

EWA MASŁOWSKA

Instytut Sławistyki PAN

Akty mowy — powielanie gestów kreacji Stwórcy

Specyfika percepcji *sacrum* polega na tym, że intuicja poznawcza, poczucie przynależenia do uniwersalnego ładu, ustanowionego przez mądrość opatrności oraz przyjęcie moralnego zobowiązania stanowią całość.

Leszek Kołakowski

Usytuowanie aktów mowy w kontekście kulturowym stawia przed badaczem niebagatelne zadanie rekonstrukcji zdarzenia, które ujawnia nie tylko samą intencję wypowiedzi, ale również skutki jej oddziaływania na umysł i ciało odbiorcy, a w rezultacie na otaczającą rzeczywistość. W akcie mowy język jawi się jako narzędzie działania, a rzeczywistość językowa jest tożsama z rzeczywistością kulturową, czytelną dla nadawcy i odbiorcy. Znajomość kontekstu umożliwia uczestnikom dialogu posługiwanie się ograniczonymi do minimum środkami werbalnymi, które przybierają często postać skonwencjonalizowanych formuł, a niekiedy bywają wręcz zastępowane przez gest lub mimikę. Sytuacje, w których nadawca i odbiorca są w stanie przewidzieć zachowanie rozmówcy oraz przypadające im sekwencje dialogowe (ograniczone do koniecznego minimum i nie zawsze wyrażone *explicite*), przyjęto nazywać za Bernsteinem kodem ograniczonym (Bernstein 2003, s. 134–141). Stawia to przed badaczem kolejne zadania:

- rekonstrukcji wypowiedzi, którą kod ograniczony kamufluje jako redundantną;
- ujawnienia kreatywnej mocy słowa (lub jego ekwiwalentu) powodującego zmianę rzeczywistości;
- odtworzenia procesu konceptualizacji owej rzeczywistości (sposobu, w jaki jest postrzegana i zapisana w zbiorowej pamięci).

Metody stosowane w analizie kognitywnej wydają się najbardziej adekwatne do prześledzenia zjawisk kreowania rzeczywistości za pomocą słowa. Istotnym założeniem podejścia kognitywnego jest zasada nierozdzielania pragmatyki od semantyki, dzięki czemu otoczenie kulturowe, łącznie z działaniami i zachowaniami odznaczającymi się wysokim stopniem utrwalenia, traktowane są jako inherentne składniki znaczenia (Anusiewicz 1995; Bartmiński 2006; Bartmiński, Tokarski 1993; Fife 1994; Kardela 1992, 1994; Kalisz 1994; Tokarski 1988 a–c; Tolstaja 2004)¹. Rytualno-obrzędowe czynności i zachowania, związane z wierzeniami i przekonaniami, utrwalone w konkretnych scenariuszach działań, stanowią istotny składnik pamięci semantycznej.

Upowszechniony przez nurt kognitywistyczny mit doświadczeniowy², odwołujący się do pierwotnych interakcji ze światem zewnętrznym jako podstawy procesu poznawczego, sięga do najgłębszych warstw pamięci. Powtarzające się psychofizyczne doznania utrwalone w trakcie percepcji i intelektualnej interpretacji świata, tworzą bazę doświadczeniową, a skumulowane w niej doświadczenie rzeczywistości pozwala na odwzorowywanie analogicznych procesów myślowych oraz na łączenie ze sobą prostych jednostek (tzw. domen źródłowych) w struktury złożone (Fife 1994, s. 14–15).

Wychodząc z założenia, iż myśl jest wyobrażeniowa, przyjmuje się, że metaforyzacja stanowi podstawowy aspekt użycia języka. Pierwszym etapem procesu obrazowania jest skanowanie — porównanie domen i wytyczenie ścieżek kognitywnych prowadzących od jednego pojęcia do drugiego. Natomiast sama interpretacja pojęć bardziej złożonych lub abstrakcyjnych w terminach pojęć prostszych opiera się na profilowaniu, które uwzględnia punkt widzenia konceptualizatora, dokonującego wyboru poprzez maskowanie jednych a eksponowanie innych cech znaczeniowych. Choć profilowanie opiera się na utartych i znanych skojarzeniach, jednakże stale poszukuje nowych połączeń,

¹ Zagadnieniu konotacji jako inherentnego składnika znaczenia poświęcono wiele miejsca na konwersatoriach z cyklu „Język a Kultura” i zagadnieniu temu poświęcony został tom z tzw. czerwonej lubelskiej serii: „Konotacja”, red. J. Bartmiński, Lublin 1988. Problem konotacji omawiany jest też w innym tomie z tej serii: *O definicjach i definiowaniu*, red. J. Bartmiński, R. Tokarski, Lublin 1993.

² Podstawy kierunku kognitywistycznego stworzył Ronald Langacker w słynnym dziele *Foundation of Cognitive Grammar*. Koncepcję tę rozwijał: sam autor w późniejszych pracach, jak i jego główni kontynuatorzy: Johnson, Taylor, Lakoff. Teoria ta zyskała również popularność na gruncie polskim. Rozważania nad zagadnieniami teoretyczno-metodycznymi toczyły się w ramach konwersatorium „Język a Kultura”, a ich efektem są referaty opublikowane w 8. tomie tejże serii (*Podstawy metodologiczne semantyki współczesnej*, red. I. Nowakowska-Kempna, Wrocław 1992) oraz opracowane przez samego R. Langackera *Wykłady z gramatyki kognitywnej* (Langacker 1995) wydane po dyskusji, jaka toczyła się z autorem na seminarium na UMCS, a także tom prac *Podstawy gramatyki kognitywnej*, red. H. Kardela, Warszawa 1994, i liczne artykuły, z których część ukazała się na łamach „Etnolingwistyki”.

dzięki czemu system pojęciowy jest otwarty na poznawanie i nazywanie nowych zjawisk³.

