

Wachcińska, Olga

O ludowym rytuale zamawiania

Rocznik Muzeum Wsi Mazowieckiej w Sierpcu 1, 65-82

2011

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Olga Wachcińska

(Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)

O ludowym rytuale zamawiania¹

Ludowy rytuał słowny

Wiara w kreacyjny potencjał słowa oraz przekonanie o możliwości wyzyskania go za pomocą odpowiednich praktyk przyczyniły się do powstania szeregu aktów werbalnych, które w mniemaniu chłopów dawnej wsi (XIX i początku XX wieku) pozwalały w zamierzony sposób ingerować w rzeczywistość. W bogatym repertuarze zachowań z wykorzystaniem słowa znajdowały się działania o charakterze zarówno pozytywnym, których intencją było zapewnienie pomyślności, zdrowia lub bogactwa, jak i negatywnym, mające na celu ściągnięcie nieszczęścia czy biedy.

Poczesne miejsce wśród wypowiedzi o nadzwyczajnych właściwościach zajmowały formuły, które funkcjonowały w połączeniu z określonymi czynnościami magicznymi i tworzyły tym samym związek słowno-zachowaniowy, wykazujący – przez swoją rolę i strukturę – pokrewieństwo z rytuałem.

W opracowaniach etnologicznych mianem rytuału określa się rodzaj obrzędu², który związany jest ze szczególnie istotnymi dla danej społeczności dziedzic-

¹ Zmodyfikowany fragment pracy magisterskiej „Polskie zamawianie ludowe. Tekst i kontekst”, UMK, Toruń 2010.

² Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na różnice między często utożsamianymi z sobą pojęciami rytuału i obrzędu. Według definicji *Słownika etnologicznego*, obrzęd to „indywidualne i zbiorowe działania podejmowane publicznie i uroczyste bardziej z racji ich sensu pośredniego (dla mobilizującej lub obronnej ekspresji i integracji grupy) niż bezpośredniego (dla praktycznych rezultatów), ale również z uwagi na ich charakter niemimetyczny. (...) Obrzęd zawsze odnosi się do pojęć mistycznych, czego jednak nie należy utożsamiać wyłącznie ze zinstytucjonalizowaną magią lub religią” (*Obrzęd*,

nami życia i który w związku z tym realizowany jest według ustalonego schematu, co więcej – zachowanie odpowiedniej formy działań często stanowi gwarancję ich skuteczności. Rytuał zawsze ma charakter społeczny, działanie staje się rytuałem dopiero w wyniku społecznej akceptacji i standaryzacji, po przyjęciu religijnego, magicznego lub innego społeczno-kulturowego odniesienia, w stosunku do którego zawsze pragnie dany stan rzeczy bądź zmienić, bądź utrwalić³.

Przez działania rytualne dążono do nawiązania kontaktu z sacrum w przekonaniu, że jego ingerencja w sferę profetyczną może przyczynić się do wywołania pożądaných zmian w rzeczywistości. To samo było istotą ludowych aktów werbalno-gestywnych. Chłopi ufali bowiem, że za pomocą tajemniczych formuł o niezwykłej mocy oraz towarzyszących im czynności, które nabierały wówczas właściwości magicznych, można było przywołać nadnaturalne siły. Zdaniem Mircei Eliadego, rytualna ewokacja sacrum dokonywać się miała za sprawą powtórzenia gestu mitycznego. Badacz pisał:

Ryt polega zawsze na powtarzaniu gestu archetypicznego spełnionego *in illo tempore* (w zaraniu „historii”) przez przodków lub bogów, a zatem stanowi próbę „zontologizowania” za pośrednictwem hierofanii najbardziej banalnych i mało znaczących gestów. Ryt przez powtarzanie *zbiega się* ze swoim „archetypem”, a czas świecki zostaje zniesiony. Jesteśmy wówczas, by tak powiedzieć, świadkami *tego samego aktu*, który został spełniony *in illo tempore*, w zaraniu czasów kosmogonicznych⁴.

Podkreślić w tym miejscu należy korelację rytuału i mitu⁵ – mit tłumaczył sens rytuału, rytuał zaś był materializacją mitu, umożliwiającą swoistą podróż

[hasło w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, (red.) Z. Staszczak, Warszawa 1987). Sens działań obrzędowych, które są zobiektywizowane społecznie, warunkowany jest uroczystą i publiczną formą ich praktykowania. Obrzęd dopuszcza pewną swobodę ekspresji, w przeciwieństwie do rytuału, odznaczającego się ściśle określonym i restrykcyjnie przestrzegającym przebiegiem działań. W literaturze etnologicznej funkcjonuje również pojęcie ryt, które jest odpowiednikiem obrzędu. „[Ryt – przyp. O. W.] czasem utożsamiany jest z obrzędkiem (alternatywnym rytuałem, służącym temu samemu celowi, co inne rytuały). Ryt jako obrządek może prowadzić także do wyspecjalizowanych działań ceremonialnych” (*Ryt*, [hasło w:] *Słownik etnologiczny*).

³ *Rytuał*, [hasło w:] *Słownik etnologiczny*.

⁴ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, (tłum.) J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966, s. 37.

⁵ Claude Lévi-Strauss pisał: „Niekórzy widzą w micie ideologiczną projekcję obrzędu mającą mu dostarczyć uzasadnienia; inni odwracają ten stosunek i traktują obrzęd jako swoistą ilustrację mitu w postaci żywych obrazów. W obu przypadkach postuluje się występowanie między mitem a obrzędem uporządkowanej odpowiedności, innymi słowy – homologii; niezależnie od tego, któremu z nich przypisuje się rolę oryginału, a któremu odbicia, mit i obrzęd odtwarzają się nawzajem, jeden na płaszczyźnie działania, drugi – na płaszczyźnie pojęć” (cyt. za: *Obrzęd* [hasło w:] *Słownik etnologiczny*).

do czasu początku w celu przypomnienia archetypicznych wzorców i zaszczepienia ich na gruncie teraźniejszości.

