

MARZENA MARCZEWSKA

*ja cię zamawiam,  
ja cię wypędzam...*

CHOROBA  
STUDIUM JĘZYKOWO-KULTUROWE

JA CIĘ ZAMAWIAM, JA CIĘ WYPĘDZAM...  
CHOROBA. STUDIUM JĘZYKOWO-KULTUROWE



Marzena Marczevska

JA CIĘ ZAMAWIAM, JA CIĘ WYPĘDZAM...  
CHOROBA. STUDIUM JĘZYKOWO-KULTUROWE

Kielce 2012

Recenzenci

*dr hab. Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska prof. UMCS*

*prof. dr hab. Anna Tyrpa*

Publikacja sfinansowana ze środków Instytutu Filologii Polskiej  
Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach.

Korekta: Marzena Marczevska

Projekt okładki: Dorota Mętrak

Redakcja techniczna: Agnieszka Dolecka

© Copyright by Marzena Marczevska

© Copyright by Instytut Filologii Polskiej UJK w Kielcach

Druk i oprawa: Wydawnictwo UJK

ISBN 978-83-928455-7-7

*Cała mitologia złożona jest w naszym języku.*

Ludwig Wittgenstein

*Mit nie jest właściwie niczym innym jak słowem.*

Gerardus van der Leeuw

*Wiadomo, że język jest puścizną najdawniejszej epoki, puścizną tak grubo materyalnie i niedostatecznie wyrobioną, jak wszystkie płynące z niej dziedzictwa. Ale mowa tę ma przynajmniej zaletę, że dla badacza przeszłości służy za niepożyte świadectwo.*

Jan Karłowicz

*Historia ludzkości to historia chorób.*

Folke Henschen

*Rytuał to performance, akcja spełniona, akt.*

Jerzy Grotowski



## Wstęp

Istnieją dwa zjawiska, które ludzie konsekwentnie odsuwają poza swoje myślenie o sobie i o świecie: to choroba i śmierć (Baranowska 1994). Dzieje się tak, mimo że obydwa fenomeny są ze sobą mocno powiązane i towarzyszą człowiekowi od zawsze, a chorobę często traktuje się jako zapowiedź śmierci, „jedynej pewnej rzeczy w naszym życiu”. Z drugiej strony – analizując system wierzeniowy wytworzony przez poszczególne kultury – można zauważyć, że człowiek za wszelką cenę usiłował się uchronić przed chorobą i śmiercią, dlatego próbował pojąć zagadkę pojawiania się różnych dolegliwości, zwłaszcza jeśli nie miały one jasno określonych przyczyn. Myślenie jest zawsze myśleniem w języku (Whorf 1982: 339)<sup>1</sup>. Dlatego też w języku właśnie utrwalają się wzorce myślenia o zjawiskach i obiektach, z którymi człowiek się styka, a także strach przed tym, czego człowiek nie umiał pojąć i wyjaśnić. Akceptując podstawową tezę, że język jest kluczem do świata myśli i kultury i „przewodnikiem” po świecie (Sapir 1933/1978), można uznać, że kategoryzacja językowa, uzależniona od neurofizjologicznych właściwości aparatu poznawczego człowieka i jego możliwości doświadczania świata, jest narzucana użytkownikowi niejako automatycznie. Z drugiej strony, trzeba również brać pod uwagę, że interpretacja rzeczywistości dokonywana przez użytkownika języka zależy w znacznej mierze od kontekstu historyczno-kulturowego (Bartmiński 2010).

Choroba to zjawisko wywołujące lęk i niechęć, coś, czego unikamy, usuwamy poza świadomość, a co dotyka każdego człowieka. Nie lubimy o niej

---

<sup>1</sup> „Każdy język stanowi rozległy i odrębny system wzorców, sankcjonujący kulturowe formy i kategorie, za pośrednictwem których nie tylko porozumiewamy się, ale, co więcej, analizujemy rzeczywistość, wyróżniając bądź ignorując w niej pewne typy relacji i zjawisk, za pomocą których rozumiemy i którymi wypełniamy naszą świadomość” (Whorf 1982: 339–340). Por. również uwagi Ludwiga Wittgensteina na temat związku myślenia (doświadczenia) z językiem, np. „Więził nas pewien obraz. Nie mogliśmy wydostać się, bo tkwił w naszym języku, a ten zdawał się go nam nieustannie powtarzać” (Wittgenstein 2005: 73); „Zdanie konstruuje za pomocą rusztowania logicznego pewien świat” (Wittgenstein 2006: 23); „Początek i prymitywne formy gry językowej są reakcją; z nich dopiero wyrastać mogą formy bardziej skomplikowane. Chcę powiedzieć, że język jest wysubtelnieniem, „na początku był czyn” (Wittgenstein 2000: 55).



myśleć i mówić. Udajemy, że jej nie ma. Nie nazywamy, by *nie wywołać wilka z lasu*. Przeklinamy z jej udziałem (*choroba, cholera, franca*). Opisujemy, by zrozumieć mechanizm jej działania. Oswajamy ją – jak osławiamy śmierć – słowem. Inaczej nie potrafimy przyzwyczać się do jej istnienia. Medycyna ludowa stanowi część kultury tradycyjnej, jednoczy w sobie wiele różnych aspektów tej kultury: wierzenia, praktyki magiczne, religijne, wiedzę opartą na doświadczeniu i współistnieniu z naturą. Jak zauważają zgodnie wszyscy badacze zajmujący się medycyną tradycyjną, łączy ona w sobie racjonalną wiedzę i magiczno-religijne czynności i rytuały, świat *sacrum* i *profanum*.

Praca ta poświęcona jest fenomenowi choroby – w polszczyźnie (zwłaszcza ludowej) i w polskiej kulturze tradycyjnej. Na podstawie danych językowych i pozajęzykowych (etnograficznych) ujawniam istotę potocznego myślenia o chorobie, przedstawiam obrazy wybranych dolegliwości (zarazy, kołtuna, uroku), omawiam również rolę operowania słowem magicznym w leczeniu ludowym, pokazuję, jak zdrowie i choroba funkcjonuje w polskim, ludowym systemie wartości.

Wychodzę z przesvědzenia, że magiczne myślenie o rzeczywistości nigdy nie zginęło (i ożywa w określonych sytuacjach egzystencjalnych, czyli np. w przypadku choroby). Wiara człowieka w magię zmieniła się nieznacznie pod wpływem wiedzy naukowej/pseudonaukowej i języka naukowego/pseudonaukowego, ale drobne zakłócenia potocznego, zdroworozsądkowego myślenia o świecie nie mają wpływu ani na podstawowe rozróżnienia aksjologiczne (dobro/zdrowie/życie: zło/choroba/śmierć), ani na ludzkie postrzeganie świata i zjawisk, które zagrażają egzystencji.

Obserwując systemy wierzeniowe wytworzone przez poszczególne kultury, można zauważyć, że człowiek za wszelką cenę usiłował się uchronić przed chorobą i śmiercią, dlatego próbował pojąć zagadkę pojawiania się różnych dolegliwości, zwłaszcza jeśli nie miały one jasno określonych przyczyn. Dawni medycy szukali przyczyn chorób w świecie zewnętrznym i uzasadniali pojawienie się niedomagań działaniem sił nadprzyrodzonych. Charakterystyczną cechą kultur tradycyjnych jest specyficzne połączenie religii, medycyny i magii. Choroba jako element wrogi i obcy w ludzkim organizmie, bardzo często pozostający w ścisłym związku z *sacrum*, powoduje, że chory znajduje się na pograniczu dwóch rzeczywistości, w stanie mediacji, która otwiera na kontakt z innym światem, przede wszystkim w sensie symbolicznym: człowiek stawał się istotą skalaną dotknięciem choroby pochodzącej z zaświatów<sup>2</sup>. Przez to

---

<sup>2</sup> Por. charakterystykę choroby dokonaną przez Stanisława Spittala: „Nic więc dziwnego, że w pojęciu ludowym, **choroba** – to **wróg** czyhający na zdrowie człowieka, wróg nasłany z zewnątrz, z innego często świata. Choroba – to **duch**, postać demoniczna, nie-

zaś podlegał wyłączeniu z normalnego życia (Stomma 1986: 155; Łeńska-Bąk 2001: 99–101), aż do momentu, gdy za pomocą różnorodnych działań, zwłaszcza magicznych, choroba zostanie odprawiona do świata, z którego przybyła. Nieprzypadkowo też w rytuale<sup>3</sup> leczniczym pojawiają się elementy o podobnej charakterystyce mediacyjnej (pacjent – człowiek w stanie mediacji; znachor – osoba posądzana o kontakt z zaświatami; rekwizyty podkreślające mediację; mediacyjny czas zabiegu itd. – wszystkie elementy rytuału leczniczego są nastawione na umożliwienie choremu zmiany stanu).

Ślady istnienia medycyny, w której „działanie niematerialne przeplata się z materialnym”, znajdziemy we wszystkich cywilizacjach: babilońskiej, egipskiej, indyjskiej, greckiej itd. (Szumowski 2007: 98–99). Ludom starożytnym towarzyszyło przekonanie, że choroby są karą za przewinienia (Rosiński 2009: 74). Starożytni Grecy sądzili, że na początku ludzkość nie знаła chorób i nieszczęść (wiek złoty), kara zaś stanowiła „odpowiedź na doświadczenie ogółu, bez żadnej motywacji etycznej w stosunku do jednostki” (Grmek 2002: 13). Hezjod uważał, że choroby mogą atakować ludzi w wyniku jakiejś zmiany wewnętrznej, niekoniecznie z woli bogów, wedle Homera zaś choroba była całkowicie uzależniona od woli bogów, hipokratycy wiązali pojawienie się choroby z zakłóceniem naturalnej równowagi w człowieku (Grmek 2002: 62). W Biblii choroba była karą za grzechy (Pawlaczyk red. 2007: 17–19; Rosiński 2009: 78–81)<sup>4</sup>, mogła spaść na człowieka w wyniku klątwy (obłęd, choroby skóry, wrzo-

---

widzialna a potężna, która bierze kogoś podstępnie w swą moc i stara się utrzymać ofiarę w swych łapach jak najdłużej, by wysać z niej wszystkie dobre soki wywołując przy tym przeróżne dolegliwości. Choroba siedzi w chorym spokojnie, gdy ten jej się nie opiera i niszczy jego organizm, lecz gdy chory z nią walczy, zachowuje się czasem hałaśliwie, ryczy, krzyczy, mocuje się z chorym, rzuca się z nim razem w górę, wyskakuje z łóżka, mówi coś przez usta chorego bądź obcym głosem, bądź niezrozumiałym językiem, lub językiem nawet potocznym, ale niezrozumiałe dla otoczenia (podczas bredzenia czy majaczeń gorączkowych chorego). Choroba – to osobistość może nawet kapryśna, czasem potworna i niemilosierna, to istota, którą chory widzi jako smoka jakiegoś czy potwora, półczłowieka – półzwierzę o kilku nieraz głowach (rozumie się, w swych majaczeniach). Choroba zresztą może przybrać na siebie postać nawet człowieka wroga chorego, żaby, robaka, może dusić jako zmora piersi, wiercić w sercu, wypijać, czy wysysać krew itd. Może także jako bezpostaciowa, niewidzialna, przedstawiać się na zewnątrz tylko w objawach chorobowych” (Spittal 1938: 68–69).

<sup>3</sup> Por. rozważania terminologiczne i semantyczne dotyczące *rytuału*: Cieślakowa 2005: 89–101.

<sup>4</sup> Podobieństwo między *grzechem* i *chorobą* a *winą* i *karą* widać np. w tekstach babilońskich, w których *grzech* oznacza *zarazę*, *charłactwo*, *nędzę*. W Piśmie Świętym Starego Testamentu choroba funkcjonuje jako następstwo grzechu, a ponieważ Bóg stworzył człowieka do szczęścia, choroba jest złem, które jest sprzeczne z planami Boga, przez co staje się równoznaczna z grzechem, cierpieniem i śmiercią. W Biblii choroba to skutek grzechu

dy, świerzb, parchy, ślepotą, febra, zaraza, hemoroidy, wycieńczenie) (Wojciechowska 2010: 34)<sup>5</sup>. Grzech pierwotny, spowodowany słabością człowie-

lub jeden ze znaków gniewu Bożego, a więc uzdrowić człowieka mógł tylko Bóg. Ponieważ wszystko pochodzi od Boga, choroba nie jest tu wyjątkiem – Bóg zsyła na ją człowieka, jest też najlepszym lekarzem. Należy zwrócić uwagę, że wiedza medyczna była dana niektórym także przez Boga, dlatego też skuteczność medyków (i stosowanych lekarstw) była uzależniona wyłącznie od woli Boskiej. Stary Testament zalecał w wypadku choroby modlitwę, ofiarę i – w kolejności – pomoc lekarza. Pierwszym warunkiem uzdrowienia było „porzucenie grzechów, modlitwa i ofiary prześlągalne”. Nowy Testament wyeksponował traktowanie choroby jako zjawiska sprzeciwiającego się planom Boskim, stąd większa rola lekarzy, a sam Jezus nazywany jest najlepszym lekarzem, uzdrowicielem. Jezus uzdrawia tych, którzy zwracają się do niego z wiarą i ufnością, choroba jest jednak traktowana także symbolicznie – jako stan, w jakim znajduje się człowiek grzeszny (Pawlaczyk red. 2007: 24–26).

<sup>5</sup> Beata Wojciechowska pisze o popularnych średniowiecznych formułach ekskomunik i maledykcji, które zadziwiająco przypominają ludowe działania magiczne: „W różnych odmianach formuł maledykcyjnych wykorzystywano zwroty i wyrażenia mające charakter złych życzeń, odsyłających odbiorców (...) w przestrzeń oddziaływania nieszczęść. Wielokrotne powtarzanie odpowiednio odmienianego zwrotu *maledicti sint* potęgowało grozę, przerażenie i strach z powodu ogromu skutków, jakie niesło wyklęcie. (...) Formuły wyklęć poprzez specyficzną formę językową oraz struktury wokatywno-imperatywne, przy zachowaniu wymogów związanych z miejscem, czasem i osobą, nabierały charakteru sprawczego, kreowały stworzenie nowego ładu” (Wojciechowska 2010: 39–41). Wypowiedane słowa miały niewątpliwie większą moc, skoro towarzyszyło im przywoływanie potęgi istot nadprzyrodzonych: wszechmocnego Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego. Omawiając traktat średniowiecznego teologa Mikołaja z Jawora (*De superstitionibus*, 1405), Krzysztof Bracha również zwraca uwagę na popularne od czasów antycznych przykłady zastosowania słowa mówionego lub pisanego (zaklęcia, zamowy, amulety) w leczeniu chorób ludzi i zwierząt. Było to przedmiotem wyraźnego potępienia w wymienionym dziele, ale pośrednio wskazywało na wielką popularność kwestionowanych praktyk. Ponadto Bracha porusza też kwestię „wykonania” rytuału magicznego, czyli odpowiedniego recytowania formuł: zaklęcie wypowiadano wierszem, donośnie lub szeptem (*murmurium magicum*) (Bracha 1999: 161–179; też: Bracha 1991). Por. także opinię S. A. Tokariewa: „W chrześcijaństwie funkcje znachorsko-lecznicze zespoliły się z różnymi postaciami mitologicznymi i różnymi czynnościami kultowymi. Zachowały się tu elementarne metody lecznicze znachorstwa, zewnętrznie tylko związane z dogmatyką chrześcijańską: taki charakter ma sakrament ostatniego namaszczenia (...), przyjmowany w Kościele katolickim i prawosławnym przez chorych, a polegający na pomazaniu ich ciała olejem świętym – krzyżmem; taki charakter mają pielgrzymki do świętych relikwii, grobów i cudownych ikon, do świętych miejsc itp., gdzie według wierzeń ludowych już samo dotknięcie świętości może uzdrowić człowieka. Według relacji ewangelisty Marka sami apostołowie „wielu chorych olejem mazali, i uzdrawiali ich” (Marek, 6, 13). Jakkolwiek dla wyjaśnienia wszystkich tych zjawisk zakłada się teoretycznie, z punktu widzenia teologii, że człowieka leczy siła boża, tj. sam bóg (wyobrażenie animistyczne), to jednak z punktu widzenia pochodzenia i charakteru, a nawet nierzadko w przekonaniu samego wierzącego, wspomniane działania zachowują charakter czysto magiczny” (Tokariew 1969: 107). Też: „Na ból głowy.

ka, wprowadził na świat zło, a więc i wszelkie choroby, które od tej pory postrzegane są jako kara za niewłaściwe zachowanie – złamanie tabu (Kurowski 2003: 212). Jeszcze św. Augustyn uważał, że „wszystkie choroby należy przypisać złym duchom” (Leff 1958: 113), co pokazuje trwałość pierwotnych poglądów na istotę choroby nawet w czasach chrześcijańskich<sup>6</sup>. Dlatego też praktyki lecznicze stosowane przez społeczności tradycyjne mają wiele wspólnego z rytuałami magicznymi, mającymi odwrócić i zniwelować złe czary. Choroba przychodziła do ciała na skutek działania czarów, sprawcą nieszczęścia były zazwyczaj złe duchy lub osoby obdarzone mocą nadprzyrodzoną (np. posiadające tzw. złe oko, które mogło sprowadzać choroby, a nawet śmierć), sprawcą choroby mógł być też Bóg, który wyrażał w ten sposób swój gniew<sup>7</sup> (Leff 1958: 18–19; Barcelo 1991: 128; Pawlaczyk red. 2007: 18). Magia była przez wieki narzędziem walki z nieznanym niebezpieczeństwem, także z niebezpieczeństwem największym: chorobą i śmiercią. Większość działań magicznych wykorzystuje zasadę zgodności, która zakłada, że wszystko, co nas otacza, połączone jest ścisłą więzią. Jeśli w jednym elemencie świata nastąpi zmiana, odbije się ona również na pozostałych zjawiskach. Jak pisał Szumowski, człowiek pierwotny „bez porównania więcej obracał się w kole wierzeń w siły nadprzyrodzone niż człowiek dzisiejszy”, nic więc dziwnego, że w chorobie wiara ta występowała jeszcze mocniej (Szumowski 2007: 101). Podstawową cechą myślenia średniowiecznego również było przeświadczenie o istnieniu sił nadprzyrodzonych, które kierują losem człowieka. Działanie Boga, świętych, aniołów, diabłów uwidaczniało się w sprowadzaniu na ludzi wszelkich nieszczęść, więc i choroby, a także w odwracaniu zła, czyli w uzdrawianiu. Przeświadczenie o uzależnieniu życia ludzkiego od wpływu czynników nadprzyrodzonych zmieniło się nieco w epoce nowożytnej, która przyniosła rozwój medycyny

---

Żądają aby ksiądz w cerkwi podczas mszy odczytał ewangelię nad głową pacjenta lub pacjentki, – za co płaci się 6–10 centów” (K31Pok3/163).

<sup>6</sup> Pogląd ten przetrwał wiele wieków, zwłaszcza gdy chodziło o choroby epidemiczne (Gutt 1977: 15). Trzeba jednak zauważyć, że np. św. Hildegarda z Bingen wskazywała jako przyczynę wszystkich chorób grzech pierworodny jako pierwszy czynnik, który zakłócił harmonię świata i człowieka. Choroba była – według mniszki – szansą dla człowieka, by uwolnić się od obciążeń i odrodzić. Zachowanie zdrowia jest możliwe tylko poprzez „podtrzymywanie uzdrawiającej siły duchowej poprzez właściwą postawę wewnętrzną, równowagę psychiczną i duchową” (Walkowska 2006: 22, 46).

<sup>7</sup> Ciekawe było np. spojrzenie na trąd, który traktowano jako pobicie przez Boga, co przywołuje też wyobrażenie chorób (zwłaszcza epidemicznych) w formie uderzenia/rażenia strzałami (Pawlaczyk red. 2007: 22).

opartej na podstawach naukowych, nie znaczy to jednak, że mistyczość związana z chorobą bezpowrotnie odeszła (Szumowski 2007: 101–108)<sup>8</sup>.

Lecznictwo słowiańskie było silnie związane z doświadczaniem natury i wynikało z uważnej obserwacji przyrody. Było również niezwykle mocno usytuowane w słowiańskiej wizji kosmosu, a przez to systemie w wierzeniowym. Za przyczynę chorób uważano przede wszystkim czary, często wskazywano też niekorzystny wpływ ciał niebieskich, pogody, pożywienia, ciężkiej pracy (np. podźwignięcie, oberwanie). Słowianie upatrywali przyczyn chorób także w uroku (stąd rozpowszechnienie środków ochronnych w postaci amuletów), w pasożytujących w człowieku robakach lub w oddziaływaniu zwierząt (stąd „odzwierzęce nazwy chorób: *rak*, *żaba*, *jaszczur*”: SSS/I/246–247; Moszyński 1967/II/1: 179). Jak wskazują źródła historyczne, Słowianie umieli wykonywać podstawowe zabiegi chirurgiczne (nastawianie złamań, puszczanie krwi, wypalanie ran itd.), znali także zasady przeprowadzania trepanacji czaszki, metodą przeniesioną z Azji w VII i VIII w., (trepanację stosowano np. w wypadku chorób nerwowych, skórnych, ocznych), doceniano rolę zabiegów higienicznych (łaźnia lecznicza), powszechnie stosowano leki pochodzenia zwierzęcego, roślinnego, mineralnego. Terapię tzw. racjonalną wspierała silna wiara w magię, stąd też powszechne korzystanie ze środków kojarzonych z czarami

---

<sup>8</sup> Jeszcze w kalendarzach z końca XVII w. ówcześni autorzy porad – także wykształceni i praktykujący lekarze – dzielą choroby na dwie grupy: niezależne i zależne od człowieka. Do pierwszej zaliczają niezbadaną ludzkim umysłem wolę Boga, który karze chorobą za grzechy lub doświadcza dla „wypробowania cnoty”. Jak podaje Małgorzata Krzysztofik, np. w kalendarzu na rok 1697 Kazimierz Cejpler tak tłumaczy pojawienie się chorób: „O chorobach i powietrzu. Pisze Plutarchus o Antygonie królu macedońskim, że po długiej chorobie, która go prawie zniszczyła, gdy do pierwszego przyszedł zdrowia, to swoim powiedział dictum, że ta choroba napomniała nas, żebyśmy wyniosłego animuszu nie byli, bo śmiertelnymi i defektem różnym podlegli jesteśmy. Jakoż bardzo dobrze powiedział, bo Pan Bóg tych ludzi, którzy dumnym i hardym animuszem jako drudzy Aleksandrowie synami się Jowiszowemi być liczą, chorobą częstokroć karze i dumę ich gromi tak dalece, że się z Aleksandrem przyznać muszą modo cognovi me non esse Iovis filium, kiedy tak ciężkie o zdrowiu moim periculum”. Podobne poglądy występują także w kalendarzach Stanisława Słowakowica, który widzi chorobę jako karę Boską: „Trafia się, że Pan Bóg przepuści chorobę na człowieka abo dlatego, żeby się w grzechach upamiętał, abo żeby go skarał docześnie i takie choroby są egzekutorami woli Pańskiej” (Nowy i stary kalendarz na rok 1698) (Krzysztofik 2010). Podobna wiedza o chorobach była propagowana przez poradniki medyczne z początków XVIII w.: choroby widziano jako naślane z zewnątrz potężne, niewidzialne siły, które niszczyły organizm człowieka, były one konsekwencją grzechu, nieczystości cierpiącego, świadectwem działalności czarownic, guślarzy, nieźyciowych ludzi. Przyjmowano też powszechnie, że istnieje paralelizm między makrokosmosem Wszechświata i mikrokosmosem ciała, co pozwalało wnioskować o stanie pacjenta na podstawie położenia ciał niebieskich. Por. Stojek-Sawicka 2006: 61–62; Libera 1997.