Podstawę konceptualizacji stanowią tzw. przedpojęciowe schematy wyobrażeń⁴ (dalej SW), sięgające pierwotnych doświadczeń percepcji świata, w odniesieniu do własnego ciała, którym przypisana jest skalowalna wartość aksjologiczna (Krzeszowski 1994, s. 39–40). Pamięć przedpojęciowych schematów, zachowana w strukturach semantycznych (wyrazów i pojęć złożonych) ukazuje, jakie elementy leżą u podstaw konceptualizacji danego pojęcia oraz sposobu, w jaki uczestniczy on w ogólnej wizji świata.

W mit doświadczeniowy oraz obrazowość myślenia wpisuje się również wyobraźnia symboliczna, przekładająca doznania rzeczywistości zewnętrznej oraz przeżyć wewnętrznych na język. Ujęcie kognitywne pozwala spojrzeć na proces symbolizacji jako na zjawisko paralelne do pozostałych procesów mentalnych, realizujących się w komunikacji językowej. Specyfika symbolu polega jednak na tym, że jego treść odnosi się do spraw duchowych, niepoddających się racjonalnej analizie. Myślenie symboliczne podąża ustabilizowanymi ścieżkami, wytyczonymi przez preschematy wyobrażeń, głęboko zakorzenione w świadomości użytkowników języka. Zgodnie ze swym znaczeniem etymologicznym (*imago* ‘obraz’, *imitor* ‘naśladowanie’) — symbol odtwarza wzorce, łącząc je w coraz to nowe konfiguracje, dzięki czemu archetypowe obrazy nabierają nowych znaczeń i są stale reaktualizowane. Podstawę symbolu stanowi pamięć mitu, a o jego żywotności w społecznej pamięci decyduje rytuał (Wheelwright 1991, s. 273; Tillych 1991, s. 162; Cirlot 2001, s. 47; Lurker 1994, s. 59; Campbell 1944, s. 62–63). Związek archetypowych obrazów symbolicznych ze schematami przedpojęciowymi, które stanowią dla nich bazę, wydaje się więc uzasadniony.

Idea działającego słowa, zdolnego zmienić rzeczywistość, wywodzi się z mitu powołania świata do życia przez istoty boskie, obecnego w większości systemów religijnych świata. U ludów pierwotnych słowo rozumiane jako *pramoc* poprzedza nawet istnienie samego bóstwa (van der Leeuw 2003, s. 328–329). Mit początku stanowi podstawę archetypowej postawy religijnej, która nadaje egzystencji ludzkiej sens współuczestniczenia w rzeczywistości transcendentnej poprzez imitację boskich działań (Eliade 2000, s. 468 n.; 1979, s. 57). Dla kultury ludowej mit o stworzeniu świata⁵ stanowi nie tylko fundament światopoglądu, ale

³ Koncepcji profilowania i punktu widzenia poświęcone było specjalne konwersatorium „Język a Kultura”, a wyniki prac opublikowane zostały w tomach: *Punkt widzenia w języku i w tekście*, red. J. Bartmiński, S. Niebrzegowska, R. Nycz, Lublin 2004, oraz w tomie *Profilowanie w języku i w tekście*, red. J. Bartmiński, R. Tokarski, Lublin 1998.

⁴ Pojęcie schematów przedpojęciowych wprowadził kontynuator nurtu kognitywistycznego Mark Johnson w pracy *The Body in the Mind. The Body Basis of Meaning, Imagination and Reason*, Chicago-London 1987. Teorię tę na gruncie polskim upowszechnia i kontynuuje Tomasz Krzeszowski oraz Agnieszka Libura (Krzeszowski 1991; Libura 2000).

⁵ Szerokie omówienie mitów stworzenia w kulturze słowiańskiej reprezentują opracowania R. Tomickiego: *Ludowe mity o stworzeniu człowieka*, „Etnografia Polska” 24, 1980, z. 2, s. 49–119;

pełni też funkcje modelujące w wielu dziedzinach, zwłaszcza związanych ze sferą wierzeniowo-magiczną, ludową moralnością i systemem wartości (Tomicki 1976, s. 47). Przeżywanie mitu zyskało rangę symbolu, a naśladowanie boskich gestów nabrało charakteru czynności rytualnych. Obrzędowe lub rytualne powtarzanie nie tylko reaktualizuje sam symbol, ale włącza jego obraz do stereotypu relacji z rzeczywistością nadprzyrodzoną. Moc absolutna właściwa tylko boskiej istocie najwyższej staje się udziałem człowieka, gdy ten działa w Jej imieniu, powielając boskie gesty i słowa (Campbell 1994, s. 95; Eliade 2000, s. 477; Lurker 1994, s. 9, 27).

Zachowania rytualno-słowne, dające się ująć w ramy *gesta deorum*, spełniają warunek habituacji, związane są ściśle ze sferą kulturową, opartą na podstawie doświadczeniowej, stanowią więc wzorcową ilustrację kognitywnego procesu sięgania do domen źródłowych przy konstruowaniu językowych dyrektyw zachowań w spełnianiu rytuału. Bazę doświadczeniową dla kontaktów z *sacrum* tworzą złożone struktury preschematów wyobrażeniowych, w których dominującą pozycję zajmuje preschemat SIŁY, ponieważ polega na doświadczaniu boskiej mocy lub jej przywoływaniu.