Gest powtórzenia archetypicznego czynu, a tym samym przywołanie sacrum możliwe było dzięki zachowaniu określonej formy rytuału, podobnie jak wierne odtworzenie uświęconego tradycją przebiegu działań ludowych aktów werbalno-gestycznych decydowało o sukcesie zabiegu. Najdrobniejsza zmiana w całości przedsięwzięcia narażała je, w chłopskim przekonaniu, na niepowodzenie. Oprócz podobieństwa rytuału i ludowego działania słowem w zakresie zachowywania ustalonego porządku widoczny jest również paralelizm strukturalny. W budowie obrzędu Nikita Tołstoj wyodrębnił „trzy strony: werbalną (słowną), przedmiotową (przedmioty, rzeczy) i akcjonalną (działanie, akcja)”⁶. Wyliczone elementy znajdują odzwierciedlenie w ludowych zabiegach werbalno-gestycznych, w których obligatoryjnie występującym słowom i czynnościom towarzyszyć może wykorzystanie rekwizytów.

Funkcjonalno-strukturalne podobieństwo rytuałów i ludowych praktyk słowno-zachowaniowych upoważnia do określenia tych drugich mianem ludowych rytuałów słownych. Ostatni człon określenia oddaje werbalny charakter opisywanych praktyk i zwraca uwagę na ich odmienność w stosunku do tych aktów, w których element oralny nie występuje lub pełni rolę podrzędną⁷.

Anna Engelking, zajmująca się w swoich pracach analizą rytuałów słownych, w następujący sposób zdefiniowała to pojęcie:

Rytuały słowne, czy – inaczej – rytualne gatunki mowy, to takie akty, w których kontakt człowieka ze sferą sacrum dokonuje się przede wszystkim poprzez mówienie. Rytuały te są w istocie aktami nie wyłącznie werbalnymi, lecz całościowymi: werbalno-fizyczno-mentalnymi, i mają moc kreacyjną, moc wywoływania (w przekonaniu uczestników i odbiorców rytuału) realnych skutków w rzeczywistości⁸.

⁶ Cyt. za: A. Engelking, *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Wrocław 2000, s. 67.

⁷ Por. M. Mauss, *Zarys ogólnej teorii magii*, [w:] idem, *Socjologia i antropologia*, (tłum.) M. Król i in., Warszawa 1973, s. 63-77. Autor dokonuje podziału na obrzędowe praktyki manualne i oralne.

⁸ A. Engelking, *Rytuały słowne w kulturze ludowej. Próba klasyfikacji*, [w:] *Język a kultura*, t. 4, (red.) J. Bartmiński, R. Grzegorzyczkowa, Wrocław 1991, s. 75-76.

Wyliczając cechy ludowego rytuału słownego, badaczka pisała:

1) Jest to fenomen słowno-zachowaniowy, występujący w określonym kontekście pragmatycznym (sytuacyjnym i kulturowym). Czasem towarzyszy mu użycie rekwizytów. 2) Fenomen ten ma charakterystyczną dla siebie formę językową (gatunkowo-tekstową, składniową i leksykalną) oraz określone warunki użycia. 3) Jest związany z *sacrum* i ma charakter symboliczny (nie traci powiązań z polami semantycznymi 'świętości', 'działania' i 'porządku')⁹.

Engelking wskazała także na związek ludowych rytuałów słownych z mitem, pisząc, że „charakterystycznym dla nich kontekstem kulturowym jest światopogląd mityczny (mitologia ludowa): dualistyczny obraz kosmicznego porządku, silnie schryistianizowany, choć nie tożsamy z kanoniczną wersją chrześcijaństwa”¹⁰. Należy dodać, że jednocześnie w rytuałach tych swoje odbicie znalazło ludowe myślenie magiczne, przejawiające się, z jednej strony, w przekonaniu o sprawczej mocy słowa, z drugiej natomiast – w specyfice towarzyszących formułom czynności. Widoczna jest tu zatem swoista interferencja pierwiastków religijnych i magicznych, charakterystyczna zresztą dla wielu wytworów polskiej kultury tradycyjnej.

Wspólne wszystkim rodzajom rytuałów słownych są składniki konstytuujące sytuację wykonawczą. Każdorazowo pojawia się nadawca sprawczego komunikatu, będący jednocześnie podmiotem czynności magicznych, oraz obiekt rytuału, którego postać zależy od typu zabiegu i intencji wykonawcy. Istotną rolę odgrywa również wybór czasu i miejsca odprawiania rytuału, których mediacyjne właściwości ułatwiają kontakt z *sacrum*. Trzon zabiegu stanowi zaś splot czynności werbalno-gestywnych, odmienny dla poszczególnych rodzajów rytuału słownego.

Dotychczasowe ustalenia prowadzą do wniosku, że ludowy rytuał słowny to praktyka o charakterze magicznym lub magiczno-religijnym, odbywana w przekonaniu o sprawczej mocy słowa, w celu wywołania doraźnych skutków w rzeczywistości. Realizacja zamierzenia dokonywać się ma za sprawą ewokacji *sacrum* i określonego ukierunkowania jego siły. Strukturę tej praktyki tworzą elementy werbalno-gestywne, którym może towarzyszyć użycie rekwizytów. Działania rytualne mają ściśle ustalony scenariusz, którego dokładne odtworzenie stanowi gwarancję powodzenia zabiegu¹¹.

⁹ *Ibidem*, s. 68.

¹⁰ *Ibidem*, s. 65.