(zamawianie choroby, niszczenie jej, przenoszenie na inne obiekty, noszenie amuletów itd.) (MSKDSI/206–207).

Wiele dawnych sądów na temat funkcjonowania człowieka, zdrowia i choroby zachowało się w ludowych praktykach leczniczych. William I. Thomas i Florian Znaniński pisali, że podstawową cechą chłopskiego myślenia o świecie jest dążenie do obdarzania wszystkiego, co ma indywidualny byt, świadomością, albowiem „żywiona i świadoma rzecz” jest zasadniczą kategorią chłopskiej świadomości (Thomas, Znaniński 1976/1: 177). Cały świat zaś powiązany jest „ogólną solidarnością na pewno o charakterze mistycznym” (Thomas, Znaniński 1976/1: 181; por. też Barcelo 1991: 137–138). Ta specyficzna solidarność istnieje między światem przyrody i człowiekiem, stąd zaburzenie równowagi (np. choroba) wymaga użycia środków, które dostarczane są przez samą naturę<sup>9</sup>. Dlatego też chłop polski szukał remedium na wszelkie dolegliwości (własne i zwierzęce) w otaczającym go świecie, stąd wykorzystywanie w terapii wielu elementów, jakie znajdowano w najbliższym otoczeniu: roślin, kamieni, wody, zwierząt itd. Co charakterystyczne, specyficznie postrzegana była więź między poszczególnymi elementami świata<sup>10</sup>: oddziaływanie na jeden element (np. na roślinę: uwięzienie jej, zagrożenie, zawiązywanie) miało powodować zmiany (np. odejście choroby) w stanie innego elementu (człowieka lub zwierzęcia). Logika chłopskiego myślenia, wyrażająca się

<sup>9</sup> Por. też: „Pierwszym warunkiem pomyślnego działania gospodarki wiejskiej jest regularna zmiana cykli przyrodniczych, zachowywanie kolejności pór roku. Ten bieg przyrody nie jest czymś samo przez się zrozumiałym dla świadomości „prymitywnego” człowieka, który uważa za konieczne wywierać wpływ na ruch gwiazd, słońca i księżyca. (...) Stosunki między ludźmi i zjawiskami przyrodniczymi są tu ujmowane jako wzajemne oddziaływanie albo nawet jako pomoc wzajemna: zgodnie z tymi pojęciami elementy przyrody mogą pomagać ludziom, a ci z kolei zdolni są określonymi sposobami wpływać na nie w potrzebnym dla siebie kierunku. Mamy przed sobą bardzo archaiczne wierzenia, zgodnie z którymi człowiek wyobraża sobie siebie w tych samych kategoriach, co i pozostały świat, nie odczuwając swojego wyodrębnienia z niego, innymi słowy, kształtuje swoje stosunki z przyrodą nie według typu „subiekt-obiekt”, ale opierając się na wewnętrznym przeświadczeniu o intymnej jedności i wzajemnym przenikaniu się przyrody i człowieka, organicznie spokrewnionych i magicznie współuczestniczących. Wydaje się, że pojęcie „partycypacji” najlepiej odpowiada charakterystyce tego stosunku do świata. Świat i człowiek składają się z tych samych „elementów” i właśnie to przekonanie o całkowitej analogii „mikrokosmosu” i „makrokosmosu” stymuluje ludzi do oddziaływania na świat i bieg rzeczy w nim, a więc i na czas” (Guriewicz 1987: 133).

<sup>10</sup> Manfred Lurker także wskazywał, że człowiek niezdeformowany, „bliski źródeł”, zawsze „zdaje sobie sprawę ze swego uczestnictwa we wspólnocie wszelkiego bytu (...), ze swej relatywności i poznaje, a tym samym uznaje absolut. Człowiek odbiera siebie oraz rzeczy ze swojego otoczenia jako dzieło wyższego twórcy lub obraz, który sam w sobie jest bezsensowny i posiada sens jedynie w relacji do prawzoru” (Lurker 1994: 9).

w kojarzeniu chorób z określonymi roślinami/zwierzętami, jest czasami trudna do wyjaśnienia, nie ma bowiem dowodów na realne ich działanie, nie można też interpretować takiej więzi symbolicznie. Thomas i Znaniński wyjaśniają to działanie „ideą życzliwej pomocy” (Thomas, Znaniński 1976/1: 182). Ważne jest również, że zerwanie więzów solidarności grozi poważnymi sankcjami i może sprowadzać na człowieka nieszczęścia, a nawet śmierć: „Jedynym powodem solidarności przyrody jest wspólna walka przeciwko śmierci czy raczej przeciwko procesowi rozkładu, którego najbardziej ostateczną i typową formą jest śmierć. Choroba, zniszczenie, niedoła, zima, noc są głównymi zjawiskami, korelatami śmierci” (Thomas, Znaniński 1976/1: 186). W przedchrześcijańskim systemie myślenia magicznego przyroda nie przeciwstawiła się człowiekowi jako coś zewnętrznego i wrogiego w stosunku do niego, była natomiast wszechogarniającym realnym żywiołem, do którego przynależał również człowiek (Guriewicz 1987: 156–157).

W mojej pracy pokazuję, jak choroba jest widziana poprzez pryzmat języka (gość, zło, zagrożenie, wróg, przeciwnik, istota świadoma itd.) i kultury ludowej, która najdoskonalej wyraża potoczne myślenie o świecie oraz jego prawach i jest najbardziej trwałym skarbcem naszej wspólnej wiedzy o rzeczywistości. Wychodzę z założenia, że chorobę i zdrowie można rozpatrywać nie tylko w kontekście medycznym i socjologicznym, ale również – w kontekście językowym i kulturowym – jako kategorie mentalne podlegające werbalizacji przy użyciu odpowiedniego języka i/lub symbolizacji pozajęzykowej (Zamiatara 2008: 3–4). Zakodowane w języku kompleksy myślowe dotyczące choroby i zdrowia związane są ze społeczną świadomością, która wyraża się w wielu różnych formach, np. w utrwalonych tradycjach zachowaniach, rytuałach, mitach, ikonografii.

Rekonstruowany obraz pokazany jest w szerokiej perspektywie interpretacyjnej, co jest konsekwencją operowania pojęciem *językowo-kulturowy obraz świata* rozumianym jako potoczna interpretacja rzeczywistości, dająca się wyeksplikować przede wszystkim z danych werbalnych, ale także niewerbalnych, utrwalonych w spetryfikowanych tekstach kultury (Bartmiński 1992; Fleischer 2000). Przyjęte założenie pozwala na ściślejsze koncentrowanie się na zwyczajach, obrzędach, wierzeniach i rekwizytach obrzędowych, a więc na kontekście, w którym dane językowe znajdują właściwe odczytanie. W wypadku ludowych rytuałów leczniczych, a więc zachowań związanych z pozbywaniem się choroby, ma to swoje głębokie uzasadnienie. Podejście takie ma również związek z postulowanym znacznie wcześniej, np. przez N. I. Tołstoja i J. Bartmińskiego (Tołstoj 1992: 15–25; Bartmiński 1992: 7–13; Bartmiński 2006: 14), uwzględnianiu w badaniach etnolingwistycznych tzw. wiedzy przyjęzykowej, wszechstronnym wykorzystaniem materiału etnograficznego i folklorowego

w rekonstruowaniu językowego obrazu świata. Tolstoj traktował język jako jeden z współdziałających ze sobą kodów (obok obrzędowego, mitologicznego i przedmiotowego), jako „werbalny kod kultury i jej twórce”, zaś obrzęd – jako tekst wyrażony semiotycznym językiem kultury, w którym wyróżniał kilka kodów: werbalny (słowa), przedmiotowy (przedmioty, rzeczy), akcyjny (działanie – akcja), lokatywny i temporalny. Bartmiński również wielokrotnie podkreślał konieczność uwzględnienia w rekonstrukcji „przyjętych i obowiązujących, czyli skonwencjonalizowanych zachowań” będących wyrazem społecznie utrwalonej wiedzy o świecie, wspólnej nadawcy i odbiorcy, wiedzy, która związana jest z przekonaniem i wierzeniami (Bartmiński 2006: 14). Bez niej bowiem „niemożliwe jest normalne porozumiewanie się językowe i interpretacja wypowiedzi” (Bartmiński 2009a: 34; zob. też Bartmiński 2010).

Moja praca, mimo bezpośrednich związków z badaniami nad językowym obrazem świata, jest także analizą wieloaspektowego funkcjonowania tekstów kultury<sup>11</sup>, jakimi są ludowe praktyki lecznicze (rytuały), występujące jako zespół wyobrażeń, wierzeń, określonych zachowań werbalnych i niewerbalnych. Analiza przeprowadzona jest w dużej mierze według zasad ustanowionych przy rekonstrukcji językowego obrazu świata, zgodnych z podstawowymi założeniami definicji kognitywnej<sup>12</sup>. Wiedza, którą dysponują użytkownicy języka i jednocześnie nosiciele określonej kultury, często jest „ukryta”, co stanowi jedną z właściwości kultury ludowej. W wielu wypadkach odwołanie się więc do aspektów przyjętych jest nie tylko wskazane, ale wręcz konieczne. Etnolingwistyczny aspekt pracy zakłada wszechstronne wykorzystanie materiału etnograficznego i folklorowego w przedstawianych opisach, jak pokazały bowiem moje wcześniejsze badania, materiał taki może stanowić poważne wsparcie dla danych językowych (zwłaszcza w badaniu fenomenu medycyny ludowej). Podstawowym celem pracy nie jest jednak tylko rekonstrukcja obrazu choroby (czy obrazów wybranych chorób), a pokazanie, jak bardzo wizja poszczególnych dolegliwości, rekonstruowana na podstawie sposobu mówienia o nich, przekłada się na zasady leczenia rytualnego (odczyniania, zamawiania). Dokonuję więc rekonstrukcji obrazów wybranych chorób głównie po to, by pokazać jak bardzo spójna jest wewnętrzna logika rytuału leczniczego. Odtworzone językowe wizerunki poszczególnych dolegliwości, wynikające bezpośrednio z mechanizmów ludzkiego myślenia o chorobie, pomagają

---

<sup>11</sup> Do tekstów kultury zalicza się wiele wytworów aktywności kulturowej człowieka: utwory literackie, filmy, sztuki teatralne, kompozycje muzyczne, stroje, dzieła plastyczne, a także zachowania społeczne realizowane według ustalonego i usankcjonowanego tradycją wzorca (Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska 2009: 72–73). Tak więc rytualne zachowania związane z leczeniem można uznać za aktywność, która spełnia wymogi tekstu kultury.

<sup>12</sup> Por. np. Bartmiński 1988a: 169–185; 1988b: 11–34; 1998: 63–83; 1996.



zrozumieć sens podejmowanych działań magicznych. Zamieszczam w pracy obszerny materiał dokumentacyjny (głównie w przypisach) przede wszystkim dlatego, by eksponować powszechność sądów związanych z chorobą, a także utrwalić bogactwo odchodzącej w przeszłość kultury i uwypuklić powiązania między poszczególnymi zjawiskami.

Bazę materiałową przedstawianej analizy tworzą dane leksykalne i tekstowe: nazwy (potwierdzające „perspektywę oglądu rzeczywistości”), informacje przekazywane przez podstawę onomazjologiczną, ujawnione w toku dociekań etymologiczno-słowotwórczych (tzw. „wewnętrzna forma słowa”), znaczenia podawane w definicjach w słownikach języka polskiego i słownikach gwarowych, derywaty słowotwórcze, rozszerzenia metaforyczne, frazeologizmy, utarte kolokacje (frazemy), metafory, przysłowia, formuły lecznicze (np. Bartmiński 1980, 1996, 1998, 2006, 2009: 25, 2010; por. także założenia SLSJ i SSiSL). Biorę również pod uwagę (w możliwym zakresie) gramatykę, a więc informacje związane z konceptualizacją „wymuszoną przez system językowy” (w wypadku omawianego pojęcia ważne informacyjnie są np. rodzajowe wykładniki nazw). Pokazując materiał językowy w określonym porządku, wykorzystuję wszechstronność koncepcji Bartmińskiego i możliwości, jakie ona stwarza. Dlatego też pojęcie nadrzędne (*choroba*), przedstawiam całościowo (ze względu na specyfikę materiału, jego obszerność i znaczną ogólność). Pozostałe opisy (konkretnych chorób: kołtuna, zarazy, uroku) podaję, rozróżniając materiał systemowy od tekstowego, co daje obraz dwudzielny.

Wykorzystałam wiele materiałów (ekscerpcja własna), pochodzących ze zbiorów etnograficznych XIX i XX w. (odwołania materiałowe i cytaty opatrywane są metryczką źródła). Ze względu na tematykę podjętych badań najpoważniejszy zasób tekstów to wierzeniowe materiały o charakterze etnograficznym (zob. źródła). Chociaż punktem wyjścia jest dla mnie przede wszystkim polszczyzna i polska kultura ludowa, ze względu na specyfikę przytaczanych tekstów podaję także sporo przykładów spoza naszej kultury rodzimej, jeśli ów dodatkowy materiał pozwala na pełniejsze odczytanie danych polskich. Badacze medycyny ludowej zgodnie podkreślali, że medycyna ludowa w dużym stopniu przynależy do przeszłości. Zgadzam się z tym twierdzeniem, jeśli chodzi o praktykowanie rytuałów leczniczych (choć i tu istnieją wyjątki, zwłaszcza na wschodzie Polski, por. np. Rokosz 2009; Charyton 2010), rozmowy z informatorami wykazały jednak, że w pamięci zbiorowej zachowały się nie tylko ślady dawnych wierzeń, ale przede wszystkim nie zmieniło się myślenie o chorobie i jej słowne opisywanie (istnienie „podziemia znachorskiego” poświadczają też wypowiedzi Polaków na licznych forach internetowych). Poważny udział w analizowanej bazie językowej mają zbierane przeze mnie i moich studentów (w latach 2000–2001 i 2006–2010) na podstawie specjalnie

opracowanego kwestionariusza materiały terenowe (rok ich uzyskania podawany jest przy nazwie miejscowości). Wypowiedzi informatorów pozwalają prześledzić proces transformacji dawnych wierzeń dotyczących leczenia i potwierdzają, że określone konceptualizowanie i wartościowanie choroby (ujawniające się w języku) jest w dużej mierze niezmiennie.

Książka ta powstała dzięki ogromnemu wsparciu wielu osób.

Z głębi serca dziękuję za wskazówki Pani Profesor Stanisławie Niebrzegowskiej-Bartmińskiej, która służyła mi swoją wiedzą i pomocą zawsze, gdy tego potrzebowałam. Jestem wdzięczna Pani Profesor Annie Tyrpie za wielką życzliwość, cierpliwość i pracowite czytanie pierwszej wersji rozprawy.

Dziękuję Panu Profesorowi Jerzemu Bartmińskiemu za wiarę, że tę książkę skończę, a także Pani Profesor Ewie Kołodziejek za Jej niezwykłą serdeczność i pomoc.

Specjalne słowa podziękowania kieruję do Pana Profesora Wiesława Cabana, którego opiekę zawsze czułam.

Dziękuję też wszystkim Przyjaciołom, dzielnie znoszącym moje zmagania naukowe i wybaczącym mi ciągły brak czasu.

Jestem wdzięczna mojej Rodzinie, zawsze obecnej.

Dziękuję również Informatorom, za inspirację i dzielenie się niezwykłymi opowieściami o świecie, a także Studentom, za siłę, którą mi dają.



## ROZDZIAŁ I

### Założenia teoretyczne

#### 1. Pojęcie językowego obrazu świata (JOS)

W rozprawie odwołuję się do koncepcji językowego obrazu świata, przedstawionej w pracach Jerzego Bartmińskiego i jego współpracowników, a także do zasad rekonstrukcji pojawiających się w badaniach językoznawców lubelskich, co łączy się z odpowiednim traktowaniem danych językowych, tekstowych i kulturowych. Uważam, że wypracowane przez Jerzego Bartmińskiego i tzw. „szkołę lubelską” metody rekonstruowania JOS mogą być zastosowane do badania fenomenów kulturowych, np. do opisu rytualnych zachowań magicznych związanych z tradycyjnymi praktykami leczniczymi. Szczegółowe omówienie początków koncepcji JOS i założenia, które towarzyszyły kryształizacji koncepcji J. Bartmińskiego, a także powiązania omawianej metody z osiągnięciami językoznawstwa kognitywnego, przedstawiłam w mojej książce „Drzewa w języku i w kulturze” (2002), dlatego też w tej pracy ograniczę się tylko do krótkiej prezentacji badań nad JOS i przywołam te aspekty rekonstruowania JOS, które znalazły zastosowanie w badaniu analizowanego materiału językowego.

JOS jest „pojęciem, które łączy język i myślenie, to, co językowe, i to, co mentalne” (Bartmiński 2010). Język jest swoistym magazynem, w którym gromadzą się i utrwalają doświadczenia społeczne (Tokarski 1993: 343), pełni funkcje integrujące, najpełniej wyrażające się w upowszechnianiu określonych sądów, norm, ocen, wartości, które pozwalają człowiekowi na wszechstronne funkcjonowanie w danej społeczności. Dzięki językowi można obserwować mechanizmy ludzkiego myślenia o świecie, kategoryzowania i klasyfikowania. Język jest nie tylko częścią kultury, ale też jej narzędziem i kodyfikatorem (Bartmiński 1991), świadectwem dorobku umysłowego pokoleń, składnikiem kultury duchowej danej społeczności (Markowski, Puzynina 1993), kluczem do kultury, do sposobu myślenia o sobie i rzeczywistości.

Przedmiotem mojego szczególnego zainteresowania jest polska kultura ludowa, wiele materiałów cytowanych w pracy poświadcza specyfikę chłopskich mechanizmów myślenia o świecie. Ludowość traktuję dosyć szeroko, w pracy przedstawiam bowiem nie tylko dane genetycznie związane z kulturą chłopów polskich, ale także ze świadomością, którą Bartmiński nazywa potoczną. Potoczne wzorce myślenia i wnioskowania, przekładające się na określone zachowania oddające wypracowane w danej wspólnocie nakazy i zakazy, a także archaiczne i elementarne wyobrażenia o świecie obecne np. w ustabilizowanych formułach słownych, stanowią o sile języka i kultury (Bartmiński 1996). Zgadzam się ze stwierdzeniem Józefa Burszty, że „kultura ludowa tradycyjna zmienia się, zanika. To jest oczywiste, bo jest ona elementem instrumentalnym, który zaspokaja potrzeby autentyczne. Kiedyś zaspokajała wszystkie potrzeby warstwy chłopskiej. Dzisiaj są one zaspokajane przez kulturę ogólnonarodową, przez kulturę masową, a tylko część przez tradycje ludowe. Traktować je teraz należy jako subkulturę masową w ogólnej kulturze, która ciągle jest zmienna. Będzie się też zmieniać kultura ludowa, ale jednak stale będzie trwała, bo stale będzie potrzebna. Ludowy kształt człowieka pozostał i to jest wartość trwała. Mam na myśli mentalność, postawy, system wartości w uznawaniu, w widzeniu rzeczywistości” (cyt. za: Wisłocki 1994: 51). Burszta widział siłę tradycyjnej wyobraźni ludowej w jej naiwności, poczuciu harmonii z naturą i otwieraniu człowieka na to, co niejawne, niewidzialne, magiczne. Podobnie pisał o wyobraźni ludowej Jerzy Bartmiński, który wskazywał na jej zbieżność z myśleniem poetyckim z jednej strony, a potocznym z drugiej.

### **1.1. Językowy obraz świata – historia pojęcia. Badania nad związkami między językiem a kulturą w Polsce. Lubelska szkoła etnolingwistyczna**

Pojęcie językowego obrazu świata, teorii lingwistycznej intensywnie rozwijającej się w krajach słowiańskich od lat 70. ubiegłego wieku (zwłaszcza w Polsce i Rosji), ma wieloletnią tradycję i kojarzone jest zarówno z niemiecką myślą filozoficzną i lingwistyczną, zwłaszcza poglądami Johanna Herdera („każdy naród ma własny rezerwuar myśli, które się stały znakami, tym rezerwuarem jest jego język: jest to rezerwuar, do którego wносиły swój wkład stulecia – jest to skarbiec myśli całego narodu”), Wilhelma von Humboldta („w każdym języku naturalnym zawarty jest właściwy mu ogląd świata”; *Weltansicht* ‘światoogląd’)<sup>13</sup>, Leona Weisgerbera („zbiór duchowych treści językowych, ograniczonych systemem językowym, definiujących świat punkt po

<sup>13</sup> Por. „Język jest głęboko wpleciony w duchowy rozwój ludzkości, towarzyszy mu na każdym szczeblu jego lokalnego postępu lub cofania się i w języku również przejawia się każdorazowy stan kultury” (Humboldt 2004: 63).

punkcie”, Helmuta Gipperera (Anusiewicz 1999; Mańczyk 1982), jak i hipotezami etnolingwistów amerykańskich, przede wszystkim z „relatywizmem językowym” Edwarda Sapira i Benjamin Lee Whorfa (Sapir 1978; Whorf 1982). Korzeni koncepcji JOS szukano nawet w *Retoryce* Arystotelesa (toposy – sądy ogólnie przyjęte) (Bock, za: Bartmiński 2010).

W Polsce termin JOS pojawił się w *Encyklopedii wiedzy o języku polskim* w roku 1978. Walery Pisarek podał definicję, w której zwracał uwagę na charakter JOS (odbicie), nienaukowość i leksykę, stanowiącą najjaskrawszy dowód zróżnicowania między obrazami utrwalonymi w odmiennych językach: „JOS, czyli obraz świata odbity w danym języku narodowym, nie odpowiada ściśle rzeczywistemu obrazowi, odkrywanemu przez naukę. Wskutek tego możliwe jest, że między obrazami świata odbitymi w poszczególnych językach narodowych zachodzą znaczne różnice, spowodowane m.in. różnymi warunkami bytowania danych narodów. Szczególnie wyraźnie JOS odbity w danym języku przejawia się w systemie leksykalnym (...)” (Pisarek 1978: 27–28).