Charakter relacji, oparty na kluczowym schemacie wyobrażeniowym (dalej SW) SIŁY, determinuje dobór pozostałych preschematów: CENTRUM–PERYFERIA, GÓRA–DÓŁ, SW WIĘZI i KONTROLI oraz obecnego we wszystkich wzorcach schematu SKALI (wartości plus–minus odpowiednio zbliżających się lub oddalających od pozycji biegunowych). Wartość dodatnia prototypowo obejmuje wszystkie zjawiska związane z więzią, całością, równowagą, pozycją centralną (Krzeszowski 1994, s. 35–36), z natury rzeczy przynależące do sfery boskiej, podczas gdy dezintegracja prowadząca w konsekwencji do zerwania więzi, utraty pozycji centralnej lub zachwiania równowagi, przyporządkowana jest sferze demonicznej i mieścić się będzie na drugim biegunie skali wartości.

SW CENTRUM–PERYFERIE wprowadzają hierarchię wartości poziomą (odpowiednio bliżej lub dalej biegunom plus–minus), a SW RÓWNOWAGI i PIONU (GÓRA–DÓŁ) wertykalną (wyżej lub niżej stawiane zjawiska bądź rzeczy). Obie skale odgrywają istotną rolę w ocenie relacji między światem realnym a pozaziemskim, jednakże hierarchia wzajemnego usytuowania w wymiarze góra–dół pełni funkcję prymarną.

Słowiański mit kosmogoniczny, „Etnografia Polska” 20, 1976, z. 1, s. 47–97; *Religijność ludowa*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1981, s. 29–70. Bogaty materiał dotyczący współczesnych relacji o stworzeniu świata przynosi artykuł J. Bartmińskiego, *Językowe sposoby porządkowania świata. Uwagi na marginesie bilgorajskich relacji o kosmosie*, „Etnolingwistyka” 2, 1989, s. 49–60. Natomiast ludowa interpretacja Biblii przedstawiona została w pracy M. Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław 2000. Przede wszystkim z tych źródeł pochodzi analizowany przeze mnie materiał.

Wprawdzie u podstaw rytuałów stwarzających leży słowo poparte boskim gestem kreacji, ale wytworzony przez kulturę danej wspólnoty kod ograniczony znacznie uszczupla udział werbalny na korzyść kontekstu sytuacyjnego (miejscu, czasu i sposobu przeprowadzenia działań). Obecność aktu mowy ujawnia się poprzez wypowiadanie „słów sakralnych” lub całych formuł magicznych w ściśle określonych warunkach (Engelking 1991, s. 75–76; Kołakowski 1991, s. 53; van der Leeuw 2003, s. 288–289; Malinowski 2003, s. 122–123; Niebrzegowska-Bartmińska 2007, s. 187–194). Wymagania stawiane czynnościom rytualno-magicznym są dla społeczności ze sfery „swój” oczywistością niewymagającą pełnej werbalizacji (wg Bernsteina kodu rozbudowanego). Akty mowy ujawniają się natomiast w momencie naruszenia norm, zwykle w postaci gróźb lub ostrzeżeń. Przestrzeganie sposobu wykonywania czynności oraz wymowa gestów interpretowane będzie jako akty mowy (dytrektywy) funkcjonujące *explicite* w presupozycji systemu nakazów i zakazów.

Rytuały słowne, polegające na powielaniu boskich gestów kreacji, przedstawione zostaną w postaci czterech scen, odwzorowujących zdarzenie kognitywne, w którym człowiek uzyskuje dostęp do Bożej mocy, odgrywając rolę samego Stwórcy lub pośrednika między rzeczywistością ziemską a nadprzyrodzoną: pierwszej orki (lub zasiewu), uzdrawiania, udzielania błogosławieństwa oraz rzucania klątwy. Wzorzec stanowi mit początku, na podstawie którego konceptualizator profiluje sens i przebieg zdarzenia, wybierając te elementy mitu, które potrzebne mu są do osiągnięcia pożądanego celu (sprowadzenie błogosławieństwa w postaci zapewnienia urodzaju, szczęścia i dobrobytu, zdrowia lub przywrócenia naruszonego ładu poprzez karę unicestwiającą zło). Punkt widzenia konceptualizatora decyduje o wyborze gestu, który otworzy mu dostęp do ŻRÓDŁA MOCY, jakim jest BÓG. Wyakcentowane znaczenie boskiego gestu kreacji, przy jednoczesnym maskowaniu pozostałych treści wzorcowej sceny stworzenia, wytycza ścieżkę kognitywną, która włącza nowo stworzoną sytuację w obszar *sacrum*. Proces profilowania⁶ wiąże się tu ściśle z obrazowaniem opartym z jednej strony na utartych i znanych z mitu skojarzeniach, z drugiej zaś na kreowaniu nowych sensów, dzięki czemu system pojęciowy wzbogaca się o kolejne konceptualizacje, których modele, tworzone na podstawie preschematów, rozbudowują stereotyp obcowania świata ziemskiego z nadprzyrodzonym.

