Ewa Masłowska
Warszawa

Pozytywne schematy destrukcji w relacjach z zaświatami

Artykuł poświęcony jest dwubiegunowej konceptualizacji świata opartej na opozycji *swój / obcy*, zwłaszcza zaś drugiemu członowi. No ogół przypisuje się uporządkowaną strukturę temu co znane i osadzone w codziennym doświadczeniu, podczas gdy to co nieznane postrzegane jest jako bezkształtne, zaburzone, groźne i niebezpieczne.

Zaproponowany model kontaktów z zaświatami jest zbudowany na preschematach wyobrażeniowych siły: przymusu, blokady i przyciągania. Budząca poczucie bezpieczeństwa struktura organizującą relacje ze światem *sacrum* budowana jest przez rozmaitość rytuałów oraz system werbalnych nakazów, zakazów i zaklęć magicznych. Podstawowym celem zachowania wywołującego rytualny chaos jest uzyskanie dostępu do mocy nadprzyrodzonych, po to by uruchomić pożądane zmiany, na przykład unicestwienie zła, otrzymanie błogosławieństwa albo powodzenie w przedsięwzięciach o inicjacyjnym charakterze. Aksjologiczny ładunek tych magicznych zabiegów bierze się z przekonania, że służą one ochronie ludzkiego życia w harmonii z boskim porządkiem.

Dwubiegunowa konceptualizacja świata opiera się w dużej mierze na opozycji swój / obcy, która sferze znanej przypisuje strukturę uporządkowaną, zbudowaną na bezpośrednim doświadczeniu człowieka, podczas gdy nieznane nosi cechy amorficzne i odbierane jest jako groźne i niebezpieczne.

Model obcowania z rzeczywistością pozaziemską opiera się przede wszystkim na schemacie wyobrażeniowym siły oraz modelach jej doświadczania – przymusu, blokadzie bądź przyciąganiu. Bezpieczne ramy dla relacji z rzeczywistością pozaziemską stwarza rytuał oraz system słownych nakazów, zakazów, magicznych formuł. Intencją zachowań, przywołujących rytualny chaos, jest uzyskanie dostępu do mocy *sacrum* w celu przeprowadzenia

pożądanej zmiany: unicestwienia zła, stworzenia stanu błogosławieństwa, pomyślnego przeprowadzenia inicjacji. U podstaw aksjologicznej waloryzacji praktyk magicznych leży przekonanie, że służą one ochronie życia i boskiego porządku.

Podział świata na „ten" i „tamten" stanowi podstawę klasyfikacji, opartej na opozycjach „znane – nieznane", „bliskie – dalekie". W kulturze tradycyjnej (szeroko rozumianej ludowej) relacje między światem bliskim człowiekowi, uznanym za „swój", a rzeczywistością nadprzyrodzoną, odbieraną jako „obca", podlegają regułom myślenia religijno-mitycznego, opartego na wierze w odgórnie ustalony porządek świata, rządzonego przez pozaziemskie siły dobra i zła. Obie moce mają więc wpływ na kondycję ludzką, mogą sprzyjać lub szkodzić człowiekowi. Oznacza to, że los człowieka zależy od tego, czy potrafi zapewnić sobie ochronę przed złem oraz zaskarbić przychylność mocy *sacrum*. Obcowanie ze sferą nadprzyrodzoną daje możliwość stopniowego oswajania nieznanego, pod warunkiem poznania i przestrzegania reguł postępowania z rzeczywistością pozaziemską – tajemniczą, kryjącą w sobie ogromny potencjał twórczy i niebezpieczeństwo destrukcji zarazem.

Koncepcję binarnego postrzegania świata poświadczają zarówno badania etnologiczne, jak i etnolingwistyczne. Listy archetypowych opozycji pojęciowych i leksykalnych (Stomma 1986; Ivanov, Toporov 1965) odzwierciedlają utrwalony w języku i w kulturze podział na sferę „swoją" i „obcą"[1], jednakże dla językoznawcy – badacza kultury ludowej – istotę struktury stanowi przypisywana im wartość aksjologiczna oraz sposób konceptualizacji rzeczywistości zarówno z onomazjologicznego, jaki i semazjologicznego punktu widzenia. Waloryzacja ujawnia się zwłaszcza w odniesieniu do świata dostępnego ludzkiemu doświadczeniu wobec nieznanych sił nadprzyrodzonych. Proces poznawczy, polegający na oswajaniu nieznanego poprzez nakładanie nań siatki pojęciowej rzeczywistości dostępnej zmysłowo, prowadzi do zatarcia ostrej granicy między tym a tamtym światem oraz do zmian aksjologicznych.

Ujęcie kognitywne w badaniach lingwistycznych wypracowało instrumenty badawcze, ktore pozwalają na odsłonięcie sposobu budowania systemu pojęciowego na podstawie cielesnych doświadczeń psychofizycznych i kinestetycznych. Zgodnie z tą teorią proces poznawczy oparty na doznaniach sensorycznych, przekładających się na interpretację intelektualną, prowadzi do wytworzenia bazy doświadczeniowej. Tak więc sama baza stanowi już ukształtowaną strukturę wiedzy nabytej w wyniku powtarzających się zdarzeń kognitywnych – psychofizycznych doznań utrwalonych w trakcie percepcji i inter-

[1] Por. zbiór artykułów dotyczących opozycji swój / obcy opublikowanych w t. 19 „Etnolingwistyki", a zwłaszcza Bartmiński 2007 i Chlebda 2007.

pretacji świata. W bazie doświadczeniowej przechowywana jest elementarna wiedza o świecie, potrzebna do nazwania i zinterpretowania rzeczywistości, zarówno tej dostępnej zmysłom, jak też sfery duchowej, związanej z transcendencją[2]. Konceptualizacja „nieznanego" wymaga zaangażowania utrwalonych w umyśle preschematów wyobrażeniowych (Krzeszowski 1994, s. 35 i nast.)[3].