¹¹ W tym miejscu chciałabym zastrzec, że przyjęta w niniejszej pracy definicja ludowego rytuału słownego nie do końca pokrywa się z rozumieniem tego terminu przez Engelking. Koncepcja badaczki stanowi fundament sformułowanego tu wyjaśnienia, jednak w wielu miejscach wy-

Rodzaje ludowych rytuałów słownych

Mnogość znanych chłopom sposobów oddziaływania na rzeczywistość przekłada się na zróżnicowanie w obrębie ludowych rytuałów słownych. Przebieg tych zabiegów, kształt przypisanych im magicznych formuł oraz motywacja ich praktykowania wskazują na istnienie wielu odrębnych konstrukcji, których systematyzacji dokonać można według zaproponowanego przez Engelking kłucza. Badaczka wyróżniła trzy kategorie tego typu działań, pierwszą z nich określając mianem rytuałów stwarzających, drugą – ochraniających, trzecią zaś – odczyniających¹².

kracza ona poza jego ramy. W cytowanych w tym szkicu pracach Engelking zauważyć można, że autorka wielokrotnie określiła mianem rytuału słownego akty, które nie są adekwatne do proponowanego przez nią (i przytoczonego powyżej) rozumienia tego pojęcia.

I tak np. w artykule *Rozważania o magicznej mocy słowa* autorka jako przykład zażegnania (rytuału ochraniającego) podała następującą relację: „Jak silna burza, to trzeba się przeżegnać i modlić”. W moim przekonaniu nie można mówić w tym przypadku o rytuale ze względu na czysto religijny charakter opisywanego zachowania. Doszło tu do utożsamienia, w mojej opinii – niesłusznego, modlitwy i rytuału. Innym przykładem niewłaściwego zaklasyfikowania zachowania słownego do grupy analizowanych fenomenów kulturowych jest uznanie modlitewnej prośby za zażeganie: „Raz kobieta poszła na grzyby do boru, patrzy, wilk stoi koło niej. Przestraszyła się, przeżegnała i gada: «Święty Antoni, ratuj mnie». I wilk zniknął”. Wzywanie na pomoc postaci świętych nie jest związane z magicznym dążeniem do oddziaływania na rzeczywistość. Ponadto, nie można wykluczyć, że przytoczony przykład stanowi wyraz indywidualnej reakcji człowieka na niebezpieczeństwo, pojedyncze zaś przypadki użycia słów nie mogą pretendować do miana rytuałów.

W artykule *Rytuały słowne w kulturze ludowej* do grupy aktów ochraniających, mających na celu uniknięcie niepożądanego kontaktu z mocą, badaczka zaliczyła milczenie, co w moim przekonaniu stanowi błąd logiczny. Engelking pisała: „Jeszcze innym rodzajem rytuałów unikania [wchodzących w skład rytuałów ochraniających – przyp. O. W.] jest po prostu milczenie. Kultura ludowa zna wiele sytuacji, w których obowiązuje nakaz milczenia i ciszy. Są to zwłaszcza sytuacje obrzędowe i zabiegi magiczne – jednym słowem wszystkie te momenty, w których przekracza się granicę między sferami sacrum i profanum; dzieje się tak na przykład w czasie porodu i konania, podczas czerpania wody do ciasta weselnego i w wielu innych sytuacjach: najważniejszym warunkiem objawienia umarłych w Dziady jest uroczyste milczenie pozostałych przy życiu krewnych. Śmiech lub głośno wypowiedziane słowo płoszą duchy ojców” (A. Engelking, *Rytuały słowne w kulturze ludowej*, s. 80). Rozliczne przykłady tabu językowego i nakazy milczenia stanowią, według mnie, jedynie potwierdzenie funkcjonującej w kulturze ludowej wiary w sprawczą moc słowa, nie można ich natomiast utożsamiać z rytuałami słownymi.

¹² A. Engelking, *Rytuały słowne w kulturze ludowej*, s. 77-83.

Istotą aktów konstytuujących pierwszą grupę rytuałów (zaklinań) było tworzenie za pomocą słowa nowych jakości w świecie. Przykładu tego rodzaju działania dostarcza już samo nazywanie, które – w mniemaniu ludzi o świadomości mitycznej – równoznaczne było z powołaniem do życia poszczególnych elementów rzeczywistości. To natomiast, czemu nie zostało przypisane imię, nie mogło istnieć.

Przekonanie o możliwości oddziaływania słowem, nawet wypowiedzianym nieopatrnie, a tym samym wywoływania negatywnej analogii z przywołanym obiektem, znalazło m. in. wyraz w powszechnym zakazie nazywania dziecka żabą. Obawiano się bowiem, że wypowiedzenie tego słowa doprowadzi do przejęcia żabich cech przez malca, który, w konsekwencji, nie urośnie. Strach ów potwierdza następująca relacja:

Na małe dziecko to nie wolno mówić żaba, bo dobrze nie rośnie. Mądry człowiek tego nie powie. Nie wolno tak mówić, bo to dzieciak, jaka on tam żaba. Żaba to żaba, a dzieciak to dzieciak¹³.

Bardziej skomplikowanym podtypem rytuałów z tej grupy były akty, za pomocą których przywoływano nadprzyrodzoną moc i obligowano ją zarazem do oddziaływania zgodnie z życzeniem wypowiadającego słowa. Ciekawym przykładem zaklania bólu, odbijającym staropogański kult drzew i wody, jest zanotowany przez Kotulę następujący opis ludowego rytuału słownego:

Dzieci, które tak często cierpią na ból zębów, w Wielki Piątek raniutko biegły do bieżącej wody, płukały nią usta, a następnie, przystępując do najbliższej rosnącego dębu i chuchając w jego pień, prosiły:

Dębie, dębie!
Daj, żeby było zdrowe
Co jest w gębie!¹⁴.

Przyzywanie nadprzyrodzonej mocy drzewa interpretować można w kategoriach „pansakralnego” pojmowania przyrody. W rytuałach słownych prośby

¹³ A. Engelking, *Rozważania o magicznej mocy słowa*, s. 54. Materiał pochodzi z badań terenowych prowadzonych w latach 1978-1984 na Podlasiu.