W polskiej tradycji ludowej przechowało się stosunkowo niewiele zapisów mitu stworzenia świata (w porównaniu z wielością wariantów poświadczonych z pozostałych obszarów słowiańszczyzny, zwłaszcza wschodniej). W ludowych wersjach mitu boskiemu aktowi stworzenia towarzyszy diabeł, który nieudolnie naśladuje Boga. Choć w scenie stworzenia obaj odgrywają rolę agensa, Bóg zajmuje w niej pozycję centralną jako jedyny władca mocy. Podejmowane przez

⁶ Terminu „profilowanie” używam zgodnie z definicją zaproponowaną przez J. Bartmińskiego i S. Niebrzegowską w artykule *Profile a podmiotowa interpretacja świata*, [w:] *Profilowanie w języku i w tekście*, red. J. Bartmiński, S. Niebrzegowska-Bartmińska, Lublin 1998, s. 211–224.

diabła próby kreacji przynoszą nie tylko marny efekt, ale stanowią odwrócenie boskich intencji. Gdy Stwórca sieje ziemię, diabeł sieje kamienie, gdy Bóg ustanawia łąd, diabeł tworzy bagna itd. Szatan w roli *alter ego* Pana wprowadza ambiwalencję do obrazu świata kreowanego przez Stwórcę, co znajduje odzwierciedlenie w obrazowaniu symbolicznym, łączącym dwa przeciwstawne bieguny — wiekuistego dobra i odwiecznego zła.

Pan Bóg mu [diabłu] kazał przynieść piasku z morza [...]. Przynieś tego piasku, to będę stwarzał ziemię. [...] A ten diabeł nabrał tego piasku za paznokcie i w usta i dał Panu Bogu. A Pan Bóg: Błogosławie, niech się stanie ziemia. A jemu pysk rozdzierało, paznokcie, on tak pluł, charkał. I to jest teraz gdzie te bagna są, trzęsawiska, to mówią, że to diabelska ziemia. (Zowczak 2000, s. 66, przemyskie)

W innym wariantcie zapisu scena siania ziemi jest wyraźniej zaznaczona:

Jak Bóg ziemię rozsiewał, to wysłał Lucypera, żyby przyniósł z morza ziemię. [...] No ji poszeł raz, ale już się zaczął buntować ten Lucyper, że „ja ni będę, gada, Boga słuchał”. Ze poszeł i postał tam dzieś czy jak, jakby tam nie było, przyszeł i mówi tak: „Panie, tu ni dójdzie” [...]. Trzecia przychodzi, a tu zamarznięty liód, ni wyjdzie z wody. No, musiał pójść. I poszeł nabrał w jedny rękę i w druge rękę. No i Bóg rozsiał te ziemię, a uon wyciąga zza siebie, z lewy reki i mówi: „Ja jeszcze, Panie, w drugij mam rękę!” A Pan Bog powiedział: „Zda ji to się ludziom”. I z tego powstały góry i kamienie [...]. (Bartmiński 1984, Biłgoraj)

Archetypową rolę Stwórcy-siewcy powiela gospodarz podczas rytuału pierwszej orki, przejmując tym samym rolę agensa. Jednakże nie będąc źródłem mocy, musi uciec się do praktyk magicznych, zachowując stawiane przez obrzęd wymagania: rozpoczęcie pracy przed wschodem słońca (przywołanie ciemności sprzed aktu stworzenia), zachowanie absolutnego milczenia (odwzorowanie ciszy), odosobnienia. Siewca ma być przez nikogo niezauważony i ściśle powielić mityczną scenerię, by zabezpieczyć się przed złymi mocami, które mogłyby przeszkodzić w osiągnięciu celu, analogicznie do działań szatańskich wobec Stwórcy⁷ (Niewiadomski 1999, s. 249–253, 264).

Choć cała scena odbywa się bez słowa, jednakże zachowanie agensa wskazuje na całkowite podporządkowanie się kanonowi nakazów i zakazów, funkcjonujących w świadomości mówiących jako dyrektywnych aktów mowy, wyraża-

⁷ Działania prowadzące do kontaktu z *sacrum* wymagają swoistych procedur, łamiących normalny porządek zachowań. Swoisty kamuflaż (milczenie, zakaz mycia się, jedzenia, odosobnienie, pora dnia itp.) ma na celu utożsamienie się ze sferą obcą, by ułatwić dostęp do jej nadprzyrodzonej mocy — więcej na ten temat: Zajac (2004).

nych (presupozycyjnie) za pomocą korelatów językowych SIŁY *trzeba, nie wolno* (Niewiadomski 1999, s. 249–253, 264):

— podczas pierwszego siewu trzeba zachować milczenie (nie wolno rozmawiać);

— podczas pierwszego zasiewu trzeba rozpocząć pracę przed wschodem słońca;

— pracę trzeba wykonać samemu, bez towarzystwa innych ludzi (nie wolno siać w obecności innych osób).

Zakazy niewypowiadane, ale wywołujące u odbiorcy zgodny z intencją stan mentalny i sposób zachowania, wskazują na ich performatywny charakter. Schemat doświadczania siły boskiej, wiąże się z religijną postawą podmiotu kreującego i wynika z przymusu wewnętrznego (dobrowolnego podporządkowania się regułom rytuału). Funkcjonowanie presuponowanych schematów aktów mowy (nakazów i zakazów) uwarunkowane jest żywotnością wiary w moc Bożego błogosławieństwa, zdolnego sprowadzić urodzaj, dzięki przestrzeganiu znanych powszechnie reguł postępowania podczas rytualnej orki i inicjalnego siewu. Rolnik powielający boski gest siania ziemi wykonuje ponadto szereg znaków symbolicznych (kreśli znak krzyża przed koniem, zanim wyruszy w pole, pierwsze ziarna rzuca na krzyż, przestrzega zasady kierunku orki zgodnie ze zmianą położenia słońca), sakralizujących przestrzeń i samą pracę (Mazurkiewicz 1989, s. 21; Niewiadomski 1999, s. 110, 137; Treder 1989, s. 181). Rytualne nawiązanie do mitu i obrazu Boga-siewcy reaktywuje pierwotną treść symbolu, dzięki czemu inicjalny siew i gospodarz zostają włączeni do symbolicznej sceny kreowania świata. Nowy obraz otwiera drogę do budowania ścieżek kognitywnych, opartych na SW WIEZI, łączących rolnika, ziarno, ziemię w sieć relacji semantycznych z transcendencją.