Prymarne schematy wyobrażeniowe (dalej SW) odnoszą się do postrzegania rzeczywistości oswojonej jako całości (preschemat *część – całość*), zhierarchizowanej według naturalnego porządku, zgodnego z budową ciała człowieka: pozycją pionową, która wygenerowała SW *góra – dół*, umiejscowieniem oczu na twarzy (SW *przód – tył*), zdolnościom poruszania się i podlegania siłom zewnętrznym (SW *siły*), konieczności utrzymania równowagi (SW *pionu i kontroli*), a także pierwotnych doświadczeń psychofizycznych, jak powiązanie pępowiną z ciałem matki, (SW *więzi*), będące postawą związków rodzinnych i społecznych (Krzeszowski 1994, s. 35 i nast.).

Perspektywa percepcyjna zdecydowała, że w opozycjach binarnych: *centrum – peryferie, więź – brak więzi, kontrola – brak kontroli*, wartości dodatnie przypisane zostały członom integrującym (Krzeszowski 1994, 35–36, 39–40). Natomiast wartość SW *siły* zależy od tego, czy stoi ona na straży porządku, czy też niesie ze sobą zagrożenie destrukcji.

Choć prymarne schematy tworzą opozycje wyraźnie spolaryzowane, jednakże ich aksjologia ulega modyfikacjom w zależności od kontekstu sytuacyjnego, zwłaszcza gdy w grę wchodzą uwarunkowania kulturowe. Widać to wyraźnie w tekstach (również mówionych), gdzie czynnikiem wartościują-

[2] Za ojca kierunku kognitywistycznego uważa się Ronalda Langackera, autora perkusyjnego dzieła *Foundation of Cognitive Grammar* (Langacker 1991), ktore dało impuls do dalszego rozwijania tego kierunku, zarówno przez jego twórcę, jak i jego głównych kontynuatrów: Johnsona, Taylora, Lakoffa. Teoria ta spotkała się z tak dużym zainteresowaniem w świecie naukowym, że zaczęła niejako „żyć własnym życiem", zdaniem niektórych badaczy – niekiedy ze szkodą dla kanonicznej wierności wobec założeń Langackera (Grzegorczykowa 1998, s. 10). Kognitywizm zyskał również popularność w Polsce. Rozważania nad zagadnieniami teoretyczno-metodycznymi toczyły się w ramach konwersatorium „Język a Kultura", a ich efektem są referaty opublikowane w t. 8 serii wydawniczej. Ponadto ukazały się *Wykłady z gramatyki kognitywnej* R. Langackera, wydane po dyskusji, jaka toczyła się z autorem na seminarium na UMCS. Praca zbiorowa pt. *Podstawy gramatyki kognitywnej* (red. H. Kardela, 1994) pozwoliła na prezentację stanowisk i proponowanych kierunków badań przedstawicieli różnych ośrodków naukowych w kraju. Kolejne lata zaowocowały licznymi publikacjami kontynuującymi ten kierunek badań w rożnych ośrodkach naukowych. Wiele artykułów prezentujących możliwości badań kognitywistycznych ukazało się także na łamach „Etnolingwistyki".

[3] Autorem koncepcji przedpojęciowych schematów wyobrażeniowych jest Mark Johnson (1990). Na gruncie polskim teorię tę rozpowszechnili i rozwinęli Tomasz Krzeszowski (1994) oraz Agnieszka Libura (2000).

cym jest zarówno forma (rodzaj tekstu), jak i funkcja i intencja wypowiedzi (Bartmiński 2006, s. 147).

Prototypowe warunki do przewartościowania stwarzają działania mające na celu poznanie i oswojenie rzeczywistości nieznanej. W procesie odkrywania utajonej siły obcego świata człowiek narażony jest na doświadczenie mocy, która może mu zarówno służyć, jak i obrócić się przeciwko niemu. Wejście w sferę oddziaływania sił nadprzyrodzonych niesie ze sobą zapowiedź nowego, jednakże wiąże się to z niebezpieczeństwem, utraty kontroli. Kontakt ze sferą nieoswojoną powoduje naruszenie istniejącego porządku, wymaga zachowania równowagi między poczuciem bezpieczeństwa a konsekwencjami przywołania sił z innego świata. Przy czym doświadczenie siły „nieznanego" nie zawsze uzależnione jest od woli człowieka, a jego skutki mogą być odbierane jako dobroczynne lub niszczące.

Schemat wyobrażeniowy *siły* stanowi podstawę wszelkich działań – zarówno słownych jak i pozasłownych, natomiast pozostałe preschematy (*więzi, kontroli, centrum, równowagi, pionu*) współtworzą modele obcowania ze sferą nieznaną, wyznaczając intencję działania, która decyduje o parametrach wartości na skali plus – minus.

W kulturze ludowej stereotypowe scenariusze zachowań w obcowaniu z siłami nadprzyrodzonymi reguluje system nakazów, zakazów i ostrzeżeń. Wejście w sferę mocy może przebiegać według następujących modeli[4]:

– *Przymus zewnętrzny* – gdy człowiek poddany jest działaniom sił zewnętrznych, niezależnie od swojej woli. Wzorzec ten obejmuje zarówno działania porządkujące, służące człowiekowi, jak też typowe destrukcje niosące zagładę, zniszczenie i śmierć (pożar, potop, gradobicie).