¹⁴ Cyt. za: A. Engelking, *Rytuały słowne w kulturze ludowej*, s. 78. Relację tę można uznać za zaklania nie tylko przy założeniu, że odprawiające rytuał dzieci nie czują bólu, lecz chcą zapewnić sobie zdrowie na przyszłość. Jeżeli zaś intencją podejmowania owych czynności jest pozbycie się odczuwanego w czasie ich trwania cierpienia, należy mówić raczej o zamówieniu.

nadawcy komunikatu często kierowane są do poszczególnych przedstawicieli królestwa roślin, którym przypisywano właściwości sakralne lub magiczne¹⁵. Znamionym potwierdzeniem tego zjawiska jest tekst następującej formuły, obudowany szeregiem czynności wspomagających:

Dziewka, chcąc sobie zalotnika przywabić, musi w nocy szukać ziela zwanego nasięźrzał. Znalazszy je, ma ona rozebrać się zupełnie, uklęknąć i mówić, rwąc ziele to:

Nasięźrzale, rwę cię śmiało,
Pięcią palcy, szóstą dłonią,
Niech się chłopcy za mną goniają:
Karczmarze, owczarze, sołtysi,
A potem z całej wsi!

Te słowa po trzy razy powtórzyć, musi potem co tchu uciekać i na goniące ją straszdyła ani się obejrzyć, boby życie postradała. Zerwane ziele zszywa sobie w obrąbek spódnicy, a w skutku tego chłopcy tłumami się o nią dobijają¹⁶.

Wśród rytuałów stwarzających wyróżnić można dwa szczególne ich podtypy: dążenia do przywołania sacrum w celu wywołania pozytywnych skutków w rzeczywistości, realizujące się w błogosławieństwach, oraz próby negatywnego działania za pośrednictwem sił wyższych, znajdujące ujście w kłątwach.

Błogosławieństwo

odbywa się w czasie wypełnionym mocą, w czasie przejścia do nowego etapu życia (takim przejściem jest nie tylko wesele, ale także śmierć czy jej metafora – odjazd w daleką drogę)¹⁷

¹⁵ O nadzwyczajnych właściwościach roślin Eliade pisał: „Magiczna i lecznicza wartość niektórych ziół jest przypisywana jakiemś niebiańskiemu prawzorowi tej rośliny albo wynika z tego, że roślina została po raz pierwszy zebrana przez boga. Żadna roślina nie ma wartości sama z siebie, ale tylko dzięki uczestnictwu w archetypie lub na skutek pewnych gestów i słów, które, wyodrębniając tę roślinę z otoczenia świeckiego, uświęcają ją. (...) W ludowej tradycji chrześcijańskiej zioła zawdzięczają swą moc temu, że Bóg obdarzył je cudownymi właściwościami. (...) Nieraz roślina ma charakter boski. (...) Dlatego zbieranie ziół ma charakter rytualny i odbywa się w warunkach czystości rytualnej z modłami, ofiarami składanymi w przeświadczeniu, że mogą grozić jakieś niebezpieczeństwa. Nie chodzi po prostu o zrywanie roślin określonego gatunku botanicznego, ale o powtórzenie pierwotnej czynności (gdyż po raz pierwszy uczyniło to jakieś bóstwo) w celu uzyskania rzeczy przepojonej sacrum, stanowiącej pomniejszoną odmianę drzewa żywota, źródła wszelakiego uzdrowienia” (M. Eliade, *op. cit.*, s. 291-293).

¹⁶ Cyt. za: A. Engelking, *Rytuały słowne w kulturze ludowej*, s. 79.

¹⁷ A. Engelking, *Rozważania o magicznej mocy słowa*, s. 56.

i choć pełni rolę wyjątkowo ważną, o czym świadczy chociażby konieczność jego pojawienia się podczas obrzędu zaślubin, nie ma ono ściśle określonej formuły. Zdaniem Engelking, funkcjonuje jedynie pewien schemat werbalnej warstwy tego rytuału, konstytuowany przez trzy elementy: przywołanie sacrum, przekazanie dobroczynnej mocy i sformułowanie życzeń¹⁸. Wyjątkową rangę przypisywano błogosławieństwom udzielanym przez rodziców, zwłaszcza przez matkę, czego potwierdzenie znaleźć można w następującej wypowiedzi wiejskiego informatora:

U takich szlacheckich ludzi wyznania katolickiego takiego prawdziwego, to po prostu błogosławieństwo matki to jest jak i do szkoły odchodzi, jak i do wojska, czy w podróż jedzie gdzieś daleko. Niby oj, pojechał i wróci, ale zawsze ta matka błogosławieństwo złoży. Jak matka przytomnie umiera, jak wie, że umrze, to woła wszystkich dzieci, czy tam rodzin, kto tam jest, i po prostu żegna się z nimi, i też, jak dzieci, to wszystkich pobłogosławi¹⁹.

W opozycji niejako do błogosławieństw sytuowały się klątwy. W chłopskim mniemaniu ich słowa, zawierające złowrogi ładunek emocjonalny, wcielały się w życie natychmiastowo, a ich działanie było nieodwracalne. Podobnie jak inne zaklinania, klątwy stanowiły formę życzeń, w związku z czym ich wykładnikami były częstokroć partykuły „niech”, „niechaj”, „żeby”, „oby” czy „bodaj”²⁰, przy czym sąsiadujący z nimi człon konstrukcji tych magicznych formuł wzywał do uaktywnienia się negatywnej w skutkach siły sacrum.

Szczególną moc przypisywano klątwie rodzicielskiej, co pokazuje ciekawą paralelę, jaka zarysowuje się między tym rytuałem a opisanym wyżej błogosławieństwem. Według opinii informatora:

Najgorsze przekleństwo matki. Matka to żeby się najbardziej wystrzegą. Nawet niechcący przekleństwo wypowiedziane na dziecko będzie ciążyło na dziecku. Bo to serce matki to wszystko wyczuje, nawet się wyśni. To jest ten instynkt matki. To dlatego te matki szkodzące te życzenia. Matka nigdy nie powinna powiedzieć na dziecko, to jest bardzo źle. Zostaje nawet na całe życie²¹.