Gest błogosławieństwa, jakiego Bóg udziela ziemi w akcie stworzenia, stanowi podstawę rytuału ślubnego, w którym rodzice powielają ten sam schemat łaski boskiej, powołującej ziemię do życia. Tym samym akt inicjacji zyskuje rangę symbolicznego odwzorowania sceny stworzenia świata. Wprawdzie rodzice występują tu w funkcji agensa, a młoda para w roli patiens, to sama formuła wypowiedziana przez rodzica: *Nie ja błogosławię, Bóg błogosławi* (Engelking 2010, s. 303), wskazuje na jego (rodzica) mediacyjną funkcję. Faktycznym dawcą łaski jest Bóg, bezpośrednio słowem sprowadzony do samego centrum sceny. Tym samym droga od źródła mocy do celu zostaje znacznie skrócona, co powoduje natychmiastowy skutek działania SIŁY — sprowadzenie na młodych stanu łaski.

Rytuałem przeciwnym do błogosławieństwa, ale funkcjonującym według analogicznie skonstruowanego schematu, jest klątwa rzucana przez rodzica (głównie matkę) na wyrodne dziecko. Schemat działania jest paralelny, wykonawcą jest sam Bóg, więc działanie jest natychmiastowe i nieodwołalne (Engelking 2010, s. 307). Choć klątwa z pozoru nosi znamiona destrukcyjne, gdyż jej wzywać współtworzą, oprócz schematu SIŁY, preschematy zrywania WIEZI (a więc

parametry diaboliczne), jednakże cel działania kłątwy polega na przywróceniu stanu równowagi poprzez włączenie SW KONTROLI — czyli poszanowania społecznie przyjętych zasad współżycia, którego głównym filarem jest szacunek dla rodziców. Mimo że słowa kłątwy wypowiada skrzywdzona matka (rzadziej ojciec), to bezpośrednim wykonawcą jest sam Bóg. Na sakralny charakter kłątwy wskazują również jej sformułowania:

Bodaj cię piorun trzasł! Bodaj cię ziemia pochłoneła! Bodaj cię cholera wzięła! (Engelking 2010, s. 233)

Rażenie piorunem nawiązuje bezpośrednio do tego fragmentu mitu, w którym Bóg karze diabła, strącając go na dno wód, przez co dolna strefa kosmosu przyporządkowana zostaje siłom demonicznym. Przekłęte dziecko traci status boskiego stworzenia, zostaje oddane diabłom na wieczne potępienie, a po śmierci staje się demonem. Kłątwa, podobnie jak błogosławieństwo, realizuje boski schemat działania SIŁY — niczym nieograniczoną moc sprawczą, bezpośrednią łączność między źródłem mocy a celem. Ani kłątwa, ani błogosławieństwo nie wymagają stosowania wzmacniających czynności magicznych. Działają natychmiast, wiecznie i nieodwołalnie. Wpisują się w system norm, toteż doświadczanie mocy błogosławieństwa czy kłątwy realizuje model działania siły niezależny od człowieka, a więc odbieranej w kategorii przymusu. Jednakże biorąc pod uwagę fakt dobrowolnego podporządkowania się regułom udzielania błogosławieństwa lub rzucania kłątwy w imię Boże (*bodaj* = *Bóg daj, żeby...*), można uznać, że jest to przymus wewnętrzny (świadome podporządkowanie się działaniu SIŁY)⁸.

Kolejnym boskim gestem kreacyjnym, naśladowanym przez człowieka w praktykach magicznych, jest demiurgiczne tchnienie, którym Stwórca ożywił człowieka i dał mu duszę. W kulturze chrześcijańskiej dwie sceny aktu kreacji świata — Ducha Bożego unoszącego się nad wodami oraz tchnięcia życia w nozdrza człowieka — stanowią podstawę obrazowania tajemnicy niewidzialnego *sacrum* oraz objawiania się jego mocy w postaci wiatru. Wiatr jako niematerialna energia staje się tu podstawą metonimicznego utożsamienia samego Stwórcy (ducha = wiatru) z instrumentem jego mocy (wiatru jako życiodajnego tchnienia), co znajduje wyraz w etymologicznym związku pierwotnej nazwy ps. **dux* z *tchnieniem* i *duszą*. Ten sposób obrazowania żywiołu powietrza buduje ścieżki kognitywne między pojęciami *Bóg* ‘duch niematerialny’ — *dusza* ‘niematerialna forma istnienia człowieka’ — *tchnienie*, ‘życiodajna moc’, *oddech* ‘przejaw życia’, czyniąc *powietrze* i *wiatr* łącznikiem między światem materialnym (ziemskim) a niematerialnym (zaświatem). Związki te widoczne są w ludowej wizji wiatru

⁸ Sposoby doświadczania SIŁY jako przymusu wewnętrznego (opartego na akceptacji) oraz przymusu zewnętrznego (jako okoliczności niezależnych od woli nadawcy), por. Libura 2000, s. 235.

(Bączkowska 1986, s. 56–58), która oddaje złożoność obrazu: wiatr przedstawiany jest zarówno jako boski duch życiotwórczy w postaci ożywczego powiewu, opiekuńczego ducha towarzyszącego człowiekowi we wszystkich etapach życia, zwłaszcza związanych z transformacją (sens ten oddają znane powszechnie wyrażenia: *oddać Bogu ducha, ostatnie tchnienie, wyzionąć ducha*), jak i obrazuje duszę człowieka, co w niektórych kontekstach prowadzi do powiązania z duszami potępionymi — zmorą, upiorem, zjawą, a nawet samym diabłem.

Kreacyjny gest Stwórcy — tchnienia życia w nozdrza ulepionego z gliny człowieka — jest prototypem dalszych przedstawień, w których „tchnienie” (a tym samym ożywczy powiew) jawi się jako siła twórcza bądź życiodajna.

Bóg światła, Ojciec niebieski na prośbę sług swoich, wziął kruszynę ziemi Rajskiej i gdy ta mu w rękach rosła, miękczała, ulepił z niej pierwszego człowieka a natchnąwszy go duchem, uczynił odmiennym od tego, czym byli anieli. Tego pierwszego człowieka nazwał Bóg Jadamem⁹.

Językowe ekwiwalenty wyobrażenia siły życiodajnej, reprezentowanej przez wiatr (*powietrze, duch, tchnienie*), uzewnętrzniają się w postaci sądów i twierdzeń (opartych na wierzeniach) charakteryzujących się siłą perlokucyjną właściwą tym aktom mowy. Zgodnie z tym duch wiatru w bajkach ludowych ma moc wskrzeszania zmarłego bohatera, a jego obecność w obrzędach weselnych wiąże się z wiarą w moc zapładniającą wiatru (Bączkowska 1986, s. 56). Wiejący wiatr podczas scen oczepin i rozplecin przyjmuje archetypową rolę agensa, podczas gdy pozostali uczestnicy zdarzenia „wciągnięci w scenę” są odbiorcami jego życiodajnej energii — pani młoda bezpośrednio, a weselnicy pośrednio jako współtwórcy rytualnej sceny zaślubin. Dzięki rytualnym czynnościom weselnym wiatr staje się symbolicznym reprezentantem boskiego tchnienia, a scena zaślubin kolejnym odwzorowaniem mitu początku.

Boski gest „tchnienia” w sensie powołania do życia powielany jest również przez znachorów, którzy poprzez gest chuchnięcia przywołują moc Stwórcy podczas praktyk magicznych. Gestom tym towarzyszą często słowne formuły zamówień, a więc performatywne akty mowy, powodujące konkretną zmianę — przywrócenie do życia, przepędzenie/unicestwienie choroby, zażegnanie nieszczęścia, uzdrowienie¹⁰:

Pan Jezus dmuchnął, cały świat rozdmuchnął
I ja chuchnę, cały świat rozdmuchnę! Chu, chu! (Zowczak 2000, s. 297)

⁹ Zapis z krakowskiego, za Kolbergiem cyt. Niewiadomski 1999, s. 60.

¹⁰ Więcej na temat struktury tekstu zamówień por. Niebrzegowska-Bartmińska 2007, s. 153–187.

Archetypową rolę Stwórcy odgrywa znachor, a tym samym duch wiatru ‘tchnienie’ staje się w tej scenie instrumentem w jego ręku. Niemniej właściwym bohaterem sceny (źródłem mocy) jest sam Bóg, choć występuje w tle.

Również ta scena ma swój lustrzany odpowiednik z diabłem w roli głównej. Przeciwnieństwem życiodajnego wiatru jest złowrogi wir powietrza. Tańczący w słupie piasku diabeł stanowi poważne zagrożenie — może porwać człowieka, zabić, a w najlepszym wypadku zasypać oczy piaskiem (Pełka 1987, s. 55–56). Kaszubi nazywają go eufemistycznie *sralą*. Nazwa ta poświadczona jest też z innych terenów polskiego obszaru dialektalnego (Masłowska 1987, s. 82). Wzmacniającą funkcję ochronną pełni formuła przekleństwa: *świńskie gówno!* Trzykrotne powtórzenie przekleństwa ma unicestwić złego ducha, odebrać mu moc. Przekleństwo będzie miało większą skuteczność, jeśli wypowiadający je człowiek będzie dodatkowo trzymać w ręku świńskie odchody (Moszyński 1968, s. 480). W scenie z wirem powietrznym podmiot kreujący zostaje wciągnięty w scenę, odgrywa w niej rolę agensa, równorzędną w stosunku do roli demona. Siła przekleństwa i gestu pochodzi z nakazowo-ostrzegawczych aktów mowy, które skłaniają odbiorców do asekuracyjnych zachowań:

— Trzeba strzec się srali, bo może porwać człowieka lub zasypać oczy piaskiem.

— Trzeba nosić przy sobie w kieszeni zasuszone świńskie odchody, by chronić się przed sralą.

— Widząc sralę, trzeba trzykrotnie wykrzyknąć w jego kierunku przekleństwo „świńskie gówno”, najlepiej trzymając w ręku świńskie odchody, bo to odbierze mu moc. (Moszyński 1968, s. 480)

Podstawą projekcji scen kreacji jest myślenie mityczne oraz głębokie przekonanie o działającej mocy słowa. Religijna postawa wobec mocy nadprzyrodzonych stwarza określoną perspektywę dla podmiotu kreującego. Obejmować ona będzie te fragmenty rzeczywistości widzialnej i niewidzialnej, które konstruują scenę interakcji, a więc będą to głównie czas, przestrzeń oraz uczestnicy zdarzenia i instrumenty, jakimi się posługują.

Gdy konceptualizator znajduje się w obrębie sceny, sam doświadcza zdarzeń, wówczas punkt widzenia zlewa się ze światopoglądem grupy społecznej, a obraz rzeczywistości, jako wytwór zbiorowej wyobraźni, jest bardziej obiektywny, a tym samym stanowi podstawę komunikacji językowej w ściśle określonym obszarze tematycznym. Zbiorowy punkt widzenia „uogólnionego obserwatora” stwarza warunki do leksykalizacji i gramatykalizacji przekazu (Tabakowska 2004, s. 52–53). Zarówno obrzędowe, jak i magiczne czynności, których ramy wyznaczają dyrektywne akty mowy, realizują warunek habituacji, umożliwiają tworzenia scen-wzorców komunikacyjnych w obrębie obowiązujących norm postępowania. Toteż cztery omówione wyżej przykłady powielania gestów stwo-

rzeczenia świata: inicjalnego siewu, tchnięcia życia, błogosławieństwa i klątwy, należą do prototypowych modeli obrazujących wszelkie akty kreacji, co znajduje odzwierciedlenie w warstwie leksykalnej. Zarówno łączliwość leksykalna tych wyrazów, jak i metaforyczne odwzorowania oraz derywaty odnoszą się do stwarzania nowej sytuacji, ujawniania się talentu, procesu twórczego: *zasiać ziarno*, *zasiać idee*, *natchnąć idee*, *natchnienie*, *natchniony*, *natchnąć kogo idee*, podczas gdy sama struktura znaczeniowa wyrazów *błogosławić* i *kląć* oraz ich derywatów: *błogosławieństwo* i *przekleństwo*, *zakląć kogoś*, *zaklęty*, *złorzeczenie* etc., zawiera treści wskazujące na potencjał kreacyjny — stwarzanie nowej sytuacji za pomocą słowa.

Interpretacji zjawisk towarzyszy ambiwalencja aksjologiczna, która daje o sobie znać w zależności od konkretnej sytuacji zdarzeniowej, od podziału ról i miejsca na scenie, a także od hierarchicznej struktury preschematów i schematów szczegółowych współtworzących zdarzenie inspirowane przywoływaniem mocy *sacrum*. Schematy znajdujące się w centrum pojęć etycznych (jak np. SW RÓWNOWAGI, KONTROLI) motywują uogólnione sensy ‘dobry’, ‘mający właściwe lub pożądane cechy’ (Krzeszowski 1994, s. 39–41). Ważnym czynnikiem aksjologicznym jest też sposób pokonywania ścieżki prowadzącej do realizacji celu. Sam cel pojawia się zwykle w kontekstach nacechowanych dodatnio, podczas gdy ścieżka przybiera już ambiwalentne wartości.

Bibliografia

- Anusiewicz J. (1995), *Lingwistyka kulturowa. Zarys problematyki*, Wrocław.
- Bartmiński J. (1989), *Językowe sposoby porządkowania świata. Uwagi na marginesie bilgorajskich relacji o kosmosie*, „Etnolingwistyka” 2, s. 49–60.
- Bartmiński J. (2006), *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin.
- Bartmiński J., Niebrzegowska S. (1998), *Profile a podmiotowa interpretacja świata*, [w:] *Profilowanie w języku i w tekście*, red. J. Bartmiński, R. Tokarski, Lublin, s. 211–224.
- Bartmiński J., Tokarski R. (1993), *Definicja semantyczna: czego i dla kogo?*, [w:] *O definicji i definiowaniu*, red. J. Bartmiński, R. Tokarski, Lublin, s. 47–62.
- Bączkowska G. (1986), *Ludowy duch wiatru*, „Akcent” 4 (26), s. 56–58.
- Bernstein B. (2003), *Kod rozbudowany i kod ograniczony*, [w:] *Antropologia słowa*, red. G. Godlewski, Warszawa, s. 135–141.
- Campbell J. (1994), *Potęga mitu. Rozmowy Billa Moyersa z Josephem Campbellem*, oprac. B.S. Flowers, przeł. I. Kania, Kraków.
- Cirlot J.E. (2001), *Słownik symboli*, przeł. I. Kania, Kraków.
- Engelking A. (1991), *Rytuały słowne w kulturze ludowej. Próba klasyfikacji*, „Język a Kultura” 4, *Funkcje języka i wypowiedzi*, red. J. Bartmiński, R. Grzegorzczakowa, Wrocław 1991, s. 75–85.
- Engelking A. (2010), *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Warszawa.
- Fife J. (1994), *Wykłady z gramatyki kognitywnej*, [w:] *Podstawy gramatyki kognitywnej*, red. H. Kardela, Warszawa, s. 9–64.
- Kalisz R. (1994), *Teoretyczne podstawy językoznawstwa kognitywnego*, [w:] *Podstawy gramatyki kognitywnej*, red. H. Kardela, Warszawa, s. 65–76.

- Kardela H. (1992), *Gramatyka kognitywna jako globalna teoria języka*, red. I. Nowakowska-Kempna, „Język a Kultura” 8, Wrocław, s. 9–22.
- Kardela H. (1998), *Profilowanie a kategorie podmiotu i dopełnienia w gramatyce R. Langacker*, [w:] *Profilowanie w języku i w tekście*, red. J. Bartmiński, R. Tokarski, Lublin, s. 79–90.
- Kołąkowski L. (1991), *O wypowiedzianiu niewypowiedzianego: język sacrum*, „Język a Kultura” 4, *Funkcje języka i wypowiedzi*, red. J. Bartmiński, R. Grzegorzczak, Wrocław, s. 53–64.
- Krzyszowski T. (1994), *Parametr aksjologiczny w przedpojęciowych schematach wyobraźniowych*, „Etnolingwistyka” 6, s. 29–52.
- Krzyszowski T. (1999), *Aksjologiczne aspekty semantyki językowej*, Toruń.
- Langacker R. (1995), *Wykłady z gramatyki kognitywnej. Kazimierz nad Wisłą, grudzień 1993*, red. H. Kardela, Lublin.
- Leeuw G. van der (2003), *Moc i wola upostaciowione w imieniu*, [w:] *Antropologia słowa*, red. G. Godlewski, Warszawa, s. 288–292.
- Libura A. (2000), *Wyobrażenia w języku*, Wrocław.
- Lurker M. (1994), *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, przeł. R. Wojnakowski, Kraków.
- Malinowski B. (2003), *Słowa w kontekście działania*, [w:] *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. G. Godlewski, Warszawa, s. 113–123.
- Masłowska E. (1987), *Przeobrażenia semantyczne polskich gwarowych nazw diabła*, „Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej” 24, s. 77–90.
- Mazurkiewicz M. (1989), *Praca i sacrum w polszczyźnie ludowej*, „Etnolingwistyka” 2, s. 7–28.
- Moszyński K. (1968), *Kultura ludowa Słowian*, 2. *Kultura duchowa*, Warszawa.
- Niebrzegowska-Bartmińska S. (2007), *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*, Lublin.
- Niewiadomski D. (1986), *Ziemia — materia aktów stworzenia*, „Akcent” 4 (26), s. 59–62.
- Niewiadomski D. (1999), *Orka i siew. O ludowych wyobrażeniach agrarnych*, Lublin.
- Pełka L. (1987), *Polska demonologia ludowa*, Warszawa.
- Tabakowska E. (2004), *O językowych wyznacznikach punktu widzenia*, [w:] *Punkt widzenia w języku i w kulturze*, Lublin, s. 47–64.
- Tomicki R. (1976), *Słowiański mit kosmogoniczny*, „Etnografia Polska” 20, z. 1, s. 47–97.
- Tomicki R. (1980), *Ludowe mity o stworzeniu człowieka*, „Etnografia Polska” 24, s. 49–119.
- Tomicki R. (1981), *Religijność ludowa*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź, s. 29–70.
- Tokarski R. (1998a), *Biała brzoza, czarna ziemia, czyli o miejscu stereotypu w opisie języka*, [w:] *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria metodologia, analizy empiryczne*, red. J. Anusiewicz, J. Bartmiński, „Język a Kultura” 12, s. 124–134.
- Tokarski R. (1998b), *Językowy obraz świata a niektóre założenia kognitywizmu*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” 9/10, s. 7–24.
- Tokarski R. (1998c), *Kulturowe i tekstotwórcze aspekty profilowania*, [w:] *Profilowanie w języku i w tekście*, red. J. Bartmiński, R. Tokarski, Lublin, s. 35–52.
- Tołstaja S.M. (2004), *Znaczenie symboliczne a punkt widzenia: motywacja znaczeń symbolicznych (kulturowych)*, [w:] *Punkt widzenia w języku i kulturze*, red. J. Bartmiński, S. Niebrzegowska-Bartmińska, R. Nycz, Lublin, s. 177–184.
- Treder J. (1989), *Frazeologia kaszubska a wierzenia i zwyczaje (na tle porównawczym)*, Wejherowo.
- Tilich P. (1991), *Symbol religijny*, [w:] *Symbole i symbolika*, red. M. Głowiński, przeł. M.B. Fedewicz, Warszawa, s. 147–168.
- Wheelwright P. (1991), *Symbol archetypowy*, [w:] *Symbole i symbolika*, red. M. Głowiński, Warszawa, s. 265–311.

Zajac P. (2004), *O zaświatach niedalekich i cudach nienadzwyczajnych. „Nadprzyrodzone” w kulturze ludowej na przykładzie Huculszczyzny*, Kraków.

Zowczak M. (2000), *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław.

Speech acts — copying the divine gestures of creation

Summary

The author bases the article around selected themes of creation myths, known from folk tales and also found in ritual behavior and magical practices.

Such practices — attempting to change the state of reality by imitating the divine gesture of creation — are subject to strict rules, communicated by verbal orders and based upon the representation of force, and in particular, of its compulsion model.

The author introduces three ritual scenes inspired by the divine act of creation: the ritual of first sowing, the ritual of the wedding blessing and magic healing practices referring to the life-restoring power of the divine breath. The intention of behaviour evoking the divine gesture is to gain access to the power of the sacred in order to set in motion a solicited change, a blessing or successful initiation efforts. That is why the framework for relation with the sacred is constructed upon the imaging pattern of the force and its schemata, namely compulsion.

The motifs of sowing, blessing and divine breath are the prototype models depicting acts of creation. The lexemes “sow” and “breathe” form the onomasiological basis for naming the creative process (*zasiać idee* — literally “to sow a new idea”), the disclosure of talent (*natchnąć* — “to inspire” and its derivatives *natchnienie* — “inspiration”; *natchniony* — “inspired”; *duch* — “spirit”; *duchowość* — “spirituality”), while *kłać* — “to curse” and *błogosławić* — “to bless” (and their derivatives) contain a meaning that speaks of the power active within the word.