– *Przymus wewnętrzny* – polegający na dobrowolnym podporządkowaniu się systemowi nakazów i zakazów (sile nacisku społecznego) oraz podjęciu działań asekuracyjnych, mających na celu ochronę przed niepożądanymi skutkami doświadczania mocy nie z tego świata. Przymus wewnętrzny opiera się na osobistym przekonaniu uczestnika sceny w słuszność i konieczność przestrzegania zasad ochronnych.

– *Przyciąganie/odpychanie siły* – przyjęcie aktywnej postawy przez człowieka, polegającej na przywoływaniu mocy *sacrum*, w celu wywołania pożądanej zmiany.

Typową sytuację, w której człowiek (lub grupa ludzi) doświadcza *przymusu zewnętrznego*, przedstawia pożar wywołany piorunem. Archetyp scenariusza stanowi mityczna scena walki Boga z szatanem, w której sam Stwórca

[4] Przyjmuję opis wzorców doświadczenia SW *siły* za Agnieszką Liburą (2000, s. 176).

(lub św. Eliasz z bożego rozkazu) ciska strzałami piorunowymi w diabła, karząc go za pychę i niegodziwy postępek. Zgodnie z ludowymi wierzeniami Bóg objawia swoją moc nad światem, bijąc piorunami w miejsca, w których skrył się szatan (KLS 2, 466). Ofiarą bożego gniewu (SW *siły*) stają się wówczas mieszkańcy płonącego budynku. Dopust boży oznacza zarówno gniew, jak i błogosławieństwo. Wprawdzie niszcząca siła pioruna (SW *siły*) obraca w perzynę domostwo (SW *całość* > *część*), ale unicestwiając szatana i zło i przywracając stan łaski (SW *rownowagi*, *kontroli* i *więzi*). W rezultacie destrukcja – prototypowo oceniana ujemnie – jako celowe i dobroczynne działanie boże – zyskała dodatnią wartość aksjologiczną.

Natomiast system nakazów i zakazów wykreował nowe scenariusze działań w poszczególnych fazach przebiegu zdarzenia. Mimowolni obserwatorzy pożaru, wciągnięci w scenę, stają się jej aktywnymi współuczestnikami[5]. W pierwszej fazie – odbiorcy zakazów przyjmują postawę bezwzględnego poddania się woli boskiej oraz podporządkowania społecznej regule pod groźbą rozprzestrzenienia się pożaru na pozostałe budynki. Podporządkowanie się społecznym dyrektywom świadczy o ich perlokucyjnej sile oddziaływania. SW *siły* zawiera się w korelatach językowych *trzeba, nie wolno*, stosowanych w formułach zakazów i nakazów i ostrzeżeń (SSiSL 1996, s. 292):

– nie wolno gasić pożaru wszczętego przez piorun, bo ogień rozszerzy się na pozostałe budynki,

– nie wolno ratować człowieka rażonego piorunem.

Akty mowy (dyrektywy stosowane w sytuacji wzniecenia pożaru przez piorun) zawierały zarówno zakaz (*nie wolno*) jak i ostrzeżenie przed konsekwencją złamania reguły: *bo by piorun samych gaszących zabił* (SSiSL 1996, s. 291)[6], *bo przez bronienie jeszcze więcej zabudowań zapalić się może* (SSiSL 1996, s. 291). SW *siły* nakazu działa według modelu *przymusu zewnętrznego*, natomiast performatywne skutki zakazów polegają na podporządkowaniu się regułom zachowań, warunkującym bezpieczeństwo. Pozytywny walor intencji przywołuje SW *kontroli*.

Faza druga przewiduje podjęcie działań asekuracyjnych w postaci kierowanych do ognia formuł powitalnych, typu: *Witaj nam gościu w czerwonym płaszczu nie nieś się szeroko, a nieś się wysoko* (Kozioł 1986, s. 50), celem uspokojenia ognia i złagodzenia skutków zniszczenia. Jest to rodzaj zaklęcia w formie prośby, które ma zapobiec dalszym zniszczeniom. Użycie eufemistycznych określeń ognia, jak też przykłady zwracania się doń po imieniu

[5] O podziale ról archetypowych i organizacji sceny (por. Kardela 1998, s. 81).

[6] Podaję tylko źródła, skąd zaczerpnięty został analizowany materiał, nie podając już samej lokalizacji, gdyż chodzi tu głownie o interpretację samego zjawiska, a nie o pochodzenie zapisów.

Zygmuncie, Zygmuncie w błagalnych aktach mowy, wskazują na animistyczne traktowanie ognia jako istoty żywej, czującej, na której działanie można wpłynąć (Szadura 1998, s. 330). Akt mowy w formie błagania realizuje SW *więzi* i *kontroli*. Eufemistyczne zwroty kierowane do ognia mają go skłonić do akceptacji prośby oraz spowodować konkretny efekt perlokucyjny – nierozprzestrzenianie się pożaru poza wydzielony obszar. Faza druga wprowadza do struktury semantycznej sceny preschematy prototypowo wartościowane pozytywnie: SW *centrum* (koncentracja siły działania ognia na budynku, w który uderzył piorun) oraz SW *kontroli* (zabezpieczenie przed rozprzestrzenieniem się żywiołu). Oba schematy zachowują prototypową wartość dodatnią.