Badania nad JOS prowadzone w Lublinie przez Jerzego Bartmińskiego i jego współpracowników (Zespół działa od 1976 roku) zaowocowały wydaniem w 1980 roku zeszytu próbnego *Słownika ludowych stereotypów językowych*, który zainicjował dyskusję nie tylko nad typami definicji słownikowych, ale także nad badaniem wizji świata i człowieka utrwalonej w języku ludowym i folklorze. W pracach lubelskich językoznawców odrzucono koncepcję znaczenia, która ogranicza się do cech „koniecznych i wystarczających”, włączono „konotację leksykalną” i „konotację kulturową” do definicji „właściwego znaczenia”, co pokazała postulowana przez Jerzego Bartmińskiego definicja kognitywna (SLSJ 1980; Bartmiński 1988).

Z badaniami tymi kojarzone jest też powstanie etnolingwistycznej szkoły lingwistycznej (tzw. szkoły lubelskiej), która proponuje kognitywne podejście do badania języka w jego kulturowym kontekście i – na co zwraca uwagę Jörg Zinken – włącza socjokulturowe uwikłania mówiących do językoznawczej analizy znaczenia i rozumienia (Zinken 2004, 2009). W 1986 roku na łamach „Akcentu” (26/1986) lubelscy językoznawcy, pracujący pod kierunkiem Jerzego Bartmińskiego, zamieścili kilka przykładowych analiz, do których wstępem był szkic przedstawiający założenia etnolingwistyki *Czym zajmuje się etnolingwistyka* (Bartmiński 1986). Jednak początki wieloaspektowego podejścia do badania danych językowych można łączyć z pracą Jerzego Bartmińskiego *O języku folkloru* (1973). W niej właśnie pojawiły się pierwsze sugestie dotyczące „całościowego” badania folkloru jako fenomenu zanurzonego w określonej kulturze, co wiązało się z postulatem interpretowania danych językowych w połączeniu z kontekstem kulturowym. Rok 1986 przyniósł rozprawę *Językowy obraz świata a spójność tekstu*, zawierającą najbardziej znaną definicję

JOS autorstwa Jerzego Bartmińskiego i Ryszarda Tokarskiego („pewien zespół sądów mniej lub bardziej utrwalonych w języku, zawartych w znaczeniu wyrazów lub przez te znaczenia implikowanych, który orzeka o cechach i sposobach istnienia obiektów świata pozajęzykowego”, Bartmiński, Tokarski 1986: 72), niewiele później rozważania nad światem widzianym poprzez pryzmat języka opublikowała Jolanta Maćkiewicz (1988). W 1990 roku ukazała się książka *Językowy obraz świata* (1990, 1999, 2004). Była to pozycja, która wywarła przełomowy wpływ na rozwój zainteresowań problematyką JOS w Polsce. W 1988 roku ukazał się również pierwszy numer „Etnolingwistyki”<sup>14</sup>, czasopisma referującego postępy prac nad *Słownikiem ludowych stereotypów językowych* i przedstawiającego wiele rozpraw teoretycznych, często o interdyscyplinarnym charakterze, które odzwierciedlały ewolucję badań nad JOS, a także opracowania szczegółowe, w tym artykuły będące propozycjami opisu hasła (z układem fasetowym w eksplikacji i układem gatunkowym w dokumentacji) zastosowanego ostatecznie w SSiSL (Bartmiński i Niebrzegowska 1994).

Stosunkowo wcześniej w pracach lubelskich (Bartmiński 1984) odrzucono taką koncepcję znaczenia, która ogranicza się do cech „koniecznych i wystarczających”, a strefy „pozajądrowe” wyłącza pod nazwą „konotacji leksykalnej” i „konotacji kulturowej” zgodnie z postulatami semantyki strukturalnej (Apresjan, Mielczuk; Puzynina, Grzegorzczkova, Tokarski) z definicji „właściwego znaczenia”. Do opisu znaczenia włączono cechy „konotacyjne” (SJSJ 1980), co zmieniło kształt i charakter definicji leksykograficznej. Przyjęte przy opracowywaniu *Słownika stereotypów i symboli ludowych* (1996) pojęcie **ramy doświadczeniowej**, zakładające uwzględnienie zarówno efektów procesu percepcyjnego i konceptualizacji zjawisk, jak i rezultatów kulturowo determino-

---

<sup>14</sup> Obok „Etnolingwistyki” zaczęła funkcjonować seria wrocławska poświęcona podobnej problematyce: „Język a kultura” (od 1988 – tzw. „biała seria”). Ponadto rozprawy związane ewoluowaniem terminów i wypracowywaniem koncepcji opisu semantycznego często gościły na łamach tzw. lubelskiej „czerwonej serii” (np. *Językowa kategoryzacja świata*, red. Renata Grzegorzczkova, Anna Pajdzińska, 1996; *Profilowanie w języku i w tekście*, red. Jerzy Bartmiński, Ryszard Tokarski, 1998; *Przeszłość w językowym obrazie świata*, red. Anna Pajdzińska, Piotr Krzyżanowski, 1999; *Bariery i pomosty między Polakami*, red. Jerzy Bartmiński, Urszula Majer-Baranowska, 2005; *Punkt widzenia w języku i w kulturze*, *Punkt widzenia w tekście i w dyskursie*, red. Jerzy Bartmiński, Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Ryszard Nycz, 2004; *Podmiot w języku i w kulturze*, red. Jerzy Bartmiński, Anna Pajdzińska, 2008). Jerzy Bartmiński był również redaktorem tomu *Współczesny język polski* (Wrocław 1993, wyd. 2. Lublin 2001), w którym przedstawiono część rozpraw związanych ze słownictwem jako interpretacją JOS (Tokarski 1993), stereotypami językowymi (Bartmiński, Panasiuk 1993) i stylem potocznym jako centralnym, podstawowym dla człowieka, pełniącym rolę bazy derywacyjnej dla pozostałych stylów językowych (Bartmiński 1993: 116).

wanych praktyk, zachowań, wierzeń, pozwalało na znaczne rozbudowanie bazy materiałowej (Bartmiński, Niebrzegowska 1998: 213) i włączenie do niej tekstów folkloru, źródeł etnograficznych prezentujących wierzenia, praktyki i rytuały charakterystyczne dla wsi polskiej, a także tzw. relacje potoczne, czyli wypowiedzi informatorów.

W 1996 roku ukazał się pierwszy tom *Słownika stereotypów i symboli ludowych* (t. 2, 1999), będący rezultatem szeroko zakrojonego projektu zmierzającego do odkrycia (rekonstrukcji) ludowego językowego obrazu świata, a więc do praktycznego pokazania powiązań, jakie zachodzą między językiem, kulturą i mentalnością. Równoległe do badań nad ludową wizją świata zespół Jerzego Bartmińskiego rozwijał także badania nad nazwami wartości (*Nazwy wartości* 1993; *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich* 1993; *Język w kręgu wartości*, 2003 oraz *Język, wartości, polityka*, 2006), które przerodziły się międzynarodowy projekt badawczy funkcjonujący pod nazwą *Językowo-kulturowy obraz świata Słowian i ich sąsiadów na tle porównawczym* (w skrócie EUROJOS)<sup>15</sup>.

Lubelskie badania etnolingwistyczne nawiązują do tradycji wielu szkół językoznawczych, m.in. do semiotyki Wiaczesława W. Iwanowa i Władimira N. Toporowa (1965), leksykografii Jurija Apresjana (1995), moskiewskiej szkoły etnolingwistycznej Nikity I. Tołstoja, gramatyki kognitywnej Ronalda Langackera, analizy konceptualnej George'a Lakoffa i Marka Johnsona, semantyki konceptualnej Raya Jackendoffa, semantyki leksykalnej Charlesa J. Fillmore'a (koncepcje przeniesione na grunt polski przez np. Henryka Kardełę, Iwonę Nowakowską-Kempną, Elżbietę Tabakowską i in.), socjolingwistyki Uty Quasthoff itd.<sup>16</sup> Wielkie znaczenie dla kształtowania się koncepcji JOS miały rozprawy Anny Wierzbickiej, zwłaszcza jej praca *Lexicography and Conceptual*

---

<sup>15</sup> Podstawowe założenia projektu badania wartości w językach słowiańskich przedstawili Jerzy Bartmiński oraz Wojciech Chlebda na XIV Międzynarodowym Kongresie Słowistów w Ohrydzie (14 IX 2008). Teoretyczne umocowanie projektu można też wiązać z pracami J. Bartmińskiego (np. *Jazykovej obraz mira. Očerki po etnolingvistike*, Moskwa 2005; *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin 2006, II wyd. 2007; *Stereotypy mieszkają w języku*, Lublin 2007; *Aspects of Cognitive Ethnolinguistics*, London 2009), w których dokonano swego rodzaju podsumowania koncepcji językoznawczej wypracowanej przez środowisko etnolingwistów lubelskich i przedstawiono perspektywy związane rozwijaniem badań porównawczych nad językowym obrazem świata w skali ponadnarodowej: ogólnosłowiańskiej i europejskiej.

<sup>16</sup> Warto dodać, że początki tego podejścia łączą się z pracami psychologów niemieckich poświęconych teorii gestaltów, a także pracami filozoficznymi i językoznawczymi Ludwiga Wittgensteina, który wprowadził pojęcie podobieństwa rodzinnego, jak również badaniami psychologicznymi prowadzonymi przez Eleonorę Rosch, związanymi z tzw. teorią prototypów.



*Analysis* (1985), w której zaprezentowano definicję leksykalną uwzględniającą wyobrażenia związane w świadomości użytkowników języka z opisywanym de-sygnatem (a przez to z leksemem). Struktura postulowanej definicji powinna odkrywać wewnętrzną strukturę pojęcia łączącego się z leksemem, co zbliża Wierzbicką do założeń kognitywizmu i kognitywnej koncepcji znaczenia. Fasetowy porządek definicji kognitywnej stosowanej w SSiSL łączy się bezpośrednio z propozycjami definicji oddającej mechanizm ludzkiego myślenia o świecie. Ponadto Wierzbicka, zajmując się istotą uniwersaliów językowo-pojęciowych i wychodząc od ustaleń strukturalistów, zwłaszcza składnikowej koncepcji znaczenia, ustaliła listę (korygowaną i modyfikowaną) podstawowych „atomów myśli” (pojęć uniwersalnych), z którymi powiązane są najprostsze, niepodzielne jednostki znaczenia – *indefinibilia* (wspólne użytkownikom różnych języków), tym samym zaproponowała metodę badań transkulturowych opartą na naturalnym metajęzyku semantycznym (Wierzbicka 2006). Pokazała też zastosowanie swojej metody opisu, rekonstruując znaczenie słów kluczowych dla różnych kultur narodowych, np. *ojczyzna*, *wolność*, *przyjaźń*, *pokora*, *odwaga*, *duśza*, i ujawniając znaczne różnice kulturowe w ich rozumieniu: „języki są najlepszym odbiciem kultury człowieka; i to właśnie poprzez słownictwo języków naturalnych możemy odkryć i określić konfiguracje pojęciowe charakterystyczne dla różnych kultur świata” (Wierzbicka 1991: 31). Proponowane przez A. Wierzbicką badania semantyczne stanowią realizację dążeń do odkrycia struktury konceptualnej pojęć, a więc stworzenia takich definicji znaczeń jednostek leksykalnych, które odbijałyby wewnętrzną strukturę związanych z nimi pojęć i odzwierciedlałyby obraz świata percypowanego przez człowieka.

Inspirujący wpływ na projekty realizowane w Lublinie wywarły badania prowadzone przez etnolingwistyczną szkołę moskiewską Nikity I. Tołstoja (1995), który etnolingwistykę widział w dwóch wymiarach: jako dyscyplinę językoznawstwa o nakierowaniu kulturowym (przedmiotem badania jest język i jego związki z kulturą), a także jako złożoną dziedzinę wiedzy, koncentrującą się na całościowym planie kulturowym, mitologii, narodowej psychologii, niezależnie od środków i sposobów ich przejawiania się (słowo, przedmiot, obrzęd, wyobrażenia itp.). Interdyscyplinarność etnolingwistyki umożliwiałyby korzystanie z narzędzi i metod wypracowanych przez językoznawstwo, folklorystykę i etnografię (Tołstoj 1995: 39–40). Tołstoj, bazując zarówno na materiałach historycznych, jak i na współczesnych badaniach terenowych pochodzących z obszarów słowiańskich, rekonstruował – przekazywany przez język – świat duchowy Słowian. Materiały wykorzystywane w tej rekonstrukcji to wierzenia religijne (ludowo-chrześcijańskie i pogańskie), mity, legendy, opis zwyczajów i praktyk. Tołstoj traktował język jako jeden ze współdziałających

ze sobą kodów (obok obrzędowego, mitologicznego i przedmiotowego) (Tołstoj 1992: 7–25). Szerokie rozumienie etnolingwistyki przyjęto przy słowniku *Slavjanskije drevnosti* (1995–2009) i włączono do opisu hasła szeroki zasób danych, przekraczając granice lingwistyki. Zadaniem etnolingwistyki moskiewskiej jest bowiem kompleksowy opis języka kultury, a badania prowadzone są na kilku poziomach: językowym, etnokulturowym i geograficznym.

Sam Jerzy Bartmiński, opisując założenia stworzonej przez siebie w Lublinie szkoły etnolingwistycznej, zgodził się z poglądem Elżbiety Tabakowskiej (która badania zespołu lubelskiego umieściła w nurcie badań kognitywnych: Tabakowska 2004: 24), i zaakceptował formułę „**etnolingwistyki kognitywnej**”, zaproponowaną przez Jörga Zinkena (2004), por. „Ta nazwa dobrze się wpisuje w naukowy pejzaż slawistycznych badań antropologiczno-kulturowych, podkreśla zbieżność, ale i odrębność w stosunku do takich nurtów etnolingwistyki słowiańskiej, jak etnolingwistyka etymologiczna Władimira Toporowa i etnolingwistyka dialektologiczna Nikity Iljicza Tołstoja” (Bartmiński 2009b).

W trakcie prowadzonych badań lubelska szkoła etnolingwistyczna wypracowała zespół narzędzi badawczych, na który składają się: pojęcie JOS, wartości leżące u podstaw JOS, stereotyp jako składnik JOS, definicja kognitywna jako metoda opisu stereotypu, punkt widzenia i perspektywa, profilowanie i podmiot konceptualizujący i profilujący (Bartmiński 2009a: 19). W ostatnim czasie zespół lubelski podejmuje problematykę tekstologiczną (Niebrzegowska-Bartmińska 2007, Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska 2009), poświęcając m.in. uwagę poszczególnym gatunkom folkloru rozpatrywanym jako teksty kultury. Ewolucja koncepcji JOS, jak widać, powiązana jest z nowymi obszarami badawczymi i możliwościami zastosowania założeń wypracowanych przy rekonstrukcji JOS w odtwarzaniu powiązań istniejących między językiem a kulturą.

## 1.2. JOS – definicje

Definiowanie pojęcia JOS zazwyczaj bazuje na szerokiej i otwartej formule, czyli uznaniu, że „JOS jest zawartą w języku interpretacją rzeczywistości dającą się ująć w postaci zespołu sądów o świecie, o ludziach, rzeczach, zdarzeniach. Jest interpretacją, a nie odbiciem, jest subiektywnym portretem, a nie fotografią przedmiotów realnych. Interpretacja ta jest rezultatem subiektywnej percepcji i konceptualizacji rzeczywistości przez mówiących danym językiem, ma więc charakter wyraźnie podmiotowy, antropocentryczny, ale zarazem jest intersubiektywna w tym sensie, że podlega uspołecznieniu i staje się czymś, co łączy ludzi w danym kręgu społecznym, czyni z nich wspólnotę myśli, uczuć i wartości; czymś, co wtórnie wpływa (z jaką siłą – to już jest

przedmiotem sporu) na postrzeganie i rozumienie sytuacji społecznej przez członków wspólnoty” (Bartmiński 2010)<sup>17</sup>. Wspomniane wyżej sądy o świecie mogą być utrwalone, a więc mieć oparcie w materii języka (w gramatyce, słownictwie, tekstach kliszowanych), mogą też być „presuponowane, a więc implikowane przez formy językowe, utrwalone na poziomie społecznej wiedzy, przekonań, mitów i rytuałów” (Bartmiński 2006: 12).

### 1.3. Dane wykorzystywane w rekonstrukcji JOS

W pracy interesuje mnie punkt widzenia przeciętnego użytkownika języka, albowiem w nim właśnie uwidaczniają się najpełniej życiowe potrzeby ludzkie i mentalność. Rekonstrukcja językowych obrazów wybranych chorób przywołuje „elementarne struktury myślenia i percepcji świata związane z elementarnymi potrzebami człowieka w elementarnej sytuacji egzystencjalnej” (Bartmiński 1992), a przez to jest silnie powiązana z najistotniejszymi „wskaźnikami” potoczności, a mianowicie, z antropocentryzmem (co uzasadnia wagę podmiotowości w budowanym opisie) i charakterystycznym „myśleniem w kategorii typu” (co motywuje koncentrowanie się na cechach typowych – stereotypowych, o dużym stopniu utrwalenia w świadomości społecznej). Dlatego też nie zajmuję się naukowymi definicjami omawianych chorób, uważam bowiem, że jedynym kluczem dostępu do medycyny ludowej jest język i wiedza w nim utrwalona.

Opis sporządzam, stosując dane, które wykorzystywane są w rekonstrukcji JOS (za: Bartmiński 1998, 2006, 2009, 2010). Są to:

– **nazwy i ich podstawa onomazjologiczna** odkrywana w toku analizy strukturalnej i etymologicznej. W nazwach kryje się określona **perspektywa oglądu**, a więc informacja na temat mechanizmów konceptualizacji rzeczywistości. W językach słowiańskich prześledzenie mechanizmu tworzenia nazw i odkrycie ich podstaw onomazjologicznych umożliwi dotarcie do sposobów językowej interpretacji nazywanego przedmiotu czy zdarzenia. Dla badania JOS istotne są zwłaszcza te zmiany w znaczeniu, które nie wynikają z budowy słotwórczej wyrazu. Należy też pamiętać, że „znaczenie etymologiczne jest zazwyczaj zachowane w konotacji wyrazu” (Mazurkiewicz 1988: 111), a badania etymologiczne nie tylko „odślaniają dawne znaczenie wyrazów poprzez wskazanie na pierwotną motywację semantyczną” ale także – co bardziej istotne w rekonstrukcji JOS – pomagają ustalić kierunek rozwoju znaczeniowego badanych wyrazów, za którym kryje się pewien mechanizm kojarzeniowy towarzyszący użytkownikom języka (Jakubowicz 1999: 117–118). Wartość

<sup>17</sup> Zestawienie definicji JOS (autorstwa Jerzego Bartmińskiego, Ryszarda Tokarskiego, Renaty Grzegorzyczkowej, Jolanty Maćkiewicz) przedstawiłam w: Marczevska 2002.

etymologiczna to jedna lub kilka cech obiektu, które stanowiły podstawę onomazjologiczną (decydującą o wyborze nazwy i jej uformowaniu semantycznym). Trzeba też brać pod uwagę, że analiza etymologiczna czasami prowadzi do odkrycia składników już nieobecnych we współczesnym rozumieniu słów. Na uwagę zasługuje także fakt, że wykorzystanie etymologii w interpretacji wierzeń i obyczajów pomaga odkryć ich kulturowe znaczenie i rolę, jaką kiedyś pełniły w życiu społecznym (Mazurkiewicz 1988: 102; Brzozowska 2000: 361–362). Na podstawie przeprowadzonych (dość szczegółowych) analiz etymologicznych można stwierdzić, iż informacje przekazywane przez etymologię pozwalają wskazać te cechy omawianego elementu świata, które uważane były przez ludzi za charakterystyczne, a więc „**typowe**” dla danego obiektu. Mogą to być cechy definicyjne lub konotacyjne. Znajomość znaczenia etymologicznego pozwala na pełniejsze uchwycenie znaczenia słowa w różnych momentach jego funkcjonowania w danym języku i kulturze. Choć znaczenie etymologiczne stanowi tylko część (istotną lub marginalną) wartości semantycznej słowa i etymologia nie stanowi jedyne źródła odczytywania znaczenia, dane o pochodzeniu mogą dawać charakterystyczne informacje na temat pierwotnego znaczenia, a przez to uzupełniać rekonstruowany opis. Jak stwierdziła Brzozowska, analiza etymologiczna prowadzi również do wyodrębnienia różnych sposobów organizacji treści semantycznej, a więc różnych profilów (Brzozowska 1998: 249–256). Rozwój znaczenia lub charakterystyczne i nieoczekiwane zmiany znaczeniowe wyrazów są powiązane z podmiotem poznania i z jego skojarzeniami stającymi się pretekstem do tworzenia nowych nazw lub przenoszenia na nowy desygnat nazw starych (Tokarski 1999: 17–18; Jakubowicz 1999: 118–122);

– **definicje słownikowe** (*choroba* ‘proces objawiający się zaburzeniami w prawidłowym funkcjonowaniu części, lub całości organizmu’, ‘stan warunków życia odbiegający od normy, niechciany i uciążliwy dla człowieka, bolączka’, ‘przekleństwo będące oznaką negatywnych emocji’; znaczenia są wywodliwe jedne z drugich). Jest to **znaczenie integralne**, obejmujące strefę jądrową i strefy peryferyjne, a więc nadrzędną kategorię wprowadzaną przez hiperonim, liczny zespół cech charakteryzujących, przypisywanych przedmiotowi na podstawie jego „encyklopedycznej” znajomości oraz cechy konotacyjne (*zaraza* – ‘groźna choroba zakaźna’, z czego metaforycznie *zaraza* – ‘z najwyższą niechęcią o kimś, kogo chcemy obrazić’). Przyjęty sposób definiowania (definicja kognitywna) umożliwia uchwycenie całości bogactwa semantycznego słowa, pozwala bowiem na włączenie do definicji również cech konotacyjnych;

– **derywaty słowotwórcze**, które przejmują i uwydatniają ukryte konotacje nazwy bazowej (*choróbsko*, *chorobować* ‘przeklinać’; *choleryk*, *cholernik* ‘osoba złośliwa, łatwo wpadająca w złość’, *cholerny* ‘wielki, niezwykły, przeklęty’),

często eksponując nie tylko informacje dodatkowe, ale pokazując nacechowanie emocjonalne związane z przedmiotem opisu przez użytkownika języka;

– **przekształcenia metaforyczne** (tzw. derywaty semantyczne; *choroba* ‘ze złością lub niechęcią o człowieku, lub zwierzęciu wywołującym gniew i in. negatywne emocje i uczucia’), w których aktywizują się dalsze cechy, nieujęte w klasycznej definicji słownikowej, ale odgrywające ważną rolę w tworzeniu nowych znaczeń;