Drugą grupę ludowych rytuałów słownych – zgodnie z zaproponowaną przez Engelking systematyką – stanowią rytuały ochraniające. Ich celem jest zabezpieczenie człowieka przed ingerencją destrukcyjnych mocy w sferę profa-

¹⁸ Zob. *ibidem*, s. 57.

¹⁹ *Ibidem*, s. 55-56.

²⁰ *Ibidem*, s. 58.

²¹ *Ibidem*, s. 57.

num, innymi słowy – spowodowanie, by nie wydarzyło się coś złego. Podejmowane przez chłopów próby zapewnienia sobie bezpieczeństwa wyrażały się, z jednej strony, przez unikanie niepożądanego kontaktu, z drugiej zaś – przez zapobieganie temu kontaktowi.

Pierwszą z metod realizowano na kilka sposobów. Wystrzegano się wypowiedzenia nazwy niebezpiecznej rzeczy lub zjawiska, używano w jej miejsce określeń eufemistycznych, posiłkowano się asekuracyjnymi sformułowaniami („odpukać”, „żeby nie zapeszyć”) lub milczano²². Drugi natomiast sposób ochrony wymagał bardziej aktywnej postawy osoby odprawiającej rytuał, gdyż musiała ona zapobiec nieszczęściu przez „unieszkodliwienie, sparaliżowanie mocy, która już zaczęła człowiekowi zagrażać”²³.

W skład ostatniej wreszcie grupy ludowych rytuałów słownych wchodziły rytuały odczyniające, reprezentowane przez zamawiania. Ich celem jest zlikwidowanie zaistniałego już nieszczęścia (najczęściej w postaci choroby). Mają one przeważnie bardziej rozbudowaną strukturę niż inne akty słowno-gestyczne, do ich wyznaczników formalnych należą bowiem – prócz ściśle określonej formuły i towarzyszących jej czynności magicznych – obecność specjalnie predestynowanej do odprawiania zabiegu osoby, mediacyjny charakter sytuacji, w jakiej znajduje się obiekt zabiegu, oraz wyjątkowy z perspektywy kulturowej czas przedsięwzięcia działań. Jako reprezentatywny przykład zamówienia Engelking podaje następujący ludowy sposób walki z pleśniawkami (tzw. żabką):

Obrywa się brązową korę w wikliny, z tego się robi 9 kuleczek i przed zachodem słońca przynosi się wodę z potoku (rzeki, studni). Macza się w niej te kuleczki i pociera nimi języczek dziecka. Mówi się:

Zachodź słoneczko za wysoka górka,
A ty żabko pod wierzbowa skórka.
Nie mojo moco, tylko bosko.

Potem się żegna i zwraca do świętego obrazu mówić pacierz²⁴.

²² Jak zaznaczyłam, koncepcja Engelking budzi pewne wątpliwości. Szczególnie kontrowersyjne wydają się poglądy badaczki odnośnie do rytuałów ochraniających. W związku z tym grupie tej poświęcam najmniej miejsca, starając się przedstawić jedynie istotę jej wyodrębnienia spośród pozostałych kategorii rytuałów słownych.

²³ A. Engelking, *Rytuały słowne...*, s. 81.

²⁴ Cyt. za: *ibidem*, s. 82.

Autorka powyższej klasyfikacji rytuałów słownych zastrzegła, że zaproponowany przez nią podział aktów magicznych ze względu na ich funkcję pragmatyczną nie musi być podziałem wyczerpującym i ostatecznym²⁵. Idea wydzielenia trzech rodzajów zachowań słownych, zróżnicowanych ze względu na intencję wykonawcy zabiegu w stosunku do sacrum, wydaje się jednak jak najbardziej uzasadniona, a co najważniejsze z perspektywy niniejszych rozważań – pokazuje miejsce i rolę zamówienia na tle pokrewnych mu gestów kulturowych.

Zamówienie ludowe – definicja i charakterystyka

Zamówienie ludowe²⁶ jest rytuałem słownym, którego istota polega na podejmowaniu słowno-gestycznych działań, mających na celu odwrócenie zaistniałej szkody²⁷. O jego zrytualizowanym charakterze świadczy przypisany mu

²⁵ Zob. *ibidem*, s. 83.

²⁶ W szkicu niniejszym konsekwentnie stosuję określenie „zamówienie ludowe” (nie zaś „zamawianie ludowe”), by odróżnić pojedynczy akt werbalny od czynności jego wypowiedzenia, a tym samym – działania nim. Na to rozróżnienie zwróciła już uwagę S. Niebrzegowska-Bartmińska, która pisała: „W genologii folklorystycznej funkcjonują obok siebie dwie bliskie sobie nazwy: zamawianie i zamówienie, analogiczne do nazw typu: przepowiadanie i przepowiednie, zapraszanie i zaproszenie, przepraszanie i przeprosiny, z których pierwsza utożsamiana jest z aktem działania, a druga – z jego wytworem” (S. Niebrzegowska-Bartmińska, *op. cit.*, s. 110).

²⁷ Wyróżniająca zamówienie spośród innych ludowych rytuałów słownych funkcja – sprawić, aby coś, co się już stało, przestało istnieć – zmusza częstokroć do weryfikacji spotykanych w źródłach klasyfikacji poszczególnych tekstów. Za przykład niech posłuży odnotowana przez Franciszka Kotulę relacja, określona przez badacza mianem „zamówienia zapewniającego urodzaje”:

>Kiedy rolnik wyjeżdżał w pole na wiosnę po raz pierwszy, konie i wóz kropił święconą wodą. Następnie, kreśląc przed końmi na ziemi końcem biczyska znak krzyża, wymawiał formułkę „Dopomóż Boże!” albo „Na wolę Bożą!”. Wreszcie, sam się żegnając, odmawiał modlitwę mającą wszelkie cechy zamówienia.