Faza trzecia przewiduje wszczęcie dalszych działań ochronnych, polegających na zamykaniu przestrzeni dotkniętej boskim gniewem. Sposób działania regulowany jest przez formuły typu nakazowego (SSiSL 1996, s. 292; Kozioł 1986, s. 50):

– trzeba/należy otoczyć kręgiem płonące obiekty,

– trzeba/należy trzykrotnie obiec objęte pożarem budynki,

– trzeba/należy zaorać, parą białych wołów, pas ziemi otaczający miejsce pożaru.

Akty mowy w formie nakazu, wzmocnione działaniami ochronnymi, zawierają SW *siły* (zastosowania się do dyrektyw i wszczęcia działań), którego celem będzie *blokada*.

Faza czwarta – w formie nakazowo-zezwalającej modeluje zachowania pozwalające na użycie specjalnych środków apotropaicznych (SSiSL 1996, s. 292):

Wolno/należy/można:

– rzucać na pożar sól świętej Agaty,

– osłonić dostęp do pozostałych budynków świętymi obrazami lub krzyżem,

– kropić płomienie wodą święconą, by skierować płomień na obszary puste lub wyprowadzić ogień poza wieś.

Zezwolenie na użycie sakramentaliów wprowadza inny model działania *siły – przyciąganie* mocy boskiej. W sposób pośredni – poprzez użycie przedmiotów uświęconych kontaktem z *sacrum*, które mają zniwelować siłę pożaru.

Podczas gdy czasowniki modalne *można, wolno* użyte w aktach mowy, realizują schemat *siły potencjalnej*, to ich moc perlokucyjna ukierunkowana na szalejący żywioł zawiera model *odpychania*. Wzmocnienie siły dyrektywów poparte jest pozawerbalnymi czynnościami magicznymi o charakterze ochronnym.

Największą siłę oddziaływania mają jednak werbalne sposoby bezpośredniego przywoływania mocy *sacrum* (odwołanie się do *źródła mocy*) poprzez przemawianie do ognia w formie nakazu w imieniu osób boskich i świętych. (Kozioł 1986, s. 50):

– W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego Zygmuncie! Żegnam Cię krzyżem świętym, przykrywam Cię. Idź w przestrzeń!

– Ogniu, ty płomieniu gorejący, rozkazuje Tobie Chrystus Pan, mąż boży, przeze mnie, sługę niegodnego [. . .] *Nie żarz się bożą mocą, Panny Maryjej mocą, wszystkich świętych pomocą, idź w słup!*

Akty mowy w formie rozkazu wypowiedzianego w imię najwyższego *sacrum*, wymagają bezwzględnego wykonania woli bożej przez ogień, który w tej scenie jest tylko instrumentem. Rolę agensa, w imieniu *sacrum* przejmuje mediator, podczas gdy właściwy sprawca i władca mocy pozostaje w tle zdarzenia. Niemniej zmiana stanu wymagała przywołania mocy *sacrum*, a więc zaangażowania sił pozaziemskich. SW *siły* realizuje model *przyciągania*.

Formuła wypowiedziana w imię boskie ma moc spełniającego się słowa. Ogień – zgodnie z wolą boską zostaje uciszony lub skierowany w górę. Jednakże dostęp do źródła mocy wymagał scenariusza opartego na SW *siły*, uwzględniającego parametry wzmacniania. W scenach uciszania ognia działaniom słownym (przemawianie w imieniu *sacrum*) towarzyszą zwykle rytualne czynności (np. jednoczesne wrzucanie w ogień soli św. Agaty), wykonywane w ściśle określony sposób. Poświęcona sól musiała być wrzucana po trochu do ognia ze wszystkich czterech stron, a w drugiej ręce należało trzymać cześć kobiecego stroju, w którym brało się ślub, by w momencie wymawiania zaklęcia machać nią, kierując ogień w górę. Dopiero zintegrowana intencja wielostopniowych działań, popartych odpowiednią formułą słowną dawała dostęp do źródła mocy (Niebrzegowska-Bartmińska 2007, s. 193).

Faza ostatnia, podobnie jak pierwsza, nadaje schematowi wyobrażeniowemu *siły* status najwyższej świętości – objawienia się mocy boskiej. Zarówno wszczęcie pożaru, jak i ostateczne uspokojenie ognia spełniło swoją funkcję nadrzędną – zło zostało unicestwione, a boski ład przywrócony.

Klasyczny model stosowania zabiegów modelująco-asekuracyjnych wobec siły *sacrum* – zarówno boskiego, jak i demonicznego – przedstawiają schematy przejścia. Najbardziej wyraziste są wzorce działań w obliczu śmierci, dyktowane formułami typu nakazowo-perswazyjnego, w postaci ostrzeżeń i rad.

Śmierć jako zjawisko obce, przynależne zaświatom, jest najbardziej drastyczną formą ingerencji *sacrum*, budzi lęk przed nieznanym, jak też obarczone jest piętnem nieuniknionego przejścia w sferę niedostępną żywym.

Nastrój powagi i strachu wobec perspektywy bezpośredniego kontaktu z zaświatami, wykształcił ochronne działania objęte rytuałem wyłączania zmarłego ze świata żywych. Ze względu na bogactwo żałobnych czynności obrzędowych w polskiej kulturze ludowej (Benedyktowicz D., Benedyktowicz Z. 1992, s. 106 i nast.; Adamowski, Doda, Mickiewicz 1998, s. 274–275; Treder 1989), ograniczę się do przedstawienia wybranych przykładów przecinania więzi opartych na schemacie wyobrażeniowym *siły*.