– **frazeologizmy, utarte kolokacje (frazemy), metafory**. W rekonstrukcji JOS szczególnie doceniane są frazeologizmy i informacje o świecie, które są w nich utrwalone, mimo że duża część frazeologizmów nie ma już przejrzystej motywacji. W zasobie frazeologicznym znajdują swe odbicie zmiany kulturowe, które – jako determinowane historycznie – są najczęstszą przyczyną zacierania się czytelności motywacji frazeologizmów (Lewicki, Pajdzińska 1993: 314–315). Mimo to przy badaniach związków zachodzących między językiem a kulturą frazeologia stanowi cenne źródło wiedzy o świecie, życiu, dawnych stosunkach społecznych i politycznych. Poświadczeniem ścisłego związku frazeologizmów z określoną wspólnotą językową jest ich zróżnicowanie w odmiennych językach i fakt, że te same zjawiska mogą być zupełnie inaczej opisywane. Bliższe współczesnej świadomości są żywe kolokacje (łączliwość wyrazowa), które również wiele mówią o interpretacji świata dokonywanej przez użytkowników języka (często metaforycznej: *choroba atakuje, obezwładnia, osłabia, powala* itd., czyli metaforycznie odbierana jest przez człowieka jako silny przeciwnik, wróg);

– **teksty i sposoby funkcjonowania w nich wyrażen**. W tekstach utrwalone są cechy systemowe, stylowo-gatunkowe i indywidualne. Najbardziej dostępne teksty (i najkrótsze) wykorzystywne w rekonstrukcji JOS to przysłowia, czyli taki gatunek, który utrwała pewną wiedzę o społeczności, jej obyczajach, a także o modelach wartościowania rzeczywistości. Ze względu na stabilność struktury i reprodukowalność, ekspresywność i asumaryczność znaczeniową (Krzyżanowski 1980/3: 133–135; Nowakowska 2005: 38–41) przysłowie stanowi ustny, przekazywany z pokolenia na pokolenie miniwykład upowszechniający wartości w danej społeczności uznawane za ważne, i przestrzegający przed antywartościami, traktowanymi jako zagrożenie. Badacze podkreślają związek przysłów z doświadczeniem zbiorowym danej społeczności kulturowej, toteż sądy w nich zawarte mogą być pojmowane jako narzędzie analizy nowych doświadczeń i wiedza umożliwiająca członkom wspólnoty funkcjonowanie w grupie (poprzez podawanie gotowych wzorców myślenia i postępowania) (Szpila 2003: 39–43; Bartmiński 2006: 160). Jerzy Bartmiński, rozpatrując rolę przysłów w rekonstrukcji JOS, zauważał, że przysłowia „przekazują tzw. „mądrość ludową”, tj. wiedzę uogólnioną, podsuwaną indywidualnym odbiorcom

w imieniu zbiorowości z intencją pouczającą”, „opierają się na zasadzie typizacji zdarzeń i postaci”, a także zazwyczaj operują dużymi kwantyfikatorami – „każdy”, „żaden”, „zawsze”, „nigdy” (Bartmiński 2009a: 33), co związane jest z typizacją zdarzeń/postaci i propagowanym przez daną społeczność systemem wartości (wyrażającym się np. w zakazach i nakazach, szczególnie rozbudowanych w wypadku zdrowia i choroby). Przywołując wiedzę potoczną, przysłowie można określić jako „krótkie, proste, często rymowane powiedzenie w postaci zdania, zwykle metaforyczne, zawierające jakąś prawdę lub mądrość opartą na doświadczeniach ludzi; służące opisaniu jakiejś sytuacji i pouczeniu; o ludowej proweniencji; charakterystyczne dla danej społeczności i powszechnie w niej znane; od wieków zakorzenione w tradycji i przekazywane z pokolenia na pokolenie (Szpila 2003: 24). Przysłowia (podobnie jak frazeologizmy) są efektem bardzo charakterystycznego „kształtowania się potocznych poglądów w postaci powszechnie znanych prawd i nauk ogólnych, utrwalają określony sposób myślenia o świecie i jego elementach, przez co stanowią cenne źródło materiałowe<sup>18</sup>. Chociaż paremiologiczna wizja świata jest bardzo często sprzeczna i niekonsekwentna, proverbia pozwalają zaobserwować cechy uznawane za typowe dla danego obiektu. Typizacja charakterystyczna dla przysłów dotyczy także pozostałych tekstów folkloru, a więc materiału przedstawianego w tej pracy. Bartmiński wskazuje, że w tekstach tych można odnaleźć „całe powtarzalne scenariusze zachowań i działań, które odpowiadają temu, co jest zgodne z przyjętymi, akceptowanymi społecznie rolami” i które mogą być przetransformowane na stereotypowe motywy stanowiące materiał budujący definicję kognitywną (Bartmiński 2010)<sup>19</sup>;

– **gramatyka**, nazywana przez Jerzego Bartmińskiego „najtwardszą podstawą rekonstrukcji JOS”. Kategorie osoby, liczby, rodzaju, czasu, trybu, przypadka są stosunkowo łatwe do analizy i stanowią wynik określonej konceptualizacji rzeczywistości (np. kategoria męskoosobowości jako przejaw wirylizacji,

<sup>18</sup> Anna Pajdzińska traktuje je jako „minimalne teksty o spetryfikowanej postaci, funkcjonujące w obrębie danej kultury (Pajdzińska 1988: 333–338). Wagę przysłów, popularnych powiedzeń i konwencjonalnych metafor w rekonstruowaniu pojęć potocznych doceniała też Anna Wierzbicka (Wierzbicka 1993: 260–261), a potrzebę uwzględniania w opisie językowego obrazu świata tzw. ludowej „półfrazeologii, a więc stałych, kliszowanych tekstów wyrażających np. życzenia, przekleństwa, zakazy, konstatacje rytualne, podkreślał również Nikita I. Tołstoj, który uważał te teksty takie za bardzo pomocne w badaniach etnolingwistycznych (Tołstoj 1992: 23).

<sup>19</sup> Por. też definicję Wiktora Gusiewa: „folklor w całości, zgodnie z jego artystyczno-obrazową naturą, należy rozpatrywać jako kompleks złożonych, polielementowych odmian sztuki synkretycznej, posługujących się się artystyczno-obrazowymi środkami, przewidzianymi do bezpośredniego, słuchowego i wzrokowego odbioru w momencie wykonywania (Gusiew 1974: 119–120).

czyli „usamczenia” polszczyzny; por. też związek między rodzajem gramatycznym nazw niektórych chorób z ich wyobrażeniami: *cholera* – kobieta);

– **dane przyjęzykowe**, czyli utrwalona społecznie wiedza o świecie, którą dysponują nadawca i odbiorca, połączona z przekonaniem i wierzeniami, uwidaczniająca się np. w skonwencjonalizowanych zachowaniach (por. zakaz pokazywania słońca palcem związany jest z funkcjonującym w tradycji ludowej przeświadczeniem o ożywieniu obiektów kosmosu, a więc obowiązującym w danej kulturze typem racjonalności i związanym z nim sposobem ustalonego społecznie zachowania się; w wypadku chorób – np. zakaz wymawiania nazw chorób, związany z przeświadczeniem, że słowo może spowodować daną dolegliwość). W przypadku medycyny ludowej i mocno zrytualizowanych praktyk (zachowań) przywołanie danych przyjęzykowych jest konieczne do właściwej interpretacji analizowanych wypowiedzi;

– **ankiety** badające stan aktualnej wiedzy o świecie, jaką dysponują użytkownicy języka, ujawniające różny stopień stabilizacji (utrwalenia) poszczególnych cech przypisywanych badanym obiektom.

#### 1.4. JOS – podsumowanie

Koncepcja JOS, wypracowana przez Jerzego Bartmińskiego i tzw. etnolingwistyczną szkołę lubelską, bazuje na kilku podstawowych założeniach:

– JOS ma charakter **podmiotowy, subiektywny** (obraz świata jest zawsze *czyjś*);

– JOS jest powiązany z **punktem widzenia, perspektywą** i określonym **systemem wartości**;

– JOS jest dostępny poprzez dane **systemowe, konwencjonalne i tekstowe**;

– składnikiem (fragmentem) JOS jest **stereotyp** (tj. kolektywne wyobrażenie ludzi, rzeczy i zjawisk)<sup>20</sup>;

– sposobem opisu JOS jest **definicja kognitywna**;

– JOS podlega dyferencjacji stylowej i gatunkowej, a na gruncie dyskursu – intencjonalnemu **profilowaniu**.

---

<sup>20</sup> Przyjmując, że „stereotyp jest ustabilizowanym, tzn. reprodukowanym, a nie tworzonym doraźnie połączeniem utrwalonym w pamięci zbiorowej na poziomie konkretności odpowiadającej leksemom” (Bartmiński 1985: 51), wykorzystuję w pracy informacje utrwalone językowo, uwidaczniające się przede wszystkim w tekstach kliszowanych. Właściwością tekstów folkloru jest bowiem operowanie środkami językowymi ustabilizowanymi pod względem semantycznym, składniowym i leksykalnym.

### 1.5. Koncepcja JOS w badaniu fenomenu medycyny ludowej

Koncepcja JOS, powstała i rozwijana w Lublinie, odwołuje się do bogatej tradycji językoznawczej, filozoficznej, etnologicznej, psychologicznej. Jest wyjątkowa nie tylko poprzez swoje zastosowania praktyczne (sprawdziła się w rekonstrukcji ludowego obrazu świata i odtwarzaniu świata wartości, historycznych i współczesnych), ale przede wszystkim ze względu na traktowanie materiału językoznawczego i ścisły związek danych lingwistycznych z wnioskami formułowanymi przez badacza. Łączy w sobie tradycję badań nad językiem, zainicjowaną przez Bronisława Malinowskiego, bierze pod uwagę osiągnięcia etnolingwistyki amerykańskiej i rosyjskiej, uwzględnia wnioski kognitywistów dotyczące procesów ludzkiej konceptualizacji i kategoryzacji świata, pokazuje wagę danych językowych i tekstowych w procesie rekonstrukcji. Wyjątkowość koncepcji Jerzego Bartmińskiego polega również na logice, precyzji wnioskowania i opracowaniu struktury definicji, która stała się narzędziem budowania struktury zwanej językowym obrazem świata.

Medycyna ludowa stanowi bardzo obszerny dział wiedzy, dlatego zamierzeniem moim jest pokazanie tylko jej fragmentu, a więc sposobu, w jaki choroba funkcjonuje w świadomości ludzkiej, jak jest konceptualizowana, opisywana i wartościowana za pomocą języka. Materiałem, do którego się odwołuję, są teksty folkloru (zamowy, legendy, bajki, gadki, przysłowia), przede wszystkim zaś – ze względu na przedmiot badań – teksty wierzeniowe, referujące poglądy chłopów polskich na temat chorób, ich przyczyn, leczenia, zapobiegania itd. Opisy te, chociaż opatrzone subiektywizmem etnografów, utrwalają chłopski punkt widzenia i oddają istotę traktowania choroby w kulturze ludowej. Uważam, że utrwalają zwerbalizowane sądy na temat funkcjonowania fenomenu choroby i stanowią wartościowe źródło materiałowe. Ważną część bazy stanowią również współczesne relacje informatorów, którzy byli pytani o poszczególne dolegliwości, o swoje doświadczanie choroby, o wspomnienia związane z niekonwencjonalnym leczeniem itd.

W rozprawie zestawiam ludową koncepcję choroby, odtworzoną na podstawie analizy danych językowych (na wybranych przykładach) z ludowymi rytuałami leczniczymi (traktowanymi jako swoisty *performance*), pokazując, że wyobrażenia dotyczące funkcjonowania dolegliwości znakomicie współgrają z formułami magicznymi i obrzędami, których celem jest usunięcie dręczących człowieka słabości. Przywołane dane materiałowe pozwalają mi sformułować wniosek o ścisłym związku utrwalonych w języku sądów na temat choroby z obrzędową stroną praktyk leczniczych, będących połączeniem działania werbalnego i niewerbalnego. Zrekonstruowane wyobrażenie choroby traktuję jako wstęp do analizy rytuału uzdrawiania, który ujmuję w kate-



gorii zachowania realizującego intencję odpędzania/wypędzania dolegliwości i wyprowadzania jej poza ciało.

## **2. Medycyna ludowa – leczenie ludowe – etnomedycyna – antropologia medyczna. Podstawowe pojęcia. Stan badań**

Praca ta odwołuje się przede wszystkim do koncepcji językoznawczych, związanych z teorią językowego obrazu świata. Ze względu jednak na wybór zjawiska poddanego analizie – choroby – łączy się również z pracami poświęconymi etnomedycynie (antropologii medycznej)<sup>21</sup>, zwłaszcza w zakresie zachowań i sądów wypracowanych przez społeczność tradycyjną, a więc odnoszących się do „tych wierzeń i praktyk związanych z chorobą, które są wytworami lokalnej kultury i które nie są wyraźnie wyprowadzone z ram konceptualnych medycyny nowoczesnej” (Hughes 1968: 88; cyt. za: Staszczak (red.) 1987: 100). Zdrowie i choroba to zjawiska na tyle wielowymiarowe, że pełen ich opis nie jest możliwy w ramach wąskiego podejścia monodyscyplinarnego, stąd też łączę analizę językoznawczą z analizami etnologicznymi (Skrzypek, Popielski, Albińska 2010: 23). Choroba często zamienia się w metaforę, którą opisuje się jako niemoc, smutek, bezsilność, bezwzględność, starość, śmierć (Sztandara 2009: 9).

Medycyna ludowa zazwyczaj obejmuje te metody leczenia, które stosowane były (lub jeszcze są) w tradycyjnym społeczeństwie wiejskim, a więc utarte, sprawdzone, przekazywane z pokolenia na pokolenie drogą ustną, oparte na specyficznym pragmatyzmie (czyli silnym, niewymagającym sprawdzania przekonaniu, że coś musi być skuteczne, skoro pomaga/ło ludziom), sposoby radzenia sobie z nieprawidłowościami funkcjonowania ludzkiego ciała i umysłu (por. też Wilczkowski 2005: 204). W mojej pracy interesują mnie jednak nie tyle sposoby uzdrawiania (często zestawiane z magią), ale przede wszystkim modele ich opisywania i mówienia o nich. Uważam bowiem, że materiały etnograficzne nie tylko utrwaliły wiedzę na temat dawnych praktyk leczniczych, ale także przekazały uzewnętrzniony językowo sposób myślenia o chorobie, jej konceptualizację, silnie związaną z daną kulturą.

---

<sup>21</sup> Próby sformułowania różnic terminologicznych podejmowała w swoich pracach Danuta Penkala-Gawęcka (1983, 1995, 2008). Por. też: „Antropologia medycyny jest dziedziną antropologii wiedzy, nowej dyscypliny badań w obrębie antropologii kulturowej, która wyodrębniła się stosunkowo niedawno, bo w początku lat dziewięćdziesiątych. W polu antropologii medycyny znajduje się antropologia medycyny historycznej, antropologia medyczna, antropologia współczesnych zachowań samoleczniczych, antropologia medycyny ludowej i etnicznej, antropologia emocji, antropologia relacji terapeutycznej, antropologia zdrowia i choroby (Płonka-Syroka 2010: 192–193).

Przyjmuję najbardziej ogólną definicję etnomedycyny jako dyscypliny, która obejmuje związane ze zdrowiem wierzenia, wiedzę i praktyki określonej grupy kulturowej. Danuta Penkala-Gawęcka, koncentrując się na „etnologicznej stronie” medycyny tradycyjnej, już dawno zwracała uwagę, że podstawową funkcją praktyki medycznej jest realizowanie zespołu wartości (naczelnej i podporządkowanych), które wyrażone są w postaci przekonań normatywnych. Świadomość medyczna budowana jest również przez przekonania dyrektywne (określające sposób realizacji celów, czyli wartości), które **zwerbalizowane w postaci dyrektyw lub reguł** składają się na wiedzę medyczną (Penkala-Gawęcka 1983: 27). Chciałabym podkreślić to ostatnie spostrzeżenie, Penkala-Gawęcka wskazuje pośrednio na rolę języka, który pełni rolę zarówno przekaznika pewnych schematów myślowych związanych z funkcjonującą w danej grupie kulturowej koncepcją zdrowia i choroby, jak i narzędzia przekazywania oraz utrwalania sądów na temat etiologii chorób, profilaktyki i leczenia. Wydaje się więc, że badania językoznawcze powinny stać się integralną częścią analiz etnomedycznych, ujawniają bowiem istotę ludzkiego myślenia o świecie, własnym ciele, zdrowiu i chorobie.

Etnomedycyna jako gałąź etnologii zajmująca się problematyką zdrowia i choroby w krajach pozaeuropejskich oraz medycyną ludową w społeczeństwach zachodniego kręgu kulturowego pojawiła się w latach 50. XX wieku i rozwijała się znacznie wolniej niż w Stanach Zjednoczonych, gdzie potrzeby praktyczne związane z wprowadzaniem programów ochrony zdrowia w krajach Trzeciego Świata wymusiły podjęcie intensywnych badań nad lokalnymi koncepcjami zdrowia i choroby, by wyeliminować różnice kulturowe jako przyczyny zaburzeń komunikacji między pacjentem a lekarzem (Penkala-Gawęcka 2008: 221–222). Od samego początku termin etnomedycyna odbierany był wieloznacznie. Emil Drobec określał etnomedycynę jako dyscyplinę pograniczną, obejmującą zjawiska medyczne i etnologiczne, jako część etnologii, a jednocześnie „przedłużenie historii medycyny w przestrzeni i czasie” (cyt. za: Penkala-Gawęcka 2008: 235). Joachim Sterly traktował etnomedycynę jako „obszar interdyscyplinarny leżący między etnografią czy etnologią i medycyną” (Penkala-Gawęcka 1983: 21) i postulował rozróżnienie znaczeń kojarzonych z etnomedycyną: 1. tradycyjne (nieoficjalne, nieakademickie) leczenie grup etnicznych, przekazywane z pokolenia na pokolenie, 2. dział antropologii medycznej zajmujący się medycyną tradycyjną („interdyscyplinarne pole leżące między antropologią społeczną i kulturową (etnologią) a medycyną i innymi naukami”), 3. fenomenologiczne podejście badawcze koncentrujące się na sytuacji chorobowej rozpatrywanej w ścisłym powiązaniu z ludzkim bytem (Penkala-Gawęcka 1983: 21–22; Wolf, Ecks, Sommerfeld 2007: 146). Penkala-Gawęcka zwraca uwagę na częściowe pokrywanie

się zakresów terminów *etnomedycyna* i *antropologia medyczna*: „Podczas gdy w Europie kontynentalnej etnomedycynę traktowano jako subdyscyplinę etnologii, charakteryzującą się szczególnie silnymi związkami z innymi dziedzinami nauk, to w Stanach Zjednoczonych terminem tym określano (i nadal się określa) gałąź antropologii medycznej badającą medycynę tradycyjną w krajach pozaeuropejskich” (Penkala-Gawęcka 2008: 224). Termin antropologia medyczna wykracza jednak znacznie poza zainteresowanie medycyną tradycyjną ludów pozaeuropejskich i lecnictwem ludowym (które najbardziej kojarzą się z etnomedycyną), uwzględnia bowiem medycynę komplementarną, alternatywną, kulturowo-społeczne aspekty różnych chorób, procesy adaptacji tradycji medycznych, kulturowo warunkowane koncepty zdrowia i choroby, kognitywne modele choroby odkrywane przez tzw. opowieści o chorobie itd. (Sobo 2004: 3–11; Garro 2004: 18–20; Loewe 2004: 42–47; Penkala-Gawęcka 2008: 225; Penkala-Gawęcka red. 2010: 10).

Antropologia medyczna w Polsce rozwija się dopiero w ostatnich latach (Penkala-Gawęcka 2010: 11–12; por. też Penkala-Gawęcka 2006b, Płonka-Syroka (red.) 2005a, 2005b, 2007, 2008, 2009), mimo sporej popularności tematyki medycznej w pracach etnograficznych i etnologicznych. Zainteresowanie lecnictwem ludu polskiego, które przyniosło wiele wartościowych materiałów opisujących funkcjonujące na wsi metody leczenia, stało się także przyczyną podjęcia szerzej zakrojonych badań nad pojmowaniem zdrowia i choroby powstałym na określonym podłożu kulturowym.

Wśród badań objętych terminem etnomedycyna wyróżnia się medycynę ludową opartą na przekazie ustnym, medycynę tradycyjną upowszechnianą w formie pisemnej, a także medycynę popularną, łączącą elementy dwóch poprzednich (Staszczak (red.) 1987: 101). W rozprawie przywołuję przede wszystkim przekazy związane z koncepcją zdrowia i choroby wypracowaną na gruncie polskiego lecnictwa ludowego jako realizacji określonego światopoglądu, wierzeń i wyobrażeń na temat świata. Przedstawiany obraz ludzkiego myślenia o chorobie buduję na podstawie dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych źródeł etnograficznych, a także na podstawie opublikowanych rezultatów badań nad polską kulturą ludową (w tym medycyną) i współczesnych relacji potocznych.

## 2.1. Badania nad medycyną ludową w Polsce

Początki badań nad medycyną ludową nieprzypadkowo łączą się ze środowiskiem lekarskim, próbami usystematyzowania wiedzy o początkach myślenia medycznego na ziemiach polskich, poznaniem funkcjonujących wśród ludu przesądów leczniczych i chęcią ich wykorzenienia. Koncentrowano się

przeto na działalności znachorskiej, na wierzeniach i praktykach magicznych i ziołolecznictwie (Penkala-Gawęcka 1993: 170). Pierwsze prace miały charakter przyczynkarski i ukazywały się w prasie specjalistycznej („Przegląd Lekarski”, „Gazeta Lekarska”, „Przegląd Farmaceutyczny”). Bardziej systematyczne badania nad fenomenem lecznictwa ludowego zostały podjęte przez Michała Zieleniewskiego (*O przesądach lekarskich ludu naszego*, Kraków 1845), Floriana Ceynowę (rozprawa doktorska o przesądach lekarskich mieszkańców ziemi puckiej: *De terrae Puccensis incolarum superstitione in re medica*, Berlin 1851), Mariana Udzielę (*Medycyna i przesady lecznicze ludu polskiego*, Warszawa 1891). Autorzy byli lekarzami, dosyć sceptycznie więc opisywali stosowane przez wiejskich uzdrowiaczy metody leczenia, wskazywali jednak potrzebę prowadzenia badań nad załączkami medycyny i konieczność poznania początków kształtowania się myśli medycznej na ziemiach polskich.

Kazimierz Moszyński, analizując początki naukowego zainteresowania się medycyną ludową, przywoływał nazwisko W. Niemiłowicza (profesora uniwersytetu lwowskiego)<sup>22</sup>, który w 1893 r. wezwał do powszechnego zbierania informacji dotyczących metod leczenia stosowanych na wsi, uważając przy tym, że niektóre ze środków stosowanych w lecznictwie wiejskim można z powodzeniem stosować w medycynie oficjalnej (Moszyński 1967/II/1: 176). W tym czasie zaczęły się również kształtować dwie postawy wobec medycyny ludowej. Pierwsza – uznawała nieskażony i archaiczny charakter wyobrażeń medycznych funkcjonujących na wsi polskiej, druga – wskazywała na wtórność ludowych praktyk medycznych wobec informacji rozpowszechnianych głównie za pośrednictwem wiejskich ośrodków kultury, czyli dworów, poprzez propagowanie wiedzy zawartej w literaturze popularnej, zielnikach, kalendarzach (Zieleniewski 1845: 69; Udziela 1891: 23, 41; Rostafiński 1895: 2–3). Trzeba tu dodać, że badacze kalendarzy staropolskich<sup>23</sup> wskazują na niezwykłą

<sup>22</sup> Chodzi zapewne o prof. Władysława Niemiłowicza, zob. Moraczewski 1904: 514.

<sup>23</sup> Por. „Treści typowo medyczne pojawiły się już w kalendarzografii końca XV wieku, natomiast w stuleciu XVII kalendarz pełnił niejednokrotnie funkcję popularnego poradnika lekarskiego – istniały w nim stałe rubryki poświęcone zagadnieniom zdrowotnym. Często sam tytuł informował czytelnika, że druk jest przeznaczony: „chorym dla poratowania zdrowia”, „dla snadniejszego poratowania słabego zdrowia”, „chorym dla lekarstw i puszczania krwi”, „chorym dla traktowania zdrowia”. Ze stałej rubryki kalendarza, omawiającej szyfr kosmicznego porządku świata (*Co pod aspektami, które miewa Miesiąc z planetami, źle abo dobrze sprawować*), dowiedzieć się można było o dniach dobrych lub złych do zażywania lekarstw, przeczyszczania, puszczania krwi, robienia syropów i pigułek. W prognostykarskiej części almanachów stulecia zagadnieniom medycznym poświęcone były rozdziały noszące skonwencjonalizowane tytuły: *O chorobach i powietrzu* (lub: *O chorobach, Choroby, Choroby i powietrze*), *O paniach ciężarnych* (lub: *O brzemiennych matronach, O paniach brzemiennych, O ciężarnych matronach, Matrony ciężarne, Brze-*

popularność tematyki medycznej, co musiało być rezultatem określonego zapotrzebowania społecznego. Przyczyn tej popularności upatruje się nie tylko w trudności dostępu do lekarza i do fachowej pomocy medycznej, ale także w odziedziczonej po starożytności tradycji kalendarzy, w których zamieszczano tzw. popularną wiedzę na temat zdrowia i choroby, leków, magii użytkowej itd. (Krzysztofik 2010). Mimo oczywistych wpływów zachodzących między obydwojema wariantami medycyny i dwustronnych w tej materii powiązań, wydaje się, że uniwersalne (niezależne do podłoża kulturowego) rozpowszechnienie mechanizmów myślenia o chorobie i jej pozbywaniu się można traktować jako efekt funkcjonowania ogólnoludzkich procesów poznawczych i kształtowania się systemu pojęciowego, u którego podstaw znajduje się ludzkie doświadczanie świata poprzez pryzmat własnego ciała. Analiza informacji zawartych w staropolskich kalendarzach pozwala stwierdzić, że zagadnienia dotyczące zdrowia stanowiły poważną część wiedzy upowszechnianej w tej formie, nie sposób jednak określić, jaka była recepcja tej wiedzy w środowisku wiejskim. Warto także wspomnieć, że wzajemne związki między lecnictwem ludowym (zwłaszcza ziołolecnictwem) a piśmiennictwem popularnym stanowiły przedmiot gruntownych studiów Józefa Rostafińskiego, który po przebadaniu wydanych w Polsce w wiekach XVI–XVIII dzieł medycznych<sup>24</sup>, zawierających

---

*mienne matrony, Panie brzemiennie, Prognozyk należący biorącym się do położu matronom*). Treści medyczne – oprócz wyżej wymienionych stałych miejsc kalendarza – pojawiały się również obok tablic komputystycznych (to miejsce autor mógł wypełnić dowolnymi informacjami). Natomiast drobne porady lecznicze typu: „Strzeże się od umywania głowy, łaźni, krwi puszczenia bez potrzeby”, „W kwietniu trzeba ciało od wszystkich złych humorów, które przez zimę zgromadziło, wchędożyć i wyczyścić. Dlatego miernie się kąpać, pocić, purgować i krwi puszczać na każdym miejscu ciała oprócz szyje i gardła, pozwolono” zajmowały różne miejsca – np. u dołu strony” (Krzysztofik 2010: 348). Dowodzi to, że kalendarze mogły pełnić rolę współczesnych poradników i w znacznym stopniu upowszechniać wiedzę medyczną tam prezentowaną. Problem wzajemnych wpływów między medycyną ludową a medycyną popularną jest jednak na tyle złożony, że nie wydaje mi się, by znalazł jednoznaczne rozstrzygnięcie. Nie jest to także celem moich badań.

<sup>24</sup> Warto też pamiętać o popularnych w średniowiecznej Europie herbariach, opartych na antycznej tradycji zielarskiej i obserwacjach przyrody, które potwierdzają wielką rolę ziół w dawnej praktyce medycznej. Wiele zaleceń medycznych przenikało za pośrednictwem starożytnej literatury medycznej do chrześcijaństwa, a „część antycznych zaklęć nad ziołami posłużyła jako wzór dla późniejszych chrześcijańskich benedykcji”. Krzysztof Bracha przytacza za F. Ohrtem formułę z XIII w.: „idź tam, gdzie rosną święte zioła i weź do ręki kamień i trzymaj nad owymi ziołami i wypowiedz po trzykroć słowa: ziele, uwolnij owe zwierzę z robactwa i cierpień, a ja uwolnię cię od tych mąk, które mogą ci zadać tym kamieniem” i zestawia ją z popularną polską formułą zamówienia stosowanego przez owczarzy w wypadku choroby bydła. Po zachodzie słońca owczarz wychodził na pole, zginał oset do ziemi, przyciskał kamieniem i wypowiadał zaklęcie: „Dotąd cię będę męczył oście,

opis ziół i związanych z nimi przesądów, doszedł do wniosku, że „chrześcijaństwo i idąca w ślad za nim kultura zatarły zupełnie pierwotne wyobrażenia pogańskiego ludu” (Rostański 1895; Moszyński 1967: 219). Wtórny charakter przesądów związanych z lecnictwem sygnalizował też Julian Talko-Hryniewicz: „wszelkie przesady i wierzenia (...) ludowe nie są owocem ani polskiego, ani ruskiego narodu i nie stanowią wyłącznej własności tych narodów, lecz są różnemi czasy ze wszystkich stron świata nabiegłemi przybyziami. Niektóre z przesądów i praktyk odziedziczone zostały po starożytnym świecie greckim i rzymskim, którego oświata, obyczaje, język, nawet po upadku politycznym, długo panując na południu, nie miały wpływu wywierały nie tylko na narody słowiańskie, lecz na wszystkie prawie instytucje i życie Europy. Inne zapożyczone przesady i wierzenia urabiały się na Rusi pod naciskiem cywilizacji bizantyńsko-kościelnej, podobnie jak w Polsce pod naciskiem średniowiecznej cywilizacji kościelno-łacińskiej” (Talko-Hryniewicz 1893: 16–17). Spostrzeżenie dotyczące antycznego rodowodu praktyk leczniczych jest godne podkreślenia, wskazuje bowiem polistadialny<sup>25</sup> charakter zjawiska zwanego medycyną ludową i zakłada istnienie pewnych cech uniwersalnych, które są zapewne związane z egzystencjalną sytuacją człowieka chorego, jego myśleniem o otaczającym świecie, traktowaniem choroby jako stanu niedoskonałości itd. W wiekach średnich znachorstwo i medycyna ludowa były powszechne, o czym świadczą liczne recepty leczenia wszelkiego rodzaju chorób. Wielka liczba medykamentów, używanie nie tylko ziół leczniczych, ale i wody, ziemi, ognia, krwi, najrozmaitszych wydzielin, padliny, nieczystości,

---

dopóki nie wyjdą z mojej krowy (konია) goście” (Bracha 2000: 176, 181–186; 191–192). Por. też: „Gdy się bydłę lub koń zrani lub owca przy strzyży itd., ażeby muszki i robactwo nie zachodziło w ranę i nie drażniło jej, bierze się sierści lub wełny garstka wyskubana z chorego bydłęcia i zakopuje pod ostem, którego łodygę koniecznie na zachód i nad zakopaną sierścią wygiąć należy” (K46Ka-S/474); Na robaki u bydła. „Pójdiesz przed wschodem słońca tam gdzie rośnie dziewanna, wybierzesz jeden krzew i nie łamiąc czubka, pochylasz go ku ziemi i przyciskasz kamieniem, mówiąc: „Męcy cię męcy, jak robak bydłaka dręcy.” – Powtarza się to przez trzy dni. Po trzech dniach choroba ustaje, a wówczas wracasz do dziewanny i kamień odejmujesz, a ta uwolniona, wesoło znów czubek swój do góry nastroszy” (K21Rad2/171).

<sup>25</sup> Por. także uwagi o polistadialności folkloru w ogóle (w tym również polistadialności obrzędu – a więc także obrzędowego leczenia): Franz Boas uważał, że u źródła wierzeń pierwotnych niekoniecznie leży „kategoria nadprzyrodzonego”, zaś umysł człowieka pierwotnego ukierunkowany jest tradycyjnie, a nie mistycznie. Wyobrażenia zbiorowe stanowią bazę służącą swoistej amalgamacji: człowiek we wszystkich epokach/pokoleniach dodaje do niej swoje indywidualne doświadczenie, zbiorowe wyobrażenia zaś, obrzędy i folklor narracyjny wykazują związek z określoną wspólnotą i panującymi w niej stosunkami społecznymi (Nowik 1993: 13–15).

łączyło się z powszechną wiarą w czary, we wpływ ciał niebieskich i otoczenia człowieka na zdrowie i życie (Guriewicz 1987: 136).

Józef Torliński widział w medycynie ludowej echa dawnej medycyny naukowej, która częściowo i powoli przenikała do ludu za pośrednictwem lekarzy, ludzi wykształconych, wydawnictw popularnych (Torliński 1938: 6). Wiedza lecznicza mogła się upowszechniać wśród ludu poprzez źródła pisane<sup>26</sup>, ale tylko za pośrednictwem służby dworskiej, księży, bakałarzy (Kopernicki 1875). Elżbieta Szot-Radziszewska wspomina, że dużą rolę w kształtowaniu świadomości terapeutycznej ludności wiejskiej odegrały apteczki dworskie i kobiety, które się nimi zajmowały (Szot-Radziszewska 2005: 56; Bystroń 1933/1: 459–460; Udziela 1891: 41)<sup>27</sup>. Wydaje się również, że niebagatelną rolę odegrali w tym upowszechnianiu ludzie wędrowni, olejkarze, łaźiebnicy, żołnierze, poganiacze bydła (wolarze), Cyganie, kramarze, rzemieślnicy, a przede wszystkim żebracy wędrowni, traktowani jako pośrednicy między duchowieństwem a ludem (Bystroń 1947: 101–125; Baranowski 1986: 125–128; Baranowski 1988; Szot-Radziszewska 2005: 52, 80–86; Michajłowa 2010: 221). Polskim śpiewającym dziadom zazwyczaj towarzyszyła żebraczka, która zajmowała się odczynianiem uroków, ziołolecznictwem, pomocą przy

---

<sup>26</sup> Początki aptekarstwa polskiego sięgają XIV w., w tym czasie istniały apteki w wielu miastach Polski: Wrocławiu, Krakowie, Świdnicy, Głogowie, Gdańsku. Podstawą sporządzania leków były księgi o nazwach: *Antidotarium*, *Dispensatorium*, *Ricettario*, w których przedstawiony był dorobek lekoznawstwa antycznego, arabskiego w przekładach łacińskich, a także średniowiecznego (Konstantyna Afrykańczyka, Macera Floridusa, Hildegardę z Bingen, Wincentego z Beauvais itd.). Ożywienie polskiego piśmiennictwa medycznego nastąpiło w II połowie XIV w., była to jednak literatura łacińska, od XV w. zawierająca materiał polski zazwyczaj w postaci glos. Traktaty, komentarze, streszczenia poświęcano naukom o zachowaniu zdrowia, diagnozowaniu, leczeniu, diecie, puszczaniu krwi. Ich użytkownikami byli odbiorcy profesjonalni: studenci medycyny, bakałarze, wykładowcy wydziału lekarskiego Akademii Krakowskiej, lekarze praktycy. Od XVI w. najbogatszym źródłem wiedzy o stosowanych w Polsce środkach leczniczych, ich przygotowywaniu, a także o podstawowych dolegliwościach, są herbarze (zielniki) polskie: Stefana Falimirza, Hieronima Spiczyńskiego, Marcina Siennika. System miar stosowany do opisanie receptur poszczególnych specyfików wskazuje, że zielniki trafiły do odbiorców spoza medycznego grona. Por. Wojciechowska 2000: 195–206. Na rolę „wydawnictw popularnych” w krzewieniu wiedzy „lekarskiej” wśród ludowych lekarzy wskazywał także Oskar Kolberg: „I tysiąciami innymi sposobami leczą gościarze. Prawie każdy z nich czytać i pisać umie, może więc zapoznać się z kalendarzami i różnymi „dziełami lekarskimi” (MAAE 1910/11/294).

<sup>27</sup> Por. „W ogólności trudno jest bardzo odróżnić leki dworsko-szlacheckie od ludowych; albowiem z dworu przez sługi rozchodzą się one na wieś do znachorek i odwrotnie od znachorek dostają się do dworu, z kąd [sic!] znowu wracają między lud, mniej lub więcej zmienione” (Wisła 1890/4/73–74; Udziela 1891: 41).

porodach. Jeśli dziad nie miał takiej pomocniczki, sam pełnił funkcję znachora, leczył siłą modlitwy, doradzał stosowanie różnych środków, w wielu okolicach wierzono również, że dziad potrafi uleczyć wszystkie choroby (Michajłowa 2010: 223)<sup>28</sup>. Lecznictwo ludowe jest zatem tworem złożonym i nie sposób oddzielić w nim treści rodzimych, pierwotnych, od zapożyczonych, wtórnych, nie tylko w sensie narodowym, ale także w odniesieniu do różnych obiegów kultury. Zwraca na to uwagę E. Szot-Radziszewska, pisząc, że „lecznictwo ludowe (...) stanowi skomplikowany system nawarstwiających się czasowo i terytorialnie tradycyjnych pojęć dziedziczonych w przekazie ustnym

<sup>28</sup> Por. także nazwę *guślarz* – *gęślarz* stosowaną zarówno do wiejskich uzdrowicieli, jak i dziadów wędrownych. Bohdan Baranowski, omawiając poszczególne kategorie ludzi gościńca w XVII i XVIII wieku, przytacza fragmenty „Peregrynacji dziadowskiej” (1612), w których poświadczona jest działalność znachorska żebraków: „Weźmy ze sobą dwie babie (radzą dziady),/ By też ony na pamięć umieją koronkę/ I jeszcze ony uczą śpiewać drugich dziadów,/ Chmury żegnać umieją, dla grzmienia, dla gradów./ Do tego też umieją czynić wielkie cuda,/ Ze się do nich obraca bardzo wiele luda./ Rozmaitych ziół dosyć przy sobie mają,/ Któreimi ludzi kładzą, wiele pomagają./ Do tego u szlachcianek mają zachowanie, / Od nich się wiele uczą i możniwie panie. (...) Jam zrosła przy kościele, także i przy szkole,/ Umiem by namędrszego pięknie wywieść w pole./ Choroby umiem leczyć, rozmaite członki,/ Do połogu rozumiem około szlachcianki./ Uroki umiem ludziom rozmaite żegnać,/ Diabłem człeka opętać i zaś go odegnać./ gdy kto szyje nałomi i nogę wywinie,/ Wnet ja ogień zażegnam, że puchlina minie./ Zęby umiem przeżegnać, kiedy bolą kogo,/ Co by musiał doktora przenajmować drogo./ Kiedy kogo dria łamie, franca i wrzód z krostą,/ Bo ja znam wszystkie zioła, co po łąkach rosną. (...) Ja przy sobie ustawnie mam czartowskie zioła,/ Co prawda każdy miesiąc odmieniam się zgola./ raz gdy miesiąc nastaje, drugi raz na schodzie,/ Mam moc władać powietrzem i przebywać w wodzie./ Bywam ptakiem, zwierzęciem, kotką albo sową,/ W nocy wielką niewiastą, co mię śmiercią zowią. Kto mię ujrzy w południe, to przypołudnicą,/ A pod wieczór zaś wiedmą albo latawicą (...) Umiem oczy zaślepić, choroby nabawić,/ Połamać go, pokrzywdzić i zaś go naprawić./ Głupim człeka uczynić, zawrócić mu głowę,/ Abo będzie źle mówić, abo straci mowę./ Tylko z drzewa jednego listeczków nawarzę,/ Będzie się on wszytek trząsł, ja go tym nadarzę./ Jeśli go też ostudzić abo go ususzyć,/ uczynię to, iż się nie będzie mógł ruszyć” (za: Bystroń 1947: 107–108; Baranowski 1986: 125–127). Trzeba zaznaczyć, że przypisywanie niektórym (zwłaszcza kobietom) mocy sprowadzania i odpędzania chorób skończyło się licznymi procesami o czary, które od XV do XVIII w. stały się plagą nie tylko w całej Europie, ale i w Polsce (np. Baranowski 1988: 90–178). Bardzo specyficzny stosunek do wędrownych dziadów i bab, żebraków, ludzi drogi, wynika ze skojarzenia tych osób z krainą śmierci, co widać w nadawanej im charakterystyce: są to osoby stare (nad grobem), ułomne (niekompletne), bezdomne (błąkające się). Jak zauważa Krzysztof Bracha, „wędrowny dziad lub baba proszalna personifikowały los, niedolę, nędzę, ubóstwo, bezdomność dusz i wreszcie umarłych przodków. (...) W tradycyjnej kulturze starcy pełnili rolę istot medialnych, łączących ze światem zmarłych i mających z nim kontakt oraz obłaskawiających dusze. Starcom przypisywano również wyłączną wiedzę o tamtym świecie lub szerzej o siłach tajemnych” (Bracha 2011: 68–69).



z pokolenia na pokolenie, połączonych z elementami wiedzy oficjalnej, przyswojonej w różnych okresach. Wiedza lecznicza ludu wywodzi się z tradycji średniowiecznej, pozostającej przecież pod zdecydowanym wpływem świata antycznego i cywilizacji chrześcijańskiej, i zauważalny jest w niej późniejszy udział medycyny empiryczno-racjonalnej i medycyny współczesnej” (Szot-Radziszewska 2005: 49).

Efektom dwóch wspomnianych postaw badawczych (1. medycyna ludowa jako pierwotny system wierzeń związanych z kondycją człowieka; 2. medycyna ludowa jako twór wtórny) było jednak powstanie sporego zainteresowania medycyną ludową (i tematyką ludową w ogóle), które na przełomie wieków XIX i XX zaowocowało gromadzeniem materiałów, stanowiących do dzisiaj cenną dokumentację źródłową w badaniach etnologicznych, etnograficznych, historycznych, kulturoznawczych, językoznawczych i in. Opracowania te (wykorzystane również w mojej rozprawie), poświęcone najczęściej przesądom leczniczym zaobserwowanym w pojedynczych wsiach, powiatach, parafiach itd., lub stanowiące składową opisów etnograficznych poszczególnych miejscowości i regionów, ukazywały się przede wszystkim na łamach „Zbioru Wiadomości do Antropologii Krajowej”, „Wisły. Miesięcznika Geograficzno-Etnograficznego”, „Materiałów Antropologiczno-Archeologicznych i Etnograficznych”, „Ludu”. Uwagi na temat lecznictwa ludowego znalazły też sporo miejsca wśród materiałów publikowanych na łamach „Orlego Lotu” (na szczególną uwagę zasługują zwłaszcza akcje pisma poświęcone utrwalaniu przejawów kultury ludowej, były one prowadzone wśród nauczycieli i uczniów, a rezultaty prezentowane w poszczególnych numerach). Mniejsze wzmianki dotyczące leczenia popularnego (nie tylko polskiego) i zabobonów spotkać można także w „Przyjacielu Ludu”, „Wędrowcu”, czasopismach medycznych, przyrodniczych, popularnych, a nawet w gazetach codziennych wydawanych w poszczególnych miastach (np. w „Gazecie Kieleckiej”, „Gazecie Kaliskiej”). Mniej lub bardziej obszerne rozważania o lecznictwie tradycyjnym znalazły swe miejsce w rozprawach etnograficznych (Gołębiowski 1830; Berwiński 1862; Kolberg 1865–1890), monografiach poświęconych konkretnym wsiom lub regionom (np. Federowski 1888–1889; Udziela 1901). Jak widać, opisy ludowych praktyk medycznych najczęściej stanowiły część składową opracowań etnograficznych, trzeba jednak zauważyć, że powstały wtedy także dwie większe prace w całości poświęcone lecznictwu: *Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi Południowej* Juliana Talki-Hryncewicza (1893), cenne źródło wiadomości powstałe na podstawie literatury, notatek w czasopismach, kalendarzach, notatek nadesłanych autorowi i zebranych na wsi, a także *Zielnik czarodziejski, tj. zbiór przesądów o roślinach* Józefa Rostafińskiego (1895), obszerne vademecum zielarskie, zawierające wiele informacji dotyczących magicznego zastoso-

wania ziół leczniczych. Chociaż okres międzywojenny przyniósł nieznaczne osłabienie zainteresowania polską kulturą ludową, pojawiły się niewielkie prace dotyczące zielarstwa opublikowane we wspomnianym wcześniej „Ludzie”, a także obszerne opracowanie Henryka Biegeleisena, *Lecznictwo ludu polskiego* (1929), krytykowane przez etnografów za niedoskonałości dokumentacyjne, opatrzone później indeksem przez Józefa Obrębskiego (1931). Rok 1921 przyniósł rozprawę Marii Barthel de Weydenthal *Uroczne oczy*, opisującą najczęstszą przyczynę różnorodnych chorób – urok. Kazimierz Moszyński poświęcił medycynie ludowej sporo miejsca w swoim obszernym dziele *Kultura ludowa Słowian* (pierwsze wydanie: Kraków 1929–1939). Moszyński traktował leczenie ludowe jako poważny dział wiedzy ludowej, jednoczący w sobie wiele różnych aspektów: wierzenia, praktyki magiczne, religijne, wiedzę opartą na doświadczeniu i współistnieniu z naturą. Pokazywał również wspólne dziedzictwo słowiańskie i rozpowszechnienie wspólnych wyobrażeń na temat istoty choroby, jej upestaciwienia, najbardziej znanych zabiegów leczniczych itd. Lecznictwo ludowe, odzwierciedlające magiczną, mityczną i religijną postawę wobec rzeczywistości i jej elementów, jest w swojej istocie kulturą interpretacją zdrowia i choroby, zespołem sądów i przekonań na temat funkcjonowania człowieka, jego ciała i duszy. Kazimierz Moszyński patrzył na medycynę ludową jak na „zwartą i odrębną całość”, w której „technika, wiedza i wierzenia” spłotyły się na tyle mocno, że analiza zawsze będzie przynosić pewne uproszczenia i fałszywe oceny (Moszyński 1967/II/1: 22). Ponadto uważał, że „terapia ludowa przedstawia bardzo ścisły spłot składników technicznych z magicznymi, a nieraz i kultowymi, racjonalnych z najzupełniej irracjonalnymi” (Moszyński 1967/II/1: 175). Funkcjonowanie zabobonnych praktyk i przesądów związanych z leczeniem w międzywojennej Polsce możemy także obserwować dzięki materiałom zgromadzonym w wyniku ogłoszonego przez Zakład Ubezpieczeń Społecznych (przy doradztwie Melchiora Wańkowicza) konkursu na pamiętniki lekarskie (1939; za: Borkowski wyb. 1987)<sup>29</sup> lub jako rezultat rozpraw doktorskich lekarzy (Torliński 1938).