Wielki Boże, patrz się z góry,
Jak to wiedzie życie który!
Karzesz srodze za złe sprawy,
Lecz zaś z Ciebie Pan łaskawy.
Gdy się robactwo rozlezie
I owoc w polu pogryzie,
A to ręka jest grzesznika –
Słuszność karząca dotyka.
Boże, moc swą pokazałeś,
Gdy w czasie Józefa dałeś
Przez siedem lat czasy mnogie,
A przez siedem znowu drogie<.

(F. Kotula, *Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci*, Warszawa 1976, s. 196-197).

przez tradycję ściśle określony scenariusz działań, którego wierna realizacja jest gwarantem pomyślności całego zabiegu. Praktyka zamawiania wyrasta z charakterystycznej dla chłopskiej mentalności magicznej interpretacji rzeczywistości, a ściślej rzecz ujmując – z funkcjonującego w kulturze ludowej przekonania o sprawczej sile słowa i możliwościach pozatechnicznego oddziaływania na otaczający świat. Magiczny żywioł praktyki upodrzednia pojawiające się często w zamówieniu elementy religijne, których obecność służy wzmocnieniu cudownej mocy mowy i gestów.

Etymologia nazwy zabiegu (za-mówić, czyli unicestwić przez mówienie) wskazuje na prymat warstwy werbalnej, jednakże podkreślić należy wyraźnie, że akt ten konstytuują dwa obligatoryjnie występujące człony: formuła słowna i towarzyszące jej czynności magiczne, których współwystępowanie decyduje o sytuowaniu się zamówienia na pograniczu genologii i obrzędowości²⁸.

Reprezentujące grupę słownych rytuałów odczyniających akty werbalno-gestyczne są twórcami intencjonalnymi²⁹, sięgającej bowiem po magiczną formułę i podejmującej się magicznych działań osobie zawsze przyświeca chęć bezpośredniej lub pośredniej pomocy „zleceniodawcy” zabiegu.

Specyfika tego szczególnego środka folklorystycznej ingerencji w rzeczywistość polega na ściśle określonych kulturowo warunkach jego użycia, z jednej strony motywujących do podjęcia całokształtu działań, z drugiej zaś – przyczyniających się do ich sukcesu. Do najważniejszych czynników, związanych z praktykowaniem zamówienia i wpisujących się w tzw. sytuację wykonawczą, należą:

1. obiekt zabiegu, znajdujący się w wyjątkowej, niebezpiecznej dla niego lub nawet przełomowej sytuacji życiowej (najczęściej choroba), którą można

Ta towarzysząca czynnościom magicznym formuła o charakterze modlitewnym nie należy do grupy zamówień, lecz zaklinań (rytuałów stwarzających). Jej celem jest bowiem sprawienie, by stało się coś (urodzaj), czego jeszcze nie ma. Analogicznie rzecz się ma w przypadku tzw. zamówień miłosnych.

²⁸ Innego zdania jest Tatiana Cywian. Badaczka, wychodząc od ustaleń Piotra Bogatyriewa, który wyróżnił w zamówieniu akcję magiczną i formułę słowną, dokonała podziału tych ludowych zabiegów na trzy typy: 1) realizujący akcję magiczną (magiczna moc zawiera się w czynnościach; brak słów); 2) stanowiący połączenie formuły słownej i akcji magicznej; 3) ograniczający się do wypowiedania tekstu. Zob. S. Niebrzegowska-Bartmińska, *Idea działającego słowa w tekstach polskich zamówień*, „Etnolingwistyka”, (2001), nr 13, s. 103-104.

²⁹ Według Jolanty Ługowskiej, intencja stanowi podstawowe kryterium systematyzacji wszystkich tekstów folkloru. J. Ługowska, *W świecie ludowych opowiadań. Teksty, gatunki, intencje narracyjne*, Wrocław 1993, s. 37-38.

określić mianem sytuacji mediacyjnej (balansowanie na granicy świata żywych i umarłych);

2. osoba znachora, predestynowana do podejmowania czynności magicznych o charakterze uzdrawiającym, posiadająca przekazywaną z pokolenia na pokolenie wiedzę, dotyczącą zamawiania;
3. czas i miejsce przedsięwzięcia działań, których mediacyjne właściwości potęgować mają siłę magii.

Wyliczone elementy zamówienia zawierają się w poniższym przykładzie:

Kiedy (1) *cierpiący*³⁰ udał się do (2) znanej kobiety, ta (3) kazała mu stanąć rozproszonym nad cebrażką z wodą, do której włożona była siekiera. Z kolei zamawiająca brała na łopatkę trochę rozżarzonego węgla drzewnego i przesypywała go rozproszonym do gaci – jeśli to był mężczyzna – tak aby wpadały do wody. Jeśli siekiernicę miała kobieta, to rozproszonym od koszuli. Robiła tak trzy razy i za każdym razem z wielkim namaszczeniem, powagą. Przy tym modliła się. Odmawiała za każdym razem *Ojcze nasz, Zdrowaś, Maria i Chwała Ojcu*. Po odmówieniu modlitwy spuwała i mówiła:

(4) Niech te boleści idą na lasy,
Na góry,
Na pola,
Na chmury,
Na rozstajne drogi!
Tak mi dopomóż, Panie Boże Wszechmogący
I wy wszyscy święci. Amen!
Aby wam pomogło!...
W imię Ojca, i Syna, i Ducha Świętego.

Po tych ceremoniach zamawiająca (3) *obmywała guz wodą z cebrażki*. Tak robiła przez (5) *trzy dni i tylko po zachodzie słońca*³¹.

- 1 – obiekt zabiegu
- 2 – znachor
- 3 – czynności magiczne
- 4 – formuła słowna
- 5 – mediacyjny czas

Trzeba podkreślić jednak, że zarysowany schemat analizowanego tu zabiegu, rozumianego jako integralny akt słowno-gestywny, realizowany w ramach trójelementowej sytuacji wykonawczej, odnosi się wyłącznie do grupy za-

³⁰ Wyłuszczenia w przytoczonym tekście zamówienia pochodzą ode mnie.

³¹ F. Kotula, *op. cit.*, s. 188-189.

mówień „właściwych”. Istnieje bowiem także szereg przypadków, zdradzających strukturalno-semantyczne pokrewieństwo z tą grupą, lecz w mniejszym lub większym stopniu odbiegających od powyższego modelu.

Przykładów dostarczają poniższe teksty zamawiania uroku i bólu, w których formule słownej nie towarzyszą magiczne czynności:

Uroki!... uroki!
Skądżeście się wzięły?
Czy z wiatru?...
Czy z czego?
Żebyście zginęły!³²

Szła Bołączka z Bołęcina,
Napotkał ją święty Józef:
- „Dokąd idziesz, Bołączka?”
- Idę kości łupać,
Krwiań rozlewać.
- „Żebyś się rozchodziła po grzesznym cieie,
Jak aniele po kościele”³³.

Semantyczna zawartość przytoczonych tekstów wskazuje na ich pokrewieństwo z zamówieniem, jednak obecność wyłącznie werbalnego elementu budowy tych aktów każe poczynić pewne zastrzeżenia. Jednoczłonowość zabiegów odnotowanych w materiałach etnograficznych wynikać może bądź to z nieprofesjonalnego podejścia badaczy terenowych (informator mógł pominąć te elementy, bowiem pytany był o treść formuły względnie badacz nie odnotował wszystkich faktów, koncentrując się na kwestii, jego zdaniem, najważniejszej) bądź też z faktu, iż cały zabieg składał się po prostu z werbalizacji krótkiej formuły (co wydaje się jednak mniej prawdopodobne, gdyż teksty te wykazują wyraźne podobieństwo do tekstów zamówień właściwych, w których obligatoryjna była obecność czynności magicznych). Na uwadze należy mieć również możliwość oderwania się magicznych formuł od ich pierwotnego, wieloelementowego podłoża, pełnej ich autonomizacji i wkroczenia w obieg folklorystyczny w postaci tekstów samodzielnych.

Istnieją jednak przypadki jeszcze bardziej utrudniające klarowną klasyfikację. W literaturze etnograficznej i folklorystycznej obecne są bowiem teksty za-

³² *Ibidem*, s. 251.

³³ „Wisła”, (1896), t. 10, s. 129.

mówień, których przynależność gatunkowa sugerowana jest wyłącznie przez opisujących efekty swoich poszukiwań badaczy terenowych, nie wynika zaś jasno z zapisanych przez nich treści. Oto przykład:

Czaru-maru, czarny krzyż!
Czarownica musi przyjść.
Jak nie przyjdzie to przyjedzie,
Ale musi być!³⁴.

Tekst ten łatwo można pomylić z dziecięcą rymowanką. Z informacji, którą opatrzył go Kotula, wynika jednak, że jest to ludowy sposób walki z bezmlecznością krów. Etnograf najpewniej określił formułę mianem zamówienia ze względu na tożsamość jej intencji z intencją innych tekstów, należących do tego gatunku. Biorąc jednak pod uwagę kształt odnotowanego w terenie materiału, a także ewentualność redukcji złożonej pierwotnie praktyki do krótkiej, semantycznie nie najbliższej zamówieniu formuły, należy przyporządkować tekst do grupy zabiegów parazamówieniowych, tj. takich, które formalnie różnią się od zamówienia właściwego, jednak obecny w nich element działania słowem oraz przyświecająca im intencja zdradzają ich pokrewieństwo z ludowymi rytuałami słownymi, służącymi odczynianiu szkód.

Oprócz formuł odseparowanych od czynności magicznych odnaleźć można w materiałach źródłowych stosunkowo liczną reprezentację przypadków odwrotnych – opisu magicznych działań, którym nie towarzyszyły akty werbalne:

Przeciw boleściom żołądkowym. Słaby musi trzy razy przeleźć przez próg, a to trzy razy na brzuchu i trzy razy na plecach, czyli na wznak, zawsze na przemianę. Następnie musi zażyć soli wziętej z otworu kądziółki³⁵.

Gdy język „spryszczy”, jest to dowód, że ktoś dotyczącą osobę obmawia. Powinna zaraz spluć na żarzące się („jarzące się”) węgle, to zgubi pryszcze ze swojego języka, a natomiast język obmawiającego „osypie się” w tej chwili krostami³⁶.

³⁴ F. Kotula, *op. cit.*, s. 258.

³⁵ B. Gustowicz, *Kilka szczegółów ludoznawczych z powiatu bobreckiego*, „Lud”, (1902), t. 8, s. 274.

³⁶ J. Świętek, *Z nad Wisłoka*, „Lud”, (1902), t. 8, s. 361.

Gdy kobieta na suchoty choruje, to wziąć owcę, gdy mężczyzna – skopa, zdjawszy z nich skórę tak całkiem, jak jest, utłuc, usiekać, w kocioł z wodą włożyć i gotować, a potem, nie dolewając innej zimnej wody, kąpać się i myć; czyniąc to po trzykroć razy w trzech dniach, spędzi suchoty, tylko wcześniej (należy) zabezpieczyć słabości³⁷.

Na martwą kość przykładają dziką kapustę³⁸.

W podobnych sytuacjach założyć można, że informator celowo nie ujawnił formuły słownej w obawie, że utraci ona swoją magiczną moc. Możliwe również, iż tekst formuły towarzyszył dawniej leczniczemu zabiegowi, lecz został z czasem zapomniany lub pominięty. Co więcej – w związku z charakterystycznym dla kultury ludowej oralnym sposobem przekazywania wiedzy łatwo dojść mogło do zagubienia elementu słownego.

Niegdyśszą obecność formuły sugeruje zestawienie opisów czynności magicznych, stosowanych przez chłopów w celu pozbycia się uroku, z zamówieniem właściwym, praktykowanym w ramach walki z tą samą dolegliwością:

Próbują też odczyniania uroków. Bierze się w tym celu 9 kawałków węgla drzewnego, 9 kawałków chleba i 9 kawałków z pręcika ułamanego z miotły, kładzie się to wszystko w szklankę wody; jeżeli przedmioty toną, jest urok. Trzeba więc napić się tej wody po trzy razy, odwracając szklankę z trzech stron, zmyć czoło i skronie, a resztę wylać na śmietnisko. Gdy to nie pomogło, jeżeli chorą jest kobieta, wyciera sobie czoło, twarz, szyję koszulą męską, zdjętą świeżo z ciała³⁹.

Na ból głowy z uroku, wrzucić do szklanki wody 9 węgli, kawałeczek chleba i szczyptę soli i wszystko razem wylać przez głowę w tył po za siebie⁴⁰.

Osoba, która „dostała uroku”, miała straszne bóleści. Aby się ich pozbyć, trzeba było uroki „odmówić”. Najpierw brało się szklankę wody i wsypywało do niej trzy razy po trzy szczypty soli. Następnie wrzucało się do tej samej szklanki trzy razy po trzy płonące czy raczej żarzące się węgielki drzewne wzięte spod kuchni. Jeśli tonęły, urok był stwierdzony. Kiedy podpływały pod powierzchnię wody, uroku nie było. W razie uroku trzeba było wygłosić tekst „odmówienia”:

³⁷ Z. Miłkowski, *Poszukiwania. Lecznictwo ludowe*, „Wisła”, (1897), t. 11, s. 530.

³⁸ M. Ketlicz, *Lecznictwo ludowe*, „Lud”, (1902), t. 8, s. 57.

³⁹ „Wisła”, (1891), t. 5, s. 422.

⁴⁰ *Ibidem*.

Uroku! Uroku!
Jeżeliżeś przyszedł z lasu,
Idź do lasu!
Jeśli z wiatru,
Idź do wiatru!
Jeżeli z baby,
Idź do baby!
Idź do lasu na suche korzenie,
Niech cie nie widzi
Żadne stworzenie!

Po takim odmówieniu odmawiająca kropiła chorego wodą ze szklanki trzy razy, a resztę wylewała między drzwi a próg. Na zakończenie odmawiała *Zdrowaś, Mario i Wierzę w Boga*. Po zakończeniu modlitwy zęgną się. Zabieg ten trzeba było powtarzać przez trzy dni⁴¹.

Wydaje się, że w podobieństwie czynności opisanych w przytoczonych tekstach upatrywać można swoistej ewolucji zabiegu zamawiania w kierunku upraszczania formy i redukcji redundantnych elementów magicznych. Niemniej jednak, owo hipotetyczne rozpoznanie nie uprawnia do zrównywania tego rodzaju relacji z dwuczłonowymi aktami właściwymi. Brak członu werbalnego – prymarnego w analizowanych w zabiegach – każe wykluczyć lecznicze działania wyłącznie akcjonalne z grona ludowych zamówień.

Literatura

- **Eliade Mircea**, *Traktat o historii religii*, (tłum.) J. Wierusz-Kowalski, Książka i Wiedza, Warszawa 1966.
- **Engelking Anna**, *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Wydawnictwo Funna, Wrocław 2000.
- **Engelking Anna**, *Rozważania o magicznej mocy słowa*, „Regiony” (1987), nr 1.
- **Engelking Anna**, *Rytuały słowne w kulturze ludowej. Próba klasyfikacji*, [w:] *Język a kultura*, t. 4, (red.) J. Bartmiński, R. Grzegorzczkowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1991.
- **Gustowicz Bronisław**, *Kilka szczegółów ludoznawczych z powiatu bobreckiego*, „Lud”, (1902), t. 8.
- **Ketlicz M.**, *Lecznictwo ludowe*, „Lud”, (1902), t. 8.

⁴¹ F. Kotula, *op. cit.*, s. 185-186.

- **Kotula Franciszek**, *Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1976.
- **Ługowska Jolanta**, *W świecie ludowych opowiadań. Teksty, gatunki, intencje narracyjne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1993.
- **Mauss Marcel**, *Zarys ogólnej teorii magii*, [w:] M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, (tłum.) M. Król i in., PWN, Warszawa 1973.
- **Miłkowski Zygmunt**, *Poszukiwania. Lecznictwo ludowe*, „Wisła”, (1897), t. 11.
- **Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława**, *Idea działającego słowa w tekstach polskich zamówień*, „Etnolingwistyka”, (2001), t. 13.
- **Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława**, *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2007.
- *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, (red.) Z. Staszczak, PWN, Warszawa-Poznań 1987.
- **Świętek Jan**, *Z nad Wisłoka*, „Lud”, (1902), t. 8.

Summary

Olga Wachcińska

(Nicolas Copernicus University in Toruń)

On the folk ritual of removing spells

Folk convictions on the magical power of a word, constituting an important element of the traditional vision of the world, have come to be reflected in a number of language-related behaviours with the use of which intervening in the world surrounding people has been attempted. Belief in the creative potential of speech became the foundation of the magical activities of verbal-gestural kind which, because of their functional and structural relationship with ritual, may be termed folk verbal rituals.

Among the verbal rituals encountered in the context of domestic traditional culture, three groups may be differentiated: conjuration (creating acts), deterrent (protecting acts) and removal (spell-removing acts).

The ritualized character of the practices which the last group is composed of is proven by their being submitted to the scenario of actions determined by tradition; a strict adherence to that scenario is said to guarantee the success of the undertaking.

The elements constituting a situation in which such an act is to be performed include: 1) the object of the procedure being in a mediatory situation, 2) a person of a quacker, predestined for undertaking magical therapeutic activities, and also 3) a place and time of undergoing a therapeutic practice which are both characterized by having special characteristics. The essence of the act is taking action in order to reverse the already-inflicted damage (most frequently, in the form of an illness) with the use of a word having a creating power and of magical activities, supporting that power. The obligatory presence of both of the components of a spell-removing ritual makes it necessary to locate it on the frontier between folk genology and a set of rituals in its entirety.