W scenach wykluczania schemat dziania siły przebiega według wzorca *blokady* i realizowany jest w odniesieniu do wszystkich elementów rzeczywistości, które były udziałem zmarłego. W pierwszej kolejności niszczone są przedmioty, które miały bezpośrednią styczność z nieboszczykiem: woda, jaką obmywano jego ciało, naczynie, które było w tym celu używane, słoma, na której leżały zwłoki, narzędzia służące do wykonania trumny. Sceny destrukcji przebiegają zgodnie z obowiązującym scenariuszem, którego zasady można zrekonstruować w postaci zdań o charakterze nakazowo-perswazyjnym, poprzedzonym operatorem *trzeba/należy* (Benedyktowicz D., Benedyktowicz Z. 1992, s. 106 i nast.):

– trzeba/należy stłuc, a następnie wrzucić do rzeki garnek, w którym była woda użyta do mycia zwłok,

– trzeba/należy spalić, a następnie wrzucić do rzeki śmieci z izby zmarłego oraz słomę, na której leżał,

– trzeba/należy do trumny włożyć wióry z trumny oraz narzędzia, którymi stolarz wykonał trumnę.

Kolejna faza opiera się na schemacie zamykania. Polega na likwidacji więzi emocjonalnych, łączących zmarłego ze społecznością, do której należał. Nakaz nakłada na żałobników obowiązek przebaczenia win zmarłemu. W rytualnej scenie pożegnania prowadzący ceremonię występuje w roli nieboszczyka, przeprasza zebranych za zło, jakie im kiedykolwiek wyrządził, żegna dom, rodzinę, gospodarstwo (wraz z żywym inwentarzem) i wieś. Obrzęd wyprowadzania zwłok z domu zamyka przywołanie chaosu (SW *utraty kontroli*), polegające na wywróceniu stołów, ław, krzeseł w izbie, w której spoczywało jego ciało. Rytualne wprowadzenie nieporządku jest symbolicznym odniesieniem do stanu sprzed stworzenia świata, a więc całkowite otwarcie się na działanie mocy zaświatowych, przygotowanie do kreowania nowej sytuacji. Dopiero powrót do domu po uroczystościach pogrzebowych i przy-

wrócenie ładu ma wprowadzić rodzinę w stan normalności, zamknąć fazę kontaktu z tamtym światem.

Ten sam schemat stwarzania świata od nowa powielany jest podczas końcowej fazy ceremonii popogrzebowej. Uroczysta uczta wydawana na cześć zmarłego, ma zwykle charakter hałaśliwej libacji mocno zakrapianej alkoholem. Wrzawa, podobnie jak wywracanie krzeseł w domu zmarłego, pełni tę samą funkcję – powrotu do normalności, wejścia w normalny tryb życia, przerwany ingerencją śmierci (Zając 2004, s. 102). Schemat działania *siły* realizuje się na kilku poziomach:

– werbalnym poprzez podporządkowanie się obowiązującym normom, funkcjonującym w postaci aktów mowy zbudowanych na bazie form typu *trzeba, należy*, charakteryzujących modalność deontyczną[7],

– mentalnym – w przekonaniu o skuteczności blokady i możliwości powrotu do normalności,

– w planie działań – konkretnie przeprowadzonych aktów destrukcji: fizycznego zniszczenia przedmiotów, wprowadzenia nieporządku, pogrzebaniu ciała, libacyjnej wrzawy.

Choć czynności blokujące dalszy kontakt z zaświatami miały charakter dezintegrujący, godzący w najbardziej fundamentalne schematy przedwyobrażeniowe o wartości dodatniej, jakimi są *więź, całość, kontrola*, to w ostatecznym rozrachunku schemat wyobrażeniowy *siły* działał na rzecz solidarności z życiem, ochrony przed nieznaną i groźną sferą śmierci, przywrócenia ładu, co nadało działaniom niszczącym wartość pozytywną.

Ostatni przykład prezentuje model *przywoływania mocy*, w celu uzyskania dostępu do sił twórczych, pozwalających na modelowanie rzeczywistości, stosownie do życzeń uczestnika zdarzenia. Jest to schemat doświadczania *siły* zgodnie z wolą człowieka.

Sceny tego typu mają charakter rytuału, wpisującego się w model otwarcia. Wstępując w sferę mocy, prowokują zmianę, co zawsze niesie ze sobą jakieś ryzyko. Obrzędowy charakter wzmaga skuteczność działań podjętych grupowo, jak też daje poczucie bezpieczeństwa.

Do rytuałów modelujących rzeczywistość należą zwłaszcza działania podejmowane w okresie przełomu – Świąt Bożego Narodzenia, Nowego Roku

[7] Modalność deontyczna, zgodnie z definicją Danuty Rytel dotyczy światów, w którym obowiązują pewne normy, tzn., że wypowiedzenie zmodalizowane deodentycznie mówi o możliwych światach, w których czynność (lub stan) jest obowiązkowa, zakazana lub przyzwolona przez jakiś subiekt przyzwalający (Rytel 1982, s. 14).

lub Świąt Wielkanocnych. Typowym przykładem jest zwyczaj kolędowania[8] – obrzędowego składania życzeń, zwykle w formie pieśniowej.