Okres powojenny przyniósł wiele cennych opracowań poświęconych medycynie ludowej, rozpatrywanej z punktu widzenia etnografii i etnologii: były to rozprawy poświęcone praktykom leczniczym danego regionu lub wybranym dolegliwościom (np. Tylkowa 1968, 1984, 1985, 1989; Szychowska-Boebel 1978; Czubala 1984; Półtorak 1989 itd.). W 1967 r. ukazało się również

<sup>29</sup> Por. np. opis leczenia gruźlicy zanotowany przez dr Sabinę Skopińską: „Po tej zbawiennej wizycie zawezwano „mądrą”. Babina kadziła i czarowała, spluwała na cztery strony świata i wymawiała różne zaklęcia. Zaaplikowała nawet choremu rosół z czarnego koguta, zabitego o północy, ale i to nie pomogło, więc pacjent ostatecznie wrócił do mnie” (Borkowski wyb. 1987: 108–109).

szczegółowe omówienie istoty medycyny ludowej autorstwa Józefa Burszty, zamieszczone w pracy poświęconej kulturze ludowej Wielkopolski (Burszta 1967). Józef Burszta pisał, że „medycyna ludowa wyrosła niejako organicznie z całego zrębu zmiennych ludowych wierzeń, zwyczajów i obyczajów, z całej ludowej sfery poglądu na świat, z myślenia i praktycznego działania wokół zapewnienia ludziom najcenniejszego dobra, jakim jest zdrowie” (Burszta 1967: 429). Lecznictwo oparte na empirii stanowiło pierwotnie uzupełniający nurt myślenia o chorobie, często traktowanej jako „uosobiona istota, którą można za pomocą odpowiednich zabiegów wypędzić, przekazać żywiołom – wiatrowi, wodzie, kamieniom, ogniu, czy węgnać w innego człowieka”, stąd brała się wielość „magicznych zabiegów, czarów, zaklęć i zamawiań itp. praktyk, mających oddziaływać w pożądanym kierunku na owe tajemnicze siły w świecie oraz na choroby” (Burszta 1967: 394). Powiązanie działań leczniczych z magią jest charakterystyczną cechą podejmowanych przez człowieka czynności kojarzonych z leczeniem i pozbywaniem się choroby. Burszta zwracał też uwagę na przeobrażenia, którym musiało ulegać lecznictwo ludowe pod wpływem kultury średniowiecznej i propagowanych przez chrześcijaństwo nauk Ojców Kościoła (wiara w diabła i czarownice jako sprawców wszelkich nieszczęść, w tym chorób, kult świętych, wiara w cuda, wiara w czary, opętanie). Dawne pogańskie praktyki lecznicze, podobnie jak pozostałe przejawy pierwotnych wierzeń, były niszczone lub w odpowiedni sposób przez Kościół przyswajane, można więc sądzić, że wiele z nich przetrwało, asymilując nowe elementy (Burszta 1967: 396–398). Popularność nauk tajemnych w czasach renesansu i wiara w siły naprzyrodzone, a także rozwijająca się popularna literatura demonologiczna sprawiły, że utwierdzała się wiara w szkodliwe czary, a pochodzenie chorób wiązano przede wszystkim z czarownicami. Do podobnych wniosków dotyczących demonologii doszedł również wcześniej Ryszard Berwiński, wskazując kosmopolityczny charakter wyobrażeń łączonych z czarownicami – także w zakresie wywoływania chorób (Berwiński 1862/1: 77–207; Baranowski 1965, 1986, 1988).

Rozważania dotyczące lecznictwa ludowego spotkać można także w nieco późniejszych pracach polskich etnologów. Ludwik Stomma, stosując strukturalistyczne podejście do badania fenomenu kulturowego, jakim jest m.in. choroba, postrzegał praktyki lecznicze jako wypadkową funkcjonowania mitu, odżegnując się tym samym od racjonalnego podejścia do przepisów „medycznych” funkcjonujących w społecznościach tradycyjnych i wskazując na mechanizm opozycji i mediacji jako swoiste regulatory myślenia magiczno-leczniczego (Stomma 1986). Problematyka lecznictwa ludowego stanowiła przedmiot wielu rozpraw Adama Palucha i Zbigniewa Libery (np. Paluch 1984, 1989, 1991, 1994, 1995; Libera 1995, 1997, 2003; Paluch, Libera

1988). Obydwaj autorzy wychodzili z założenia, że medycyna ludowa musi być postrzegana na szerokim tle kulturowym, jest bowiem „jednym z narzędzi utrzymywania porządku, spójności, ciągłości społecznej i kosmicznej”, miernikiem harmonii w stosunkach człowieka ze środowiskiem (Paluch, Libera 1988: 152–153). Adam Paluch, podobnie jak Kazimierz Moszyński, zaliczał medycynę ludową do wiedzy ludowej, w której „przejawia się (...) stosunek człowieka do otaczającej go rzeczywistości, zarówno materialnej, jak tej uduchowionej”; a więc określona „filozofia widzenia i rozumienia kosmosu, świata, przyrody” (Paluch 1989: 9). Paluch zwracał uwagę na powiązania medycyny ludowej z wyobrażeniami, wierzeniami, przekonaniem natury religijnej, mitologicznej i magicznej, a więc na konieczność uwzględnienia w interpretacji zachowań leczniczych wiedzy ogólnokulturowej (Paluch 1991: 7–8). Zbigniew Libera wskazywał na interdyscyplinarność fenomenu medycyny ludowej, a także podkreślał, że tylko rozpatrywanie praktyk i przekonań medycznych „w całokształcie ich wzajemnych stosunków oraz uwzględnienie tych mitologicznych wyobrażeń, które leżą u ich podstaw, pozwala na określenie systemu medycznego w tradycyjnym obrazie świata, jego wyobrażenie w magii leczniczej i innych tekstach kultury, traktowanie medycyny jako jednej z form interpretacji świata i człowieka oraz odczytanie sensu rozmaitych form leczenia” (Libera 1995: 12). Cennym aspektem badań Libery jest przywołanie prac etnomedycznych z kręgu słowiańskiego. To nie tylko ujawnia wspólnotę słowiańskiego myślenia o chorobie i uzdrowicielach, ale także zwraca uwagę na powszechność sądów związanych z leczeniem i popularność tematyki lecznictwa ludowego u naszych sąsiadów (Libera 1995, 2003). Libera jest również autorem układu gniazdowego terminów związanych z lecznictwem oraz współautorem słownika nazw roślin leczniczych i słownika pojęć kluczowych kategorii kultury, jaką jest medycyna ludowa (Robotycki, Babik red. 2005).

Medycyna nieoficjalna (ludowa, alternatywna, komplementarna) ciągle stanowi przedmiot zainteresowań etnografów (Szot-Radziszewska 2005), dialektologów (Sobierajski red. 2001), historyków (np. Szpilczyński 1956; Kuchowicz 1954, 1975; Płonka-Syroka 1994, (red.) 2002, 200; Płonka-Syroka, Piątkowski (red.) 2008), lekarzy (Radzicki 1960, Łyskanowski 1981), socjologów (Sokołowska 1980, 1986, 1987; Piątkowski 1984, 1990, 2008; Jaguś 2002), antropologów (Penkala-Gawęcka 2006a, 2006b, 2008, 2010). Wieloaspektowe badania nad różnorodnymi działaniami medycznymi prowadzi Włodzisław Piątkowski, który postrzega lecznictwo ludowe jako część lecznictwa niemedycznego – obok samolecznictwa i praktyk leczniczych uzdrowicieli (Piątkowski 2008: 40–42), chorobę zaś jako „wielowymiarową rzeczywistość socjokulturową, psychologiczną i biologiczną, występującą zawsze w konkretnych ramach cywilizacyjnych” (Piątkowski 2001: 16). Interdyscyplinarność

problematyki medycznej odzwierciedlona jest także w publikacjach zbiorowych poświęconych zdrowiu, chorobie, śmierci (Bobryk, Faryno red. 2001; Łoch, Wallner red. 2005, 2006, 2007, 2008; Łeńska-Bąk, Sztandara red. 2009; Penkala-Gawęcka red. 2010).

Badacze zajmujący się tematyką lecznictwa ludowego z różnych perspektyw naukowych podkreślają pewne niespójności, zarówno w zakresie przyjętej terminologii, jak i metodologii. Wysokie waloryzowanie zdrowia w życiu każdego człowieka sprawia, że niewątpliwie mamy do czynienia z fenomenem ponadkulturowym. Odkrywanie sposobów zachowania zdrowia, uniknięcia lub zwalczania choroby będzie ukazywać pewne cechy uniwersalne analizowanego zjawiska, niezależne od środowiska narodowego czy kulturowego, a właściwe dla ludzkich struktur poznawczych. Można powiedzieć, że medycyna ludowa, która „stanowi wyraźnie wyodrębniony, zwarty system o zamkniętym charakterze wynikającym z wielowiekowej izolacji i samowystarczalności wsi” (Piątkowski 1990: 19), jest także ważnym działem wiedzy użytkowej przynależnym do kultury ludowej, bazującym na wypracowanych w danej wspólnocie poglądach na istotę życia, śmierci, zdrowia, choroby, cierpienia itd.

Wiedza dotycząca etiologii, diagnostyki, czynności leczniczych jest ściśle powiązana z kształtowanym przez wieki myśleniem o statusie człowieka, jego dobrostanie, funkcjonowaniu w społeczności i zagrożeniach, jakie jednostce i zbiorowości przynosi choroba. To myślenie z kolei uzewnętrznia się w zespoły stosowanych środków, które są odbiciem procesu nawarstwiania się różnorodnych czynników, takich jak mistyczna wiara, wierzenia pogańskie, elementy religii chrześcijańskiej, racjonalne i irracjonalne poglądy na otaczający świat, wiedza empiryczna oparta na codziennym doświadczeniu, przyswojone informacje pochodzące z różnych etapów rozwoju medycyny oficjalnej oraz przejęte obce elementy kulturowe (Półtorak 1989: 17). Jak słusznie zauważają badacze, stosunkowo sporo informacji dotyczących lecznictwa przejęto z literatury medycznej znajdującej się w szerokim obiegu społecznym w postaci poradników, herbarzy i kalendarzy. Dużą rolę odegrały również przesady i zabobony, będące następstwem wpływów kultury chrześcijańskiej (upowszechniane przez dwory, kler, bakalarzy itd.)<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> O ogromnej popularności wiejskich babek i leczenia ludowego świadczy też wiersz zamieszczony w dziele lekarza i aptekarza Apolinarego Wieczorkowicza, dedykowanym „Stworcy naywyższemu i naydobrotliwyszemu, zdrowia ludzkiego Dawcy”, zatytułowanym *Compendium Medicum Auctum, to jest krótkie zebranie i opisanie chorób, ich różności, przyczyn, znaków, sposobów do leczenia* (wydanym w Częstochowie w 1719, s. 257–259, wyd. 1789, s. 246–247): „Mają i baby leki przedziwne,/ różnym chorobom bardzo przeciwne:/ dziegieć i smalce, woski topione/ i różne chwasty z nimi smażone,/ korzenie, ziola, kwiecica prażone,/ kąpiele, plastry, trunki warzone/ i konfekciki, soki smażone,/

Ludowa wiedza medyczna daje się podzielić na dwa nurty: jeden obejmuje wiedzę o naturalnych przyczynach chorób i praktyki lecznicze oparte na naturalnych środkach leczniczych (leki roślinne, zwierzęce, mineralne). Drugi przywołuje magię, a więc praktyki związane z magiczną teorią chorób, wiarą w nadprzyrodzone pochodzenie dolegliwości dręczących człowieka, przede wszystkim zaś – zabiegi polegające na zamawianiu, zażegnaniu i magicznym oddziaływaniu na chorobę traktowaną jako istota żywa (Półtorak 1989: 18). Magia pojmowana jest jako „ogół wierzeń opartych na przekonaniu o istnieniu irracjonalnych, nadnaturalnych sił i związków, których opanowanie i wywołanie za pomocą określonych zaklęć i czynności, wykonywanych w ściśle określony sposób przez odpowiednie osoby może dać człowiekowi władzę nad zjawiskami, której nie zdobędzie się za pomocą naturalnych środków” (Piątkowski 1990: 20), dlatego też magiczne operowanie słowem i gestem omawiam w osobnym rozdziale.

Medycynę ludową pojmuję jako zjawisko, na które składają się ściśle ze sobą powiązane i wzajemnie się warunkujące elementy magii, religii, empirii i wypracowanych przez wieki technik uzdrawiania. Ze względu jednak na językoznawczy charakter pracy interesują mnie zwłaszcza techniki słowne, nazywanie poszczególnych zjawisk chorobowych, objawów, czynności leczniczych, osób uczestniczących w rytuale leczniczym, magiczne zastosowanie słowa, a także językowe opisywanie choroby, jej działań, przyczyn i skutków. Badam więc przekazane przez dane językowe i tekstowe obrazy wybranych do-

wódki, kry stery (enemy) im doświadczone./ którymi leczą jak doskonale/ lekarki, baby bardzo zuchwale./ Gdzie się uczyły nauk lekarskich?/ Kto ich wyćwiczył sztuk aptekarskich?/ Co baba – doktor. Skąd promocyja?/ Czy od kądzieli, gdy przędzion zwija?/ Nie zna natury ani choroby./ daje na domysł, doznaje proby./ Wszędy się wrazi, jakby co zlego./ uczyć medyka, choćby biegłego./ Racja za nic medyka stoi./ baba uporna androny stroi./ Gdy się przylepi szeptem do ucha./ zwiedziony radą, chory jej słucha./ Chociaż przemawia, kreśli i chucha./ mruczy i żegna, nad głową dmucha./ nie dba na gusła człek omamiony./ że ciężko grzeszy, od bab zwiedziony./ Wmawiają w chorych dziwne choroby:/ suchoty, wraz wzdęcie wątroby./ czary, kołtuny i podwionienia./ i inne różne – do podziwienia./ Kry jakieś w lokach, które smarują./ trą, rozcierają, one sznurują/ i utrząśniecie zawsze wmawiają/ w białą pleć, czem ją oszukiwają./ Na które patrzą, kurzą, smarują/ i różne plastry jej wynajdują./ Ściągają boki i one prażą/ aż drugiej oczy na wierzch wylażą./ Uroki, glisty w dzieci wmawiają./ na nie przemierze mikstury dają./ Gdzie bies nie może, tam babę wrazi, na każdą sprawę onę narazi:/ jak starym wiechciem dziury zatyka/ babami, gdy ich w każdą rzecz wtyka./ Więc się ich chronić jak czego zlego./ jak bazyliuszka jadowitego./ abyś dostąpił zdrowia milego./ zażyj medyka rady biegłego./ Nie daj się zwodzić babskiej chytrności./ przez którą szatan wypełnia złości./ Oczyść tve serce grzechem zmazane./ miej ufność w Bogu, że pożądane/ otrzymasz zdrowie w pomocy Jego./ gdy serce twoje skłonisz do niego”. *Compendium* to stanowiło popularny zbiór wskazówek leczniczych (a nawet kulinarnych: zob. K46Ka-S/470–471).

legliwości i zestawiam je z wypracowanym przez medycynę ludową rytuałem leczniczym, który jednoczy w sobie słowo i określone zachowania. Pokazuję przy tym ścisłą więź, jaka istniała między utrwalonym w języku pojmowaniem zjawiska choroby a formułami magicznymi traktowanymi jako element bardzo szczególnego procesu komunikowania się: rozmowy z chorobą. Stoję również na stanowisku, że badanie tekstów folkloru ujawnia w pełni bogactwo i wyjątkowe miejsce medycyny w kulturze ludowej, zwłaszcza w zakresie funkcjonowania magii (Black 1883; Hand 1980).

## 2.2. Słowo magiczne jako przedmiot badań – zarys problematyki

Rytuały uzdrawiania zanurzone są w magii. W kulturze magicznej słowo było zawsze utożsamiane z aktem działania. To właśnie słowo może stanowić klucz do rekonstrukcji dawnego myślenia o chorobie i sposobach jej niszczenia: „Słowo jest mocą decydującą. Kto wypowiada słowa, wprawia w ruch moce” (van der Leeuw 1997: 357). Trzeba jednak pamiętać, że formuły magiczne realizowały się poprzez określone okoliczności wykonawcze, stąd też treść tekstów ustępuje ważnością intencji, która organizuje przebieg tej charakterystycznej komunikacji społecznej, jaką przypisuje się aktom rytualnym (Kowalski 1999: 157–158). Aron Guriewicz uważał różne rodzaje magii (leczniczą, miłosną, gospodarską) za nieodłączną część codziennej praktyki rolniczego społeczeństwa tradycyjnego (Guriewicz 1987: 132). Marcel Mauss, wskazując, że określenia magii w różnych językach związane są ze słowami, „których rdzeń ma znaczenie „robić, czynić”, sygnalizował również potrzebę łącznego traktowania warstwy oralnej i manualnej obrzędu magicznego (Maus 2001: 48–50, 81–83). Podstawową funkcją formuł towarzyszących rytuałowi uzdrawiania jest chęć dokonania natychmiastowej zmiany w otaczającej rzeczywistości (ochrona, odpędzenie zła – choroby), a więc wykonanie działania magicznego. Szczególnie dla kultury ludowej traktowanie słowa, co w przypadku ludowych formuł magicznych dotyczyło nie tylko niezachwianej wiary w sprawczą jego moc, ale także wymogu odtwarzania tekstu w postaci niezmienionej, spowodowało, że na formuły można patrzeć jak na specyficzny magazyn, w którym przetrwały elementy dawnego światopoglądu określonej zbiorowości (Bartmiński 1993: 215–216; Szadura 2000: 333). Mowę magiczną wyróżnia „specyficzna efektywność”, co oznacza, że wypowiedź magiczna nie tylko komunikuje, ale także „coś tworzy, wykonuje”, a „wszelkie wydarzenie wprowadzone w obieg mowy magicznej przestaje być czymś, o czym się tylko opowiada, zawsze staje się czymś, co się słownie stwarza” (Kowalski 1999: 14; Kołodziejek 2006: 63–65). Tak więc magia to rzeczywiste działanie, działanie społeczne, bardzo często dokonujące się za pomocą słowa. Leczenie za

pomocą słów (zamowy), często towarzyszące działaniom niewerbalnym, jest elementem występującym w różnych systemach medycznych. W psychiatrii i psychoterapii do dzisiaj stosuje się podobną do zamawiania technikę „eks-ternalizacji choroby”, której celem jest symboliczne oddzielenie choroby od cierpiącego na nią człowieka (Janusz 2006: 167–168). Człowiek chory znajduje się w sytuacji egzystencjalnej, która czyni go szczególnie podatnym na poddawanie się rytuałom, co dostrzec można nie tylko w przypadku leczenia ludowego, ale i medycyny konwencjonalnej (Vitebsky 1996: 142–143).

Refleksja na temat powiązania słów ze zjawiskami rzeczywistymi towarzyszyła człowiekowi od bardzo dawna, a wiązanie języka z mocą stwarzania poświadczane jest w świętych księgach przypisywanych różnorodnym kulturom, m.in. w księgach Wedy i Biblii. Antropolodzy, zajmujący się społecznościami pierwotnymi, opisywali mowne zachowania magiczne, sygnalizując, że „dziki nie jest w stanie dostrzec różnicy między rzeczami a słowami, wobec czego wyobraża sobie, że związek między osobą a imieniem lub rzeczą a jej nazwą (...) jest więzią rzeczywistą i silną” (Frazer 1962: 208)<sup>31</sup>. Jan Karłowicz, podejmując w swych odczytach tematykę cudownej mocy słowa, zwracał uwagę, że „w pewnych razach słowo ma moc nieprzepartą”, a wymówienie formuł w określonych warunkach, przez pewne osoby, w wyznaczonym czasie, powoduje natychmiastowe skutki, zmieniające rzeczywistość wokół człowieka (Karłowicz 1903: 104–105)<sup>32</sup>. Słowo działające było również przedmiotem ba-

<sup>31</sup> Por. uwagi Gerardusa van der Leeuwa: „Nie mogę słowa cenić tak wysoko”, mówi Faust i stawia na jego miejscu czyn. Nie wie, że w ten sposób nie zastępuje niczego, lecz tylko inaczej tłumaczy greckie słowo *logos*. Świat pierwotny i antyczny, w ogóle świat religijny, nie wie, co to puste słowa, *words, words*; nigdy nie mówi: „dość już słów, przystąpmy wreszcie do czynu”, a tęsknota, by nigdy już nie „grzebać” się w słowach, jest mu obca. Nie bierze się to z mniejszego poczucia realności świata; przeciwnie; to my sztucznie uczyniliśmy słowa pustymi, poniżyliśmy je, sprowadzając do rzędu przedmiotów. Ale kiedy tylko zaczynamy rzeczywiście żyć (zamiast zajmować się naukową abstrakcją), wiemy znów, że słowo ma życie i moc, i to moc bardzo osobliwą. (...) Ten, kto mówi, nie posługuje się po prostu znakami, lecz wykracza poza siebie, a padające słowo rozstrzyga sprawę. Gdy mówię komuś „dzień dobry”, to muszę wyjść z mej skrytości, stanąć przed nim i przekazać jego życiu nieco swej własnej mocy czynienia dobra i zła. (...) Słowo rozstrzyga o możliwości. Słowo jest aktem, postawą, stawianiem się na wezwanie, wykonywaniem mocy. W każdym słowie jest coś twórczego. Ono przedstawia, jest przed tzw. rzeczywistością” (van der Leeuw 1997: 355–356).

<sup>32</sup> Karłowicz pisał, że „słowo ma potęgę magiczną wtedy tylko, gdy jest wymówione z zachowaniem pewnych warunków, gdy wychodzi z ust pewnych jednostek (rodziców, znachorów) i w pewnych chwilach, które nazywają „złą godziną”, jeżeli chodzi o przekleństwo. W życiu ludzi pierwotnych wiara w czarodziejską potęgę słowa znalazła bardzo rozmaite zastosowanie. Używano tej mocy albo na dobre, albo na złe; w pierwszym razie występowały błogosławieństwa, dobre życzenia, zamawiania chorób itp. Formuły, skiero-



dań Bronisława Malinowskiego, który w 1935 r., koncentrując się na pragmatycznym efekcie użycia języka i zapoczątkowując późniejszy przewrót w studiach nad rytuałem, stwierdził: „Słowa w swoim pierwotnym i podstawowym sensie działają, powodują, stwarzają” (co później zostało swoiście rozwinięte w teorii aktów mowy przez Johna L. Austina: wykłady z 1955 r., opublikowane w 1962 r.). Malinowski, którego poglądy na temat języka można uznać za prekursorskie w stosunku do wielu współczesnych teorii językoznawczych (Austin, Wittgenstein), podkreślał **konieczność** rozpatrywania słów jako charakterystycznej części ludzkich zachowań realizowanych w określonym kontekście kulturowym (Malinowski 1987: 347; Pisarkowa 2000; Chudzik 2002: 23; Sørensen 2007: 19). Problemy języka traktował jako centralne dla wszelkich badań humanistycznych, przy czym był zwolennikiem poglądu, że przedmiotem nauki o języku powinien być żywy, mówiony język potoczny, ujęty na tle sytuacji, w jakich jest stosowany (Szymura 1985: 177, 179–180), albowiem „badanie języka poza ramami jego realiów kulturowych – przekonania ludzi, ich społecznej organizacji, idei prawnych oraz działalności ekonomicznej – musi pozostawać całkowicie bezowocne” (Malinowski 1922, cyt. za: Szymura 1985: 183). Według Malinowskiego to język właśnie jest środkiem wyróżniającym magię, w rytuałach magicznych bowiem pojawiają się niezwykle formy językowe, związane z określonym efektem nie dlatego, że słowa mają nadprzyrodzoną moc, ale dlatego, że ludzie wypowiadający je w szczególnych okolicznościach wierzą w ich skuteczność. Wiara ta powoduje stosowanie różnorodnych osobliwości językowych, które służą wzmocnieniu mocy sprawczej zaklęcia (Malinowski 1981: 528). Znaczenie słowa utożsamiał Malinowski z jego funkcją pragmatyczną, czyli ze skutkiem wywieranym na odbiorcy: „Słowa mają największe pragmatyczne znaczenie, gdyż wypowiedane są faktycznie w ramach sytuacji, do której należą, i w taki sposób, że dzięki nim osiąga się bezpośredni efekt praktyczny, ponieważ w takich właśnie sytuacjach słowa

---

wane ku wyrażeniu i zapewnieniu najlepszych skutków ich działania; w drugim ukazywały się klątwy, zaklęcia, przekleństwa, zmierzające ku szkodzie i zgubie czyjejś; były wreszcie też formuły pośrednie, obojętne, nakazujące, zabezpieczające itp. (...) Moc słowa ujawnia się szczególnie w zamawianiach, zażegnaniach, zaklęciach; skierowane bywają one głównie przeciwko chorobom ludzi i zwierząt domowych” (Karłowicz 1903: 104–109). Warto wspomnieć, że zaklęciami zajmował się także współtwórca językoznawczej szkoły kazańskiej, Mikołaj Kruszewski, który w 1876 roku opublikował pracę (bazującą na wierzeniach Wołynia) o umysłowości pierwotnej „Zaklęcia jako rodzaj rosyjskiej poezji ludowej” (niedawno wydane ponownie: Moskwa 2011). Za podstawę funkcjonowania zamówień Kruszewski uznawał: 1. wiarę w możliwość narzucenia swojej woli istocie boskiej, człowiekowi, rzeczom i zjawiskom; 2. wiarę w słowo, które traktowane jest jak najpotężniejszy środek narzucania swojej woli innym.

nabierają swoich znaczeń (Malinowski 1987: 99)<sup>33</sup>. Ponadto usilnie podkreślał rolę kontekstu i sytuacji we właściwym odebraniu przekazu. Jeśli zaś chodzi o działanie magiczne, badacz podkreślał, że musi się ono odbywać w ściśle określonych warunkach<sup>34</sup>: „Należy dokładnie zapamiętać zaklęcie, bezbłędnie odtworzyć rytuał, skrupulatnie przestrzegać tabu i praktyk nakazanych przez czarownika. Jeśli którykolwiek z tych elementów zostanie zaniedbany, działanie magiczne okaże się nieskuteczne” (Malinowski 1990: 439). Performatywny charakter magii i jej zakotwiczenie w języku stanowią przedmiot wielu późniejszych analiz antropologicznych i socjologicznych (np. Gans 1981, 1986, 1993; van Oort 1997, Tambiah 1968, 2007). Malinowski pisał, że kreatywna funkcja słów, zarówno w języku magii, jak i języku aktów prawnych, sakramentów, przekłada się na ich rzeczywiste znaczenie, które związane jest wyłącznie z wywoływaniem określonych skutków. Wyrażenia językowe są przeto narzędziami, a akty mowy można utożsamiać z czynnościami niewerbalnymi (Szymura 1985: 203–204). Malinowski poczynił też inne spostrzeżenie, które dotyczy także polskich formuł magicznych: „Formuł magicznych nie tworzy się w stylu narracyjnym; nie służą do komunikowania poglądów między ludźmi; nie pretendują do posiadania sensownego i rzeczowego znaczenia. Stanowią instrument służący do specjalnych celów, obliczony na sprawowanie przez człowieka szczególnej władzy nad rzeczami, a ich znaczenie (...) może być

---

<sup>33</sup> Por. „Mowa jest tu odpowiednikiem gestu i ruchu. Nie funkcjonuje jako środek wyrażania myśli czy komunikowania idei, ale jako część zbiorowo podejmowanej działalności. Jeśli zanotujemy pokrótce słowa wtedy właśnie wypowiedziane i potraktujemy je jako tekst oderwany od jego kontekstu działania i sytuacji, to słowa te oczywiście pozbawione zostaną znaczenia i skuteczności. (...) Słowa są częścią działania i jego ekwiwalentem. (...) Język jest przede wszystkim narzędziem działania, a nie środkiem stosowanym do opowiedzenia bajki, do rozrywki czy do przekazania wiedzy z czysto intelektualnego punktu widzenia” (Malinowski 1987: 36, 37, 100).

<sup>34</sup> Por. też uwagi Andrzeja Wiercińskiego dotyczące magii. To „zbiór czynności obrzędowych skierowanych ku nadnaturalnej, ożywionej i tajemniczej stronie rzeczywistości, oraz zmierzających, poprzez instrumentalne oddziaływania na nią, do wymuszenia zajścia pożądanej zmiany w otoczeniu. Opiera się o społeczną wiarę w skuteczność jej zabiegów i ma osiągać cele, do których zmierzają rzemiosło i technika, oraz nauka i sztuka. Magia jest więc nacechowana praktycyzmem i w archaicznego typu społeczeństwach, żyjących pod przemożnym naciskiem paradygmatu animizmu, miała wspomagać skuteczność zwykłych zachowań narzędziowych, bądź społecznych z jednej strony, a z drugiej – prowadzić do wywoływania określonych skutków w sytuacjach trudnych, lub niecodziennych, kiedy to normalne zachowania byłyby bezsilne. Charakterystyczne dla magii jest przekonanie, że drobiazgowe spełnienie poszczególnych elementów czynności magicznej, w określonych warunkach miejsca i czasu, oraz stanu psychofizycznego jej wykonawcy, muszą doprowadzić do upragnionego skutku” (Wierciński 2004: 103).

zrozumiałe tylko w powiązaniu z tym właśnie celem, któremu służą” (Malinowski 1986: 549).

Magia jest kompleksem złożonym z trzech elementów: wykonawcy, działań i wyobrażeń (tj. idei i wierzeń odpowiadających działaniom), tak więc za bardzo istotne Malinowski uważał warunki, które determinują powodzenie aktu magicznego (osoby uczestniczące, miejsce, czas, tajemniczość). Obrzędy magiczne przynależą do tradycji, są powtarzalne, a w ich skuteczność musi wierzyć grupa społeczna, która je praktykuje<sup>35</sup>. Skuteczność/tworzenie/działanie to podstawowa cecha aktów obrzędowych, zwłaszcza aktów o charakterze magicznym.

W Polsce początki zainteresowania ludowymi formułami magicznymi łączą się z badaniami etnograficznymi. Informacje na temat działania słowem znajdują się w zbiorze Oskara Kolberga (1857–1890), teksty zamów były również przedstawiane w „Ludzie”, „Materiałach Antropologiczno-Archeologicznych i Etnograficznych”, w „Wiśle”, „Zbiorze Wiadomości do Antropologii Krajowej”. Spory zasób zaklęć ludowych zawdzięczamy księdzu Władysławowi Siarkowskiemu, który zebrał wiele zamów z terenu Świętokrzyszczyny (*Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc i Pińczowa*; wydane w 1878–1879, 1880 i 1884). Przejawy magicznej twórczości ludowej interesowały również Jana Stanisława Bystronia, który zajmował się fenomenem rzadko dotychczas opisywanych gatunków: łańcuszkami szczęścia, wyliczankami dziecięcymi, napisami na drzewach itd. Bystron zwrócił też uwagę na podstawową cechę tradycyjnej mentalności: „człowiek pierwotny ustanawiał (...) bardzo ścisły związek pomiędzy przedmiotem a wyrazem; wyraz miał więc absolutną wartość”, zwracał jednocześnie uwagę na istnienie tabu językowego, które było jasnym dowodem na to, że słowom nadawano moc stanowiącą (Bystron 1980: 205, 208–155).

Leczenie ludowe to specyficzny rytuał, w którym działania pozawerbalne współtowarzyszą wypowiedziom słowem, stąd też rozpatrywanie praktyk związanych z leczeniem może mieć kilka aspektów. Specyficzne relacje zachodzące między religią i magią, obserwowane w rytualnym leczeniu ludowym, nierozzerwalnie związane są z wypowiedzianymi ustabilizowanymi formułami, zwa-

---

<sup>35</sup> Zwracała na to uwagę także Ewa Kołodziejek, wskazując rolę magii językowej w gwarze środowiskowej marynarzy: w sytuacji niepewności i lęku człowiek chętnie przed sobą samym stwarzał wrażenie panowania nad rzeczywistością: „nieustanne obcowanie z niebezpieczeństwem powoduje wzmożoną potrzebę praktykowania przesądów” (Kołodziejek 1994: 71). Kołodziejek pisze o pozytywnych (np. toasty) i negatywnych rytuałach werbalnych (zakaz używania słów uznanych za niebezpieczne, szkodliwe), które w życiu marynarzy miały szczególne znaczenie (tamże: 58–72). Podobne funkcje pełniła magia w subkulturze przestępczej (Kołodziejek 2006: 63–69).

nych zamówieniami, zażegnywaniami, zaklęciami. Magiczne uzdrawianie stanowi przykład magii pozytywnej (białej), służącej zapewnieniu pomyślności (zdrowia) i pozostającej w ścisłej łączności z kultem religijnym. Dlatego też w magii odczyniającej elementami powszechnymi były „znaki krzyża, przedmioty poświęcone oraz modlitwy”, a powoływanie się na moc boską stanowiło dodatkowe wzmocnienie skuteczności stosowanych zabiegów (Tomicki 1981: 51). Magiczne działania są rytuałami, które stwarzają coś lub coś zmieniają. Język/tekst odgrywa w nich bardzo istotną rolę, sam proces leczenia można zaś ująć jako rezultat powiązań, jakie występują między życzeniem, ucieleśnieniem tego życzenia (słowem) i działaniem<sup>36</sup> (np. O’Keefe 1982: 25, 27–28, 41–56; por. też: Buchowski, Burszta 1992: 41–46; Kołodziejek 1994: 68–70; Kołodziejek 2006: 63–69).

Niezwykle cenny materiał dokumentujący istnienie magicznych formuł leczniczych zawdzięczamy zbieraczom polskiego folkloru, np. Franciszkowi Kotuli, dzięki któremu zachowało się wiele opisów etnograficznych poświadczających funkcjonowanie wśród mieszkańców wsi rzeszowskich charakterystycznych zachowań związanych z uzdrawianiem<sup>37</sup>. Kotula zanotował także „wskazówki wykonawcze”, przez co utrwalił także informacje okołotekstowe, dotyczące kontekstu i konsytuacji, stosunku uczestników aktu uzdrawiania do wypowiedzanego/odbieranego tekstu. Polskimi formułami magicznymi zajmował się również Stanisław Czernik, rozpatrując je od strony artystycznej i wskazując najbardziej charakterystyczną ich właściwość, tj. tajność i niechęć użytkowników do ujawniania osobom obcym (były to teksty sekretne, tzw. *kryjaki*: Czernik 1968). Słowo działające w zamowach zebranych na Wiłeńszczyźnie w latach 90. XX wieku było przedmiotem analizy Magdaleny Zowczak (1994, 1998), która traktowała lecznicze formuły i sam zwyczaj ich powszechnego praktykowania jako wyraz specyficznej religijności wiejskiej obserwowanej na badanym terenie, łączącej w sobie elementy chrześcijańskie i niechrześcijańskie. Zowczak podkreślała modlitewny charakter zamów, powielanie w nich schematów fabularnych, zlepkowy charakter folkloru i związek warstwy słownej z wykonywaniem określonych czynności (np. chuchania, soplwania, wiązania supełków).

---

<sup>36</sup> Por. „Magiczna moc słowa polega na „zawieszeniu”, na pominięciu, na nieuświadomieniu sobie arbitralności między pojęciem a rzeczą, obiektem, na zastąpieniu tej arbitralności czy konwencjonalności relacją naturalną, utożsamieniu słowa z rzeczą” (Kołodziejek 2006: 63–64).

<sup>37</sup> Por. np. *Z Sandomierskiej Puszczy*, 1962; *Folklor słowny osobliwy*, 1969; *Po rzeszowskim Pogórze błędząc*, 1974; *Znaki przeszłości*, 1976; *Przeciw urokom: wierzenia i obrzędy u Pogórze, Rzeszowiaków i Lasowiaków*, 1989.

Folklor magiczny w postaci modlitek, towarzyszący człowiekowi w różnych okolicznościach życiowych, stwarzający pozory ludzkiego panowania nad rzeczywistością poprzez „rytualne słowo i działanie”, stał się punktem odniesienia rozważań Anny Brzozowskiej-Krajki (1995). Brzozowska-Krajka wykazuje podobieństwo strukturalne i funkcjonalne modlitek z zamówieniami (z paralelnymi zamówieniami zbudowanymi na zasadzie porównania, z zamówieniami z rozwiniętym centralnym obrazem i porównaniem, z zamówieniami-zwrotami, zamówieniami-formułami życzeniowymi, zamówieniami prośbami, zamówieniami-modlitwami), eksponuje „stałe ingrediency” tych ostatnich, np. modlitewny wstęp i właściwą formułę zamówienia. Formuły modlitewne, związane z określonymi porami (świt-początek i zmierzch-koniec), pełniły funkcję porannej re-kreacji czasu (świt-początek) lub „bezpośredniej, konkretnej obrony człowieka przed czyhającymi nań niebezpieczeństwami w czasie zatrzymanym, bezruchu, pasywnej bezświadomości” (zmierzch-koniec) (Brzozowska-Krajka 1995: 191). Te wyróżnione funkcje pokazują podstawową zasadę działania formuł magicznych: niezależnie od tego, czy są to zamówienia znachorskie, czy modlitewki, najistotniejsze jest, by człowiek miał wrażenie panowania nad rzeczywistością i poczucie bezpieczeństwa<sup>38</sup>. Brzozowska-Krajka, uznając perspektywę mitu i rytuału, a odrzucając opcję pragmatyczną w interpretacji ludowych praktyk leczniczych, zwraca uwagę na kategorię czasu jako tę, która organizuje rytuały ludowe, w tym również rytuał leczniczy (por. trójfazową strukturę *temps de passage*: czas wyłączenia jednostki z określonej wspólnoty, czas graniczny, czas włączenia jednostki do życia społecznego: Brzozowska-Krajka 2006: 25). Chory temporalnie przynależy jednocześnie do dwóch światów, realizując klasyczną formułę mediacji (Stomma 1986: 158–159), wyjście ze stanu choroby wymaga podjęcia określonych zachowań z „silnie zaznaczonym wektorem ruchu” (Brzozowska-Krajka 2006: 26), co przekłada się na obrazy wędrówek/ruchu, które są poświadczane w zamówieniach (powrót do mitycznego początku). Idea mitycznego powrotu wydaje mi się niezwykle ciekawa w aspekcie analizowanych w pracy tekstów magicznych i będę ją sygnalizować w dalszych rozważaniach.

Wśród autorów zajmujących się magią słowa są również etnolingwiści, np. Anna Engelking, analizując funkcjonowanie klątwy w polskiej kulturze ludowej, omawia wieloaspektowe działanie słowa użytego w magicznych formułach. Na podstawie bogatego materiału Engelking pokazuje performatywne

<sup>38</sup> Aron Guriewicz twierdził, że „religia jest formą ucłowieczenia świata, nadania mu antropomorficznych cech i właściwości; religia związana jest z „personifikacją” tych cech i obdarzaniem nimi bóstw. Magia zaś jest jakby „unaturalnieniem” człowieka, który wykazuje w sobie właściwości całego pozostałego świata i postrzega siebie jako organiczną jego część” (Guriewicz 1987: 156–157).

uwikłania omawianego zjawiska, sytuuje klątwę na tle innych wypowiedzi o sprawczym charakterze, a także wyodrębnia w strukturze opisywanego rytuału jej uczestników. Co symptomatyczne jednak, jak stwierdza badaczka, sam termin *magia* jest dla słowiańskiej kultury ludowej obcy i zewnętrzny. Dla reprezentantów kultury ludowej właściwe jest bowiem posługiwanie się kompleksem: słowo – czynienie – odczynianie, który pokazuje inną triadę wpisującą się w ludowe praktyki magiczne: mówienie, robienie i wiedzę (Engelking 2000: 28, 108). Engelking powtarza także spostrzeżenia Bystronia dotyczące funkcjonowania słowa w kulturze ludowej: słowo stanowi byt realny, ma rzeczywistą moc oddziaływania na świat fizyczny, może powodować w nim zmiany, a nawet stwarzać nowe stany rzeczy (Engelking 1991a: 158; Engelking 2000). Na charakterystyczne funkcjonowanie słowa w kulturze ludowej i tabuizowanie nazw związanych ze sferą seksualną wskazywał już znacznie wcześniej Jerzy Bartmiński (1974).

Nadawanie słowom mocy sprawczej wyrażające się w eufemizacji (analiza tabu językowego<sup>39</sup>) stanowi także przedmiot zainteresowań Anny Dąbrowskiej, która jedną z przyczyn powstawania tabu widzi przede wszystkim w wierze, że istnieje realny związek między rzeczą, zjawiskiem i jego nazwą. Myślenie magiczne (jako klucz do zrozumienia istoty tabu) zaś oparte jest na przekonaniu, że osoby, rzeczy lub zjawiska są bezpośrednio związane z nadawanymi im nazwami, nazwa bowiem traktowana jest jako immanentna cecha zjawiska/rzeczy/osoby (Dąbrowska 1993: 20; też: Walczak 1988; Sawicka 2009: 36–37). Dąbrowska ujawnia funkcjonowanie mechanizmów typowych dla magii językowej nie tylko w „tradycyjnych zachowaniach językowych” (zaklęcia, złorzeczenia itd.), ale także w zabawach dziecięcych, reklamie, polityce, religii. Ze względu na tematykę mojej pracy istotne są także uwagi badaczki dotyczące tabu nakładanego na nazwy chorób, czemu towarzyszy dwojaki rodzaj motywacji: lęk przed nieznanym i groźnym zjawiskiem, a także niechęć do nazywania wprost tego, co jest niemiłe i sprawia komuś przykrość<sup>40</sup> (Dą-

<sup>39</sup> Tabu językowe jest także zjawiskiem kulturowym, ma jednak inną przyczynę niż tabu kulturowe, które utożsamiane jest zazwyczaj z zakazem wykonywania określonych czynności wobec obiektów uważanych za nieczyste (np. zakaz dotykania). Jan Rozwadowski za podstawowy warunek powstania tabu widział utożsamienie wyrazu z oznaczaną rzeczą lub osobą (Rozwadowski 1921, cyt. za: Leszczyński 1988: 14). Jak uważa Grażyna Sawicka, tabu językowe przyjmuje na poziomie języka dwie formy: aktu milczenia i aktu mowy, stąd też tabu językowe można definiować jako „uwarunkowany kulturowo zakaz używania określonego słowa lub zakaz mówienia „w ogóle” o czymś – zjawisku, postaci, przedmiocie itp.” (Sawicka 2009: 44).

<sup>40</sup> Por. też definicję eufemizmu stworzoną przez Stanisława Widłaka: eufemizm jako środek językowy zapewniający „ochronę psychiki przed zbyt wielkimi wrażeniami” wyraża „tendencję do pomniejszenia niemiłego wrażenia i dążność do wywołania u rozmówcy

browska 1993: 84). Tabu to funkcjonuje również współcześnie i przejawia się w wielu językach w podobny sposób, zwłaszcza jeśli chodzi o rodzaje chorób objętych zjawiskiem eufemizacji (choroby śmiertelne, weneryczne). Podobnie działa też mechanizm tabu w wypadku śmierci i umierania. Liczne eufemizmy obsługujące sferę umierania, śmierci i chorób w języku polskim (i nie tylko) wskazują, że chorób i śmierci bano się na równi z siłami demonicznymi. Mircea Eliade zaliczał chorobę i śmierć do zjawisk przerażających (Eliade 1993: 21) tak bardzo, że nie mówiono o nich wprost. Dlatego też nawet w formułach zamówień do choroby mówi się: *pan, pani, ciotuchna* itd., co poświadcza obawę przed słowem, które sprowadza nieszczęście (Karłowicz 1903: 113; Będkowska-Kopczyk 2009: 217; SlavDrev/I/225). Stosowanie zaś nazw chorób jako przekleństw jest łamaniem tabu, ale także nadzieją, że spełni się życzenie przeklinającego, gdy tabuizowane zjawisko (np. choroba, śmierć) zostanie nazwane swoją prawdziwą nazwą, a nie nazwą zastępczą (Będkowska-Kopczyk 2009: 214)<sup>41</sup>: „Albowiem słowo zawsze jest czarem: budzi niebezpieczną lub dobroczynną moc. Kto wypowiada się, ten wywiera wpływ, lecz także się naraża. Dlatego nazwy są konieczne, ale i niebezpieczne” (van der Leeuw 1997: 356). Wydaje się, że obszar związany z chorobą, umieraniem i śmiercią podlega tabuizacji we wszystkich kulturach, jest to także proces, który nie ulega wpływowi czasu, eufemizacja dotycząca wymienionych obszarów tematycznych funkcjonuje bowiem także we współczesnym slangu młodzieżowym (Jasik 2009: 181–193).

Funkcjonowaniem tabu językowego na płaszczyźnie ludowej zajmowała się Anna Krawczyk-Tyrpa (2001), która tabu pojmowała jako „społecznie usankcjonowany zakaz mówienia o czymś lub wypowiedziania pewnych wyrazów” (Krawczyk-Tyrpa 2001: 14; por. też Tyrpa 2009: 13–22), samo zaś zjawisko rozpatrywała na szerokim tle kulturowym, przywołując dane etnologiczne i historyczne. Krawczyk-Tyrpa zastosowała tradycyjny podział na tabu pier-

---

zycziwego stosunku”. Warto zauważyć, że definicja ta zawiera pośrednie wartościowanie dziedzin życia objętych eufemizacją. Por. Wiślak 1963: 101. Strach przed chorobą i śmiercią łączy się z całym kompleksem wierzeń eschatologicznych właściwych Słowianom, co jest poparte także językowo, por. prsł. *žalb* ‘cierpienie, ból, žal’, strus. *žalb* ‘ból’, ‘zmartwieńie’, lit. *gėlà* ‘ból, darcie, łamanie, gorycz, žal’, *gėlti* ‘żądlić, boleć, strzykać, łamać’, łot. *dzelt* ‘kłuć, szczypać, stwniem. *quelan* ‘cierpieć, odczuwać ból’, niem. *Qual* ‘męka, męczarnia, utrapienie, udręka’, od pie. pierwiastka *\*g<sup>h</sup>el* ‘kłuć, kłujący ból’; na uwagę zasługuje też znaczenie odnotowane w scs. *žalb* ‘grób’ (Bracha 2011: 64; BorSEJP/751). Dane te jednoznacznie wskazują na negatywne emocje związane z chorobą i śmiercią, a także na silne związki między obydwoma fenomenami.

<sup>41</sup> Przekleństwa spełniają rolę agresji werbalnej, w wyniku której dokonuje się symbolicznego unicestwienia przeciwnika lub dyskredytuje i degraduje osobę przeklinaną (Będkowska-Kopczyk 2009: 222).

wotne, oparte na strachu (mówienie o tym, co nieludzkie; kręgi tematyczne: Bóg, demony, czary, śmierć, choroba, przyroda) i nowożytne, oparte na wstydzie (mówienie o tym, co ludzkie: pćciowość, nieczystość fizjologiczna i moralna)<sup>42</sup>. Zwraćała uwagę na ewolucję wyrazów tabu w języku (przekleństwa, wyzwiska, przezwiska), ich aksjologizację, a także na specyficzny ludowy odpowiednik obcego *tabu*: „U ludu naszego wyraz „tabu” nie istnieje, ale istnieje za to inny bardzo potężny wyraz: „grzech” („grzych”). Włóścianin, zapytany, dlaczego tego lub owego wystrzega się czynić, drapie się w głowę i odpowiada: „a bo grzych. (...) Widzimy więc, że tutaj wyraz „grzech” zakrył wyrażenie „nie wypada” lub „nie godzi się” (Wawrzeniecki 1916/17: 250). Podobną funkcję miały pełnić: *zasie* i *wara* (Ciszewski 1925, cyt. za Tyrpa 2009: 15; też: Wasilewski 2010: 39) lub *gov’no* (Wasilewski 2010: 300–303).

Pragmatyczne aspekty mownych zachowań magicznych w języku polskim były przedmiotem analiz Anny Chudzik (2002). Chudzik wychodzi z założenia, że zachowania mowne mają motywację emocjonalno-pragmatyczną i charakter obrazowo-doświadczeniowy (Chudzik 2002: 41), funkcja magiczna wypowiedzi jako mownego działania performatywnego polega na realizowaniu celu „dokonania zmian w rzeczywistości fizycznej i psychicznej oraz zaspokojenia potrzeb emocjonalnych wykonawcy” (Chudzik 2002: 44). Badaczka podkreśla także psychoterapeutyczny charakter wypowiedzi magicznych, które postrzega jako wyraz porządkowania i oswojania świata. Kierując się kryterium pragmatyczno-aksjologicznym, wydziela cztery kategorie zachowań magicznych: stwarzające (powodujące zmianę stanu niepożądanego/obojętnego w pożądany), niszczące („stwarzające negatywnie”: zmieniające stan pożądany w negatywny), odczyniające (podobne do stwarzających, powodujące zmianę stanu jednoznacznie ocenianego jako negatywny na pożądany), ochraniające (utrzymujące pożądany stan rzeczy) (Chudzik 2002: 89–91). Problematykę funkcjonowania zamówień jako aktów mowy podjęła także Karolina Bielenin (2003), pokazując sytuacyjne uwikłania zamówów i dużą rolę, jaką w nich odgrywa sytuacja wykonawcza.

Szczegółowy opis polskich zamówień był przedmiotem badań Stanisławy Niebrzegowskiej-Bartmińskiej (Niebrzegowska-Bartmińska 2001, 2005, 2007), której rozprawa *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej* (2007) stanowi bardzo staranne, wnikliwe i obszerne studium tekstologiczne ujęte z perspektywy językoznawcy-etnolingwisty. Jest to wyjątkowa pozycja wśród polskich opracowań poświęconych tekstom folkloru w ogóle. Autorka

<sup>42</sup> Jerzy Sławomir Wasilewski twierdził, że wszelkie zakazy kulturowe (związane ze śmiercią, chorobami, menstruacją, seksem, ciążą, wydalaniem) związane są z czasem początku i rajska doskonałością, która wykluczała istnienie przykrych zjawisk (Wasilewski 1989/2010).



przywołuje bardzo bogatą literaturę obcą, zwłaszcza rosyjską, co pozwala na prześledzenie dorobku tekstologii wschodniej, który nie jest zbyt często przywoływany w opracowaniach polskich. Wyjątkowość omawianej publikacji jest także związana z przedstawieniem bardzo specyficznej bazy tekstów, a mianowicie tekstów o proveniencji ludowej (zamówienia, kolędy, bajki), i potraktowaniem ich jako punktu wyjścia przeprowadzanych analiz teoretycznych. Opracowanie wpisuje się w nurt badań etnogenologicznych podejmowanych przez etnolingwistów zajmujących się folklorem słowiańskim (też: Bartmiński 2004: 9–27; 2006). S. Niebrzegowska-Bartmińska przyjmuje podstawowe założenia etnogenologii: 1. folklor jest zorganizowany na podobieństwo samego języka (jest więc tworem kolektywnym i systemowym); 2. gatunki folkloru jako mocno związane z konsytuacją, stanowią całość „słowno-rytualną”, są więc odrębne i prymarne w stosunku do gatunków literackich, opartych wyłącznie na słowie. Lingwistka wychodzi w swych rozważaniach od definicji kognitywnej tekstu, innymi słowy – pokazuje rekonstrukcję potocznego obrazu tekstu, a więc buduje definicję, która jest związana ze świadomością potoczną i tym, „jak ludzie rozumieją X” (por. Bartmiński 1984, 1988). Jak dowodzi Niebrzegowska-Bartmińska, definicja kognitywna jest wszechstronna i uwzględnia wszystkie charakterystyki istotne dla językowego obrazu tekstu, podczas gdy rozpatrywanie tekstu w ramach metafor pojęciowych jest związane ze zubożeniem opisu, na co wpływa selektywność metafory. Badaczka szczegółowo i konsekwentnie zajmuje się tekstem ustnym, ustność bowiem traktuje jako cechę konstytutywną kultury ludowej, przywołując przemyslenia Rocha Sulimy<sup>43</sup>. Ponieważ Niebrzegowska-Bartmińska zmierza do „wydobycia wzorców rządzących tworzeniem tekstów ustnych”, przywołuje podstawowe wyróżniki przekazu ustnego, tj. dźwiękowość (nośnik substancjalny tekstu ustnego), dialogowość („zaadresowanie”), somatyczność (kod kinezyczny, „teatralność”), sytuacyjność. Wymienione cechy tekstu ustnego łączą się z określonym komponentem językowym, a więc wyborem jednostek leksykalnych, ich łączliwością i zasadami użycia, a także z właściwą strukturą tekstu, czyli jego sekwencyjnością, segmentacją i spójnością, którą zapewniają mu np. powtórzenia i formuły, powiązane ze słowami-kluczami i stereotypami jako „ustabilizowanymi połączeniami utrwalonymi w pamięci zbiorowej”. Struktura tekstu ustnego jest również determinowana swoistymi wzorami mnemonicznymi, które oddają właściwości ludzkiego postrzegania świata, swoistą kategoryzację i wartościowanie. Badaczka wyróżnia kilka wzorców, które są typowe dla odmiany potocznej języka i które stanowią rezultat sposobu od-

<sup>43</sup> Należy podkreślić, że oralność postrzegana jest przez R. Sulimę w kategoriach aksjologicznych i ściśle łączona z aspektem moralno-etycznym, co sprawia, że należy ją odbierać jako swoisty wykładnik światopoglądu danej kultury (Sulima 1995: 55–72).

bierania rzeczywistości przez człowieka. Są to: kolekcja i kompleks, opozycja, koncept liczbowy, lustrzane odbicie, następstwo chronologiczne i przyczynowo-skutkowe, ekwiwalencja, regularne nawroty (tzw. pętle semantyczne). Temat poruszany w mojej pracy sprawia, że spostrzeżenia Niebrzegowskiej-Bartmińskiej dotyczące tekstów, zwłaszcza w zakresie leczniczych formuł magicznych, będą jeszcze wielokrotnie przywoływane.

Zainteresowanie słowem magicznym, zamowami, rytuałem, w tym także rytuałem leczniczym w ogóle to zagadnienia popularne zwłaszcza we wschodniej myśli etnolingwistycznej: zwłaszcza rosyjskiej, białoruskiej, ukraińskiej (np. Poznański 1917/1995; Tolstaja 1999; Judin 2001b; Ajdačić 2001; Agapkina 2002; 2006; Toporkov 2005; Agapkina, Toporkov 2006; Veľmezova 1999; 2000, 2004; Valodzina 2007). Na uwagę zasługują postulaty sporządzenia katalogów zamówień występujących na określonych obszarach kulturowych (Roper 2005; też 2009). Jak wspominają Tatjana Agapkina i Andrei Toporkov (2006), zainteresowanie magicznymi formułami, które zaowocowało w ostatnich latach odrębnymi opracowaniami ukazującymi się w różnych krajach europejskich, sprawiło, że powstała potrzeba całościowego oglądu formuł i wypracowania pewnych wspólnych metod badawczych, umożliwiających porównanie prezentowanego materiału i obserwację zasad funkcjonowania tekstów i ich wariantów. Na przykładzie materiału wschodniosłowiańskiego Agapkina i Toporkov proponowali badanie tekstów w określonym uporządkowaniu, z zastosowaniem wydzielonych kryteriów opisu: kryterium tematyczne pozwala wyodrębnić zamówienia medyczne, kryterium funkcjonalne – np. zamówienia od bólu, bólu zębów, kołtuna itd., kryterium typologiczne (związane z wyróżnianymi motywami: stabilność semantyczna, nie formalna), np. zamówienie od krwotoku „o Jordanie”. Ostatni poziom analizy uwzględnia wariantywność omawianego tekstu i obserwację swoistej ewolucji formuł (por. motyw jako podstawowa jednostka konstytuująca tekst, badanie wariantów tekstu, wydobywanie tekstowych morfemów: Niebrzegowska-Bartmińska 2007). Warto też wspomnieć, że zamówieniom poświęcono międzynarodowy periodyk wydawany w Tartu „Incantatio” (2011).

### 2.3. Lingwistyka performatywna w opisie ludowego rytuału leczniczego

Ludowy rytuał leczniczy jest niewątpliwie fenomenem złożonym, w którym jednoczą się wyobrażenia o chorobie (uzewnętrznione językowo), mechanizmy konceptualizowania świata i własnego ciała, magiczne myślenie o sposobach oddziaływania na rzeczywistość, a także bardzo charakterystyczne powiązanie, jakie istnieje między słowem a działaniem. Ludowe teksty magiczne o funkcji uzdrawiającej (odpędzające chorobę) mają niewątpliwie *sprawczy/wykonaw-*

czy charakter (np. Grodziński 1980: 55, 113; Martinich 2002: 94; Skalski 2002: 85; Kita 2005: 50; Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska 2009: 123–124)<sup>44</sup>. W pracy wykorzystuję wieloznaczność przymiotnika *performatywny*, który rozumiem częściowo w duchu Austinowskim (uznając znaczenie ‘ustanawiający rzeczywistość’ i ‘autoreferencyjny’), a częściowo w nawiązaniu do teorii Kennetha Burke’a, który traktował wszystkie formy ludzkiej aktywności, w tym komunikowanie, jako „dramaturgiczną pentadę” aktu, sceny, osoby działającej, działania i celu (Burke: 1945, 1952), a rytualną dramę postrzegał jako model każdego działania językowego (Rueckert 1982: 128, por. też pojęcie *teatralizacji* komunikacji: Bartmiński 1989; za Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska 2009: 101). Magia jest oddziaływaniem na rzeczywistość, skoro zaś użyte jest w niej narzędzie językowe, oznacza to jedno: że zmiana w rzeczywistości zachodzi właśnie pod wpływem języka (Dunn 2008).

Omawiany materiał tekstowy pozwala przyjąć perspektywę performatywności, która uwzględnia funkcjonowanie języka jako swoistej dramy (Robinson 2006). Język jest nie tylko narzędziem komunikacji, ale przede wszystkim środkiem używanym świadomie, w obrębie określonego *scenariusza*, w celu uzyskania zamierzonych, zgodnych z tym *scenariuszem*, efektów. Zgodnie z założeniami lingwistyki performatywnej istotne jest to, co „ludzie czynią z *dramatycznymi* [wyróżnienie moje] aspektami procesu komunikacji (związanymi z kontekstem, jawnymi i ukrytymi aktami mowy, kolejnością/sekwencją tur realizowanych przez mówiących, możliwością nieporozumień i napięciem powstającym w wyniku sprzecznych interpretacji) (Robinson 2006: 12). Ujęcie takie ma niewątpliwie związek z teoriami Ervinga Goffmana dotyczącymi analizy widowisk, które opisują *performance*<sup>45</sup> jako „wszelką działalność

<sup>44</sup> Np. gdy są użyte we właściwej formie gramatycznej, por. różnicę między wypowiedziami „Rezygnuję z pracy” a „Jan zrezygnował wczoraj z pracy”. Podobnie w wypadku innych czasowników tzw. performatywnych: obiecywać, rozkazywać, przeproszać itd. (por. Duranti 1997: 221). Nie wchodzę w rozważania samego Austina dotyczące pewnej „niedookreśloności” performatywów (por. też Derrida 2002: 398), ale koncentruję się na takich wypowiedziach, które Eugeniusz Grodziński określał „wypowiedziami performatywnymi o charakterze magicznym”, „o doniosłości quasi-prawnej”, a do których zaliczał „zaklęcia, egzorcyzmy, przekleństwa, klątwy, rzucanie i odczynianie uroków” (Grodziński 1980: 24–25).

<sup>45</sup> Por. „To zwyczajne angielskie słowo, oznaczające tak wiele – wykonanie czegoś, przeprowadzenie jakiejś operacji, dokonanie czegoś, jakieś osiągnięcie, wydajność, pełnienie jakiejś roli, występ, odprawienie obrzędu i widowisko teatralne – będzie robić w humanistyce zawrotną karierę. (...) Performatywność jest cechą wielu ludzkich działań, które są wykonywane/uskuteczniwane w obecności innych ludzi. (...) Performatywność to napęd kultury, poprzez performatywność kultura jawi się w swym aspekcie dynamicznym” (Kolankiewicz 2005: 34). „Performanse (...) przybierają wiele postaci i rodzajów. Trzeba je rozważać jako «szerokie spectrum» lub «kontinuum» ludzkich działań, sięgające od rytuałów, zabaw,

danego uczestnika interakcji, w danej sytuacji, służącą wpływowi w jakiś sposób na któregokolwiek z innych jej uczestników” (Goffman 2000: 45; Goffman 2006; por. też Pawlik 2006: 28)<sup>46</sup>, i z Wittgensteinowską koncepcją języka jako gry, w której uczestnicy wykonują działania i przeciwdziałania w obrębie granic narzucanych przez zasady, które mogą być bardziej lub mniej elastyczne (Chrzanowska-Kluczevska 1997: 12–13; Keating, Egbert 2006: 170)<sup>47</sup>. Ponadto należy podkreślić wyraźne podobieństwo między performatywnymi zachowaniami mownymi a rytuałami – ze względu na stylizację, powtarzalność i stereotypowość. Rytuały są również (jak wypowiedzi performatywne) zachowaniami komunikacyjnymi wywołującymi określony skutek (Rappaport 1973; za: Pawlik 2006: 31; Rappaport 1999: 115–117). W kulturach tradycyjnych odtwarzanie rytuału związane jest z wielką dbałością o szczegóły, co zapewne ma też wpływ na stosunek do słowa: rytuał jest „zachowaniem o najwyższym stopniu stereotypizacji formy zachowania”, a jako zespół czynności (werbalnych i niewerbalnych) powinien stanowić strukturę opartą na pewnej logice (Leszczak 2010: 224–225). Formuła wykorzystywana w rytuale musi być dokładnie powtórzona/odegrana: jeśli jedno słowo w tekście formuły jest zmienione, całość jest bez wartości, a skuteczność zagrożona (Torrance

---

sportów, popularnych rozrywek, sztuk wykonawczych (teatr, taniec, muzyka) i występów życia codziennego, poprzez role społeczne, zawodowe, płciowe rasowe i klasowe, aż do uzdrawiania (od szamanizmu do chirurgii), mediów i Internetu” (Schechner 2006: 16).

<sup>46</sup> Jest to również zgodne z narastającymi od lat 50. XX wieku zainteresowaniami kulturą w kategoriach performatywnych. Mówi się nawet o tzw. zwrocie performatywnym (*performative turn*), który polega na „przeniesieniu zainteresowań badaczy kultury (...) z człowieka jako istoty wytwarzającej na człowieka jako istotę działającą, ze słowa na czyn, z narracji, na akcję, z kontemplacji, na działanie, z tego, co się stało, na to, co się staje, z komunikacji pośredniej na komunikację bezpośrednią, czy wreszcie na przejściu od postrzegania kultury jako tekstu do analizy kultury jako widowiska” (Dudzik 2009: 423; por. też Fischer-Lichte 2008: 36). Warto zauważyć, że pojawiło się polskie określenie odpowiadające ang. *performance* – performatyka. Performanse definiowane są poprzez funkcje: ludyczną, estetyczną, kreacyjną, integracyjną, terapeutyczną, dydaktyczno-perswazyjną, sakralną. Zazwyczaj funkcje te nakładają się na siebie, znachor uzdrawia (funkcja terapeutyczna), ale jednocześnie obcuje ze światem nadprzyrodzonym (funkcja sakralna) i integruje (funkcja socjalizująca) (Dudzik 2009). Richard Schechner traktuje performatykę interdyscyplinarnie: „performatyka czerpie z szerokiego wachlarza innych dyscyplin i syntetyzuje ich ujęcia: sztuk wykonawczych, nauk społecznych, studiów feministycznych i gender studies, historii, psychoanalizy, queer theory, semiotyki, etologii, cybernetyki, studiów regionalnych, teorii mediów i kultury popularnej, kulturoznawstwa. (...) Performatyka zaczyna się tam, gdzie większość określonych dyscyplin się kończy” (Schechner 2006: 16).

<sup>47</sup> Jak pisze E. Chrzanowska-Kluczevska, koncepcja gier językowych Wittgensteina znalazła swoją kontynuację w teorii aktów mowy (Chrzanowska-Kluczevska 1997: 13).

1994: 62–63). Założenia performatywności zachowań językowych zostały już dawno zaadaptowane do antropologii, zwłaszcza jeśli chodzi o badania nad działaniami obrzędowo-magicznymi (np. Kowalski 1999: 65).

Obserwując ludowe magiczne praktyki lecznicze, łatwo zauważyć, że poszczególne akty uzdrawiania stanowią swoiste całości, w których słowo współtowarzyszy określonym czynnościom, odbywającym się w wyznaczonym czasie, w wyznaczonym miejscu, przy zastosowaniu określonych atrybutów (często wzmocnionych kontaktem z *sacrum*, por. poświęcane gałęzie, przedmioty należące do zmarłych). Można więc stwierdzić, że wypowiedzi performatywne w tym wypadku muszą być wzmocniane działaniami i odpowiednimi okolicznościami (Schechner 2006: 146). Ludowe uzdrawianie to rytuał, którego celem jest natychmiastowa zmiana rzeczywistości, przy czym warunki fortunności rytualnego aktu magicznego są ściśle określone, tworzą je: właściwe kompetencje uczestników (znachor – pacjent), okoliczności użycia aktu (czas, miejsce), szczerłość nadawcy, wiara nadawcy i odbiorcy w sprawczą moc użytej formuły, odpowiednie wypowiedzenie formuły, ustalone zachowanie partycypantów po zakończonym zabiegu zamawiania (Bielenin 2003: 36–39). Przywoływane już wcześniej spostrzeżenia Bronisława Malinowskiego, dotyczące utożsamienia znaczenia słowa z jego funkcją pragmatyczną (czyli ze skutkiem wywieranym na odbiorcy), pokazują, że słowa należy rozpatrywać właśnie w ramach sytuacji, do której należą, albowiem w takich właśnie sytuacjach nabierają one swoich znaczeń (Malinowski 1987: 99). Uczestnicy rytuału, wchodząc w przestrzeń rytualną, wkraczają w inny świat, urzeczywistniają jakąś pradawną historię lub jakiś wzorzec. Dzięki słowom magicznym można powołać do istnienia rzeczywistość, która jest zgodna z intencjami nadawcy tylko poprzez fakt ich właściwego wypowiedzenia: „ludowe rytuały słowne są wyrazem światopoglądu mitycznego: zarówno nadawca, jak i odbiorca wierzą w skuteczność i spełnienie „co do słowa” rytualnych formuł (Małyńska 2004: 21). Działanