadchodzącym roku.

5. Zakończenie

W niniejszym tekście został zaprezentowany pozytywny aspekt magii języka, słowa mogą jednak nie tylko leczyć, mediować czy pobudzać wegetację, mogą także mieć charakter klątwy³², czyli sprowadzają nie-

³² Szczegółową analizę mechanizmu klątwy ludowej przeprowadziła Anna Engelking w swojej książce *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*.

szczęścia, choroby, a nawet śmierć. Zarówno pozytywny aspekt magii języka, jak i negatywny wyrastają z wiary, że słowo żyje, może kreować rzeczywistość i zmieniać świat ludzki i pozaludzki.

Prezentowane relacje pochodzą z badań terenowych prowadzonych na Lubelszczyźnie w ciągu ostatnich lat, na ich podstawie można stwierdzić, że:

1. Magiczne leczenie ludowe nie jest już powszechne, zdarzają się jednak przypadki kontynuacji tradycyjnych praktyk, gdyż ciągle obok nowoczesnej medycyny funkcjonują paramedyczne sposoby leczenia, oparte na magii słowa. Ludzie wsi w większości nie korzystają już z usług wiejskich znachorów, chociaż jak twierdzą one same, zdarzają się jeszcze pacjenci, dla których magiczny sposób leczenia jest remedium w razie braku skuteczności innych leków. Magiczne formuły słowne, wykorzystane w trakcie leczenia, funkcjonują jako dosłowne cytacje tekstów znanych od pokoleń, gdyż jednym z warunków skuteczności takiego aktu leczenia jest wierność odtworzenia. Formuły są więc tradycyjnymi elementami folkloru, które ciągle funkcjonują w krajobrazie kulturowym wsi.

2. W związku z rozpowszechnieniem instytucji domów pogrzebowych w ostatnich latach następują przyspieszone przemiany względnie spetryfikowanej obrzędowości pogrzebowej. Ludzie coraz częściej umierają w szpitalu, dlatego ciało nie jest przygotowywane w domu. Dlatego też zaprezentowany w tekście zwrot do zmarłego o preformatywnej mocy coraz rzadziej jest wypowiedzany, gdyż zmienia się sytuacja zewnętrzna, która warunkowała jego funkcjonowanie.

3. Zwyczaj grożenia drzewkom w noc wigilijną, jak pokazują zgromadzone relacje, nie jest już praktykowany. Funkcjonuje jedynie we wspomnieniach najstarszych mieszkańców jako przykład pozytywnie waloryzowanych praktyk. To zatem bierny element folkloru aktywowany w czasie badania terenowego, jednakże jego rewitalizacja sprawia, że zostaje włączony do ogólnokulturowej pamięci³³.

³³ Cf. J. Adamski, *Folklor a współczesność. Co pozostaje z tradycji?*, „Twórczość Ludowa” nr 1-4, 1988, s. 36–38.

Informatorzy

- Marianna Gajda (MG) – ur. 1928 r. w Zabłociu, gmina Markuszów, powiat puławski.
Anna Łania (AŁ) – ur. 1935 r. w Bezwoli, gmina Wołyn, powiat radzyński.
Bronisława Polak (BP) – ur. 1935 r. w Konstantynówce, zam. Stary Majdan, gmina
Wojśławice, powiat chełmski.
Stefan Smolak (SS) – ur. 1927 r. w Wólce Kątnej, gmina Markuszów, powiat puławski.
Janina Woch (JW) – ur. 1925 r. w Abramowie, gmina Abramów, powiat lubartowski,
zam. od 1943 r. w Wólce Kątnej, gmina Markuszów, powiat puławski.
Elżbieta Wójtowicz (EW) – ur. 1949 r. w Wólce Kątnej, gmina Markuszów, powiat
puławski.