Wkroczenie w rzeczywistość nieznaną i przywoływanie jej twórczego potencjału opiera się na schemacie działania na opak. Łamanie dotychczasowego porządku, otwierające dostęp do mocy nieznanego wiąże się z ryzykiem utraty bezpieczeństwa, toteż działania asekurująco-modelujące przybierają zwykle charakter rytualnej zabawy.

Hej gospodarzu! Idziemy do ciebie!
Hej po kolędzie, przyjmij nas u siebie!
Masz tu ludzi do śpiewania
I aniołów do słuchania!
Z dawna dawnego jest ci zwyczaj wszędzie,
Odwiedzając po kolędzie...[9]

Uczestnicy sceny występują w przebraniach, z twarzą obsypaną sadzami lub w maskach, dzięki czemu pozostają nierozpoznani nie tylko przez sąsiadów, ale również przez siły demoniczne, które mogą przyjąć ich za swoich i udostępnić moc. Kolędnicy pod postaciami Żyda, Cygana, Anioła, Śmierci utożsamiają się ze światem obcym, wchodząc bezpośrednio w jego przestrzeń. Ostentacyjne wprowadzenie na scenę reprezentantów zaświatów, obok typowych obcych, ma na celu otrzymanie dostępu do świata kryjącego nieograniczone możliwości, by sprowokować zmianę, zgodnie z życzeniem. Nowa rzeczywistość, dzięki udziałowi mocy, ma stać się dużo lepsza, otworzyć róg obfitości, zarówno realnego, jak i nierealnego świata. Scenom kolędowania towarzyszą niekiedy nieludzkie wrzaski, które pełnić mogą podwójną rolę. Z jednej strony nawiązują do pierwotnego stanu chaosu, by otworzyć możliwości stworzenia świata od nowa i przywrócić mu pierwotną boską doskonałość. Z drugiej strony – podobnie jak maski, stanowią kamuflaż w celu zmylenia czyhających na człowieka demonów. Wtopienie się w nieczyste tło zdarzenia miało umożliwić magiczną przemianę świata na lepsze (Zając 2004, s. 46).

Językową realizacją działań modelujących są życzenia wypowiadane przez kolędników.

Dobre słowa, jakimi przebierańcy obdarowują gospodarzy, mają moc sprawczą – zapewniają urodzaj, dobrobyt, zdrowie, darzenie się bydła, a młodym znalezienie pary i rychłe wesele:

[8] Takie ramy czasowe kolędowania – wywodzącego się z prastarego, przedchrześcijańskiego obrzędu składania życzeń – przyjmują badacze tych obyczajów (por. zwłaszcza Bartmiński 1986, 1986a; Niebrzegowska-Bartmińska 2007, s. 195).

[9] Fragmenty kolęd przytaczam za Niebrzegowska-Bartmińska 2007, s. 195–242.

Przyszliśmy tu po kolędzie, niechaj będzie
Bogu wieczna cześć, chwała!
By jego łaska trwała!
Czym Cię nagrodzimy?
Że zdrowia życzymy, wiernie służymy.
Ładną pannę w domu macie,
Wesela się spodziewacie . . .
Śpijze Jasieńku, bądź wesół,
A nam kolędnicóm dobru kolęde obiecuj.
Talar na piwo, dwa na gorzałkę,
da ci pan Jezus ślicnu panienke.

Życzenia, oparte na formule „Mocy spraw, żeby. . . ", noszą znamiona błogosławieństwa, a tym samym pochodzić muszą od samego Boga. W scenach kolędowania przebierańcy przyjmują archetypową rolę agensa, choć właściwym wykonawcą czynności jest błogosławiący Bóg, ukryty w tle zdarzenia.

Mości gospodarzu, masz w domu gości,
Przyjm nas po kolędzie po znajomości.
Przyjm nas Panie po kolędzie,
Bóg ci błogosławić będzie
W twoim majątku, w twoim majątku.

Pozorne zaburzenia porządku poprzez wprowadzanie rytualnej wrzawy podporządkowane są wyższej intencji – przywrócenia kosmicznego ładu, harmonii świata idealnego, powrotu to czasu początku. Dobre słowo wypowiedziane w czas świąteczny – a więc w czas łaski – nabiera mocy odnowienia świata i człowieka (Niebrzegowska-Bartmińska 2007, s. 239–240).

Scenariusz kolędowania[10] oparty na obrzędowej wymianie darów rzeczywistych (w postaci jedzenia, pieniędzy lub wódki) i symbolicznych, jakimi są życzenia (działające słowa), zawiera w sobie preschematy *więzi, kontroli, całości*, które są potwierdzeniem społecznej tożsamości, bezpiecznej strefy „swój", do której włączana zostaje sfera *sacrum*.

Hej nam hej! A my cię prosimy:
O gorzałki flaszkę, orzechów zapaskę
I tego jabłuszka dla tego staruszka.
Chwała tobie będzie na wysokim niebie;
A nam pokój będzie? miejmy po kolędzie.

[10] Tu ograniczam się wyłącznie do samej idei wymiany darów, natomiast dokładny przebieg kolędowania przedstawia S. Niebrzegowska-Bartmińska (2007, s. 196–242).

Oswajanie i włączanie świata boskiego do rzeczywistości ziemskiej polega na kreowaniu scen przenikania się świata realnego z nadprzyrodzonym, w którym Matka Boska z Jezusem przychodzą do gospodarza w gości, a Pan Bóg i święci orzą pole, Pan Jezus zasiewa żyto, pszenicę, jęczmień, owies, sprowadzając urodzaj na pole gospodarza, a czas mityczny splata się z czasem teraźniejszym (Niebrzegowska-Bartmińska 2007, s. 206, 237).

Chodzi pan Jezus pó waszym póleńku, stawia wam,
Stawia wam żytejko czterema rzędami, stawia wam.
Chodzi pan Jezus pó waszym gumieńku, stawia wam,
Stawia wam pszeniczke czterema rzędami, stawia wam
Chodzi pan Jezus pó waszym gumieńku, stawia wam,
Stawia wam jęczmionek czterema rzędami, stawia wam.
Chodzi pan Jezus pó waszym poleniu, stawia wam,
Stawia wam owies czterema rzędami, stawia wam

Wprowadzenie istot ze świata sakralnego w tryb codziennych zajęć powoduje zatarcie się granicy między przestrzenią ziemską a mityczną. Obrzędowe teksty kolędowe – życzenia i zamówienia, opowieści powtarzane rok w rok w niezmienionej postaci, spełniają warunek habituacji, stanowią nieodłączny składnik zbiorowej wyobraźni, a tym samym współtworzą językową rzeczywistość. Przekonanie o spełnianiu się życzeń i rzeczywistym obdarowywaniu słowem opiera się na wierze w możliwość czerpania ze źródła mocy *sacrum*, poprzez powtórzenie Boskiego aktu kreacji i ustanawiania świata na nowo.

Ten sam proces oddziaływania na rzeczywistość za pomocą dobrego słowa reprezentują błogosławieństwa rodzicielskie, udzielane dzieciom w fazach przejścia: narodzin i chrztu, ślubu i śmierci. Błogosławieństwa rodzicielskie operują identyczną, jak życzenia kolędnicze, formułą: „żebyście + życzenie", wypowiadaną w imieniu Boga.

Rytuał rodzicielskiego błogosławieństwa polega na przekazywaniu „szczęścia i doli" z pokolenia na pokolenie, przez co człowiek włączony zostaje w stan łaski i opieki boskiej od urodzenia aż do śmierci (Engelking 2010, s. 299–318).

Do stałego repertuaru życzeń należą zdrowie, szczęście, długie życie, dobrobyt. Rytualnie wypowiedziane słowo stwarza stan błogosławieństwa. Jednym z warunków tworzenia tego stanu podczas obrzędu jest akt przeprosin. Zarówno młodzi przed ślubem, jak i umierający przed śmiercią – proszą o wybaczenie win. Oba akty mowy – przepraszania i wybaczania – mają moc odmienienia losu człowieka, otwierając go na stan łaski (Engelking 2010). Jednakże przed inicjacją w stan błogosławieństwa, człowiek doświadcza stanu

przejściowego, zderzając się ze sferą nieznaną, która wprowadza go w stan symbolicznej śmierci, by następnie, przy pomocy sił nadprzyrodzonych, wprowadzić go w nowe stadium.

Rodzice chrzestni odnosząc do domu dziecko po ceremonii chrztu, mówią: „wynieśliśmy poganina / Żyda / przynieśliśmy chrześcijanina" (Treder 1989, s. 161), przez co zostaje ono włączone w życie społeczne i duchowe wspólnoty.

Dziewczyna wychodząca za mąż żegna nie tylko dom rodzinny, ale również stan panieński, po ceremonii ślubnej symbolicznie grzebiąc swój dziewiczy wianek. Obrzęd wesela, podobnie jak inne rytuały inicjacyjne, zawiera w sobie elementy śmierci.

Umierający rodzice, błogosławiąc dzieci przed ostatecznym wejściem w strefę śmierci, przekazują im rodzinną dolę z życzeniami szczęścia. Utrzymanie stanu łaski zależy jednak od dalszych zachowań błogosławionych, gdyż dobry los i szczęście mogą pojawiać się i znikać, można je stwarzać dobrym słowem lub obalić złorzeczeniem (Engelking 2010, s. 299–318).

Rytuały przejścia wymagają poddania się działaniu mocy nadprzyrodzonych (doświadczenia przymusu zewnętrznego) i doświadczenia sfery śmierci, co oznacza chwilową utratę *kontroli* i *więzi* ze sferą 'swój', niemniej osiągnięty zostaje ostateczny cel, jakim jest przeistoczenie się w nową postać. Symptomy destrukcji w postaci łamania zasad codziennego życia, prowadzą do odgrywania nowych ról społecznych, otrzymują tym samym waloryzację dodatnią ze względu na cel działań ostatecznie prowadzących do nowego ładu.

Przedpojęciowe schematy *siły* należą do najbardziej uniwersalnych doświadczeń i odgrywają ważną rolę w porządkowaniu całości naszego doświadczenia, nadając mu spójność. Ich obecność w systemie semantycznym uobecnia się zwłaszcza w czasownikach modalnych obecnych w aktach mowy, wymagających od odbiorcy podjęcia odpowiednich działań lub dostosowania się do obowiązującego wzorca zachowań. Prototypowym doświadczeniem siły jest interakcja między obiektami, charakteryzująca się określonym natężeniem siły, pochodzącej z jakiegoś źródła, dająca się opisać w sekwencji przyczynowo-skutkowych zdarzeń, które przedstawiałam jako obrzędowe sceny wprowadzania chaosu.

U podstaw aksjologicznej waloryzacji praktyk magicznych, bez względu na ich pozornie destrukcyjny charakter, leży przekonanie, że służą one ochronie życia i boskiego porządku. Dyrektywne i magiczne formuły słowne, współdziałające z odpowiednimi wzorcami zachowań tworzą trwałe teksty kultury, dzięki którym jednostka potwierdza swoją tożsamość i przynależność do grupy społecznej (Niebrzegowska-Bartmińska 2001, s. 103).

Bibliografia

Adamowski Jan, Doda Janina, Mickiewicz Halina, 1998, *Śmierć i pogrzeb w relacjach Polaków mieszkających na Białorusi*, „Etnolingwistyka", 9/10, s. 253–318.

Bartmiński Jerzy, 1986, *„Wszystko się zmieniło, jak nigdy nie było"*, [w:] *Kolędowanie na Lubelszczyźnie*, red. Jerzy Bartmiński i Hernas Czesław, 1981, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, [„Literatura Ludowa", ogólnego zbioru rocznik 25. za rok 1981], s. 5–10.

Bartmiński Jerzy, 1986a, *„Bóg się szerzy". Przykład chrystianizacji noworocznej kolędy ludowej*, [w:] *Biblia a literatura*, red. Stefan Sawicki, Jan Gotfryd, Lublin, s. 479–497.

Bartmiński Jerzy, 2006, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.

Bartmiński Jerzy, 2007, *Opozycja swój/obcy a problem językowego obrazu świata*, „Etnolingwistyka", 19, s. 35–60.

Benedyktowicz Danuta, Benedyktowicz Zbigniew, 1992, *Dom w tradycji ludowej*, Encyklopedia Kultury Polskiej XX Wieku. Studia i materiały, Wrocław: Wiedza o Kulturze.

Chlebda Wojciech, 2007, *Kiedy swój staje się obcym*, „Etnolingwistyka", 19, s. 89–98.

Engelking Anna, 2010, *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Warszawa: Oficyna Naukowa.

Grzegorczykowa Renata, 1998, *O rozumieniu prototypu i stereotypu w współczesnych teoriach semantycznych*, „Język a Kultura", t. 12, *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria metodologia, analizy empiryczne*, red. Janusz Anusiewicz, Jerzy Bartmiński, Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, s. 109–115.

Ivanov Vjačeslav V., Toporov Vladimir N., 1965, *Slavjanskie jazykovye modelirujuščie semantičeskie sistemy*, Moskva.

Johnson Mark, 1990, *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*, Chicago–London.

Kardela Henryk, 1992, *Gramatyka kognitywna jako globalna teoria języka*, „Język a Kultura", t. 8, s. 9–22.

Kardela Henryk, 1998, *Profilowanie a kategorie podmiotu i dopełnienia w gramatyce R. Langackera*, [w:] *Profilowanie w języku i w tekście*, red. Jerzy Bartmińskiego, Ryszard Tokarski, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 79–90.

Kozioł Maria, 1986, *„Gość" w czerwonym płaszczu...*, „Akcent", 4 (26), s. 48–51.

Krzeszowski Tomasz, 1994, *Parametr aksjologiczny w przedpojęciowych schematach wyobrażeniowych*, „Etnolingwistyka", 6, s. 29–52.

Langacker Ronald, 1991, *Foundation of Cognitive Grammar*, Stanford: Stanford University Press.

Langacker Ronald, 1995, *Wykłady z gramatyki kognitywnej. Kazimierz nad Wisłą, grudzień 1993*, red. Henryk Kardela, Lublin: Wydawnictwo UMCS.

Langacker Ronald, 2004, *Semantyka językoznawcza*, „Etnolingwistyka", 16, s. 29–73.

Libura Agnieszka, 2000, *Wyobraźnia w języku*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2001, *Idea działającego słowa w tekstach polskich zamówień*, „Etnolingwistyka", 13, s. 101–115.

Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2007, *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.

Rytel Danuta, 1982, *Leksykalne środki wyrażania modalności w języku czeskim i polskim*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Stomma Ludwik, 1986, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa

Szadura Joanna, 1998, *Profile ognia w polszczyźnie ludowej i potocznej*, [w:] *Profilowanie w języku i w tekście*, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 321–341.

Treder Jerzy, 1989, *Frazeologia kaszubska a wierzenia i zwyczaje (na tle porównawczym)*, Wejherowo: Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej w Wejherowie. Towarzystwo Przyjaciół Ziemi Wejherowskiej.

Zając Paweł, 2004, *O zaświatach niedalekich i cudach nienadzwyczajnych. „Nadprzyrodzone" w kulturze ludowej na przykładzie Huculszczyzny*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos".

Wykaz skrótów

SSiSL – Bartmiński Jerzy (red.), 1996, 1999, 2012, *Słownik ludowych stereotypów językowych*, t. 1, *Kosmos*, cz. 1–4, Lublin.

KLS – Moszyński Kazimierz, 1968, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, *Kultura duchowa*, Warszawa.

Positive schemata of destruction in dealings with the world beyond

Summary

The article deals with a bi-polar conceptualization of the world based on the opposition US – THEM, especially on its second element. Usually, an ordered structure is attributed to what is known and grounded in everyday experience, whereas what is alien is viewed as formless, unsettled, ominous and dangerous.

The model of contact with the beyond proposed here rests on preconceptual image schemata of force: coercion, blockade and attraction. The structure that invokes the feeling of security and that organizes relationships with the sacred, is built through a multitude of rituals and a system of verbal commands, prohibitions and magic spells. The basic aim of the behaviour causing ritual chaos is to obtain access to supernatural powers, in order to e.g. annihilate evil, receive a blessing or be successful in one's initiatives. The axiological load of these magic dealings is founded on the conviction that they serve to protect human life in harmony with the divine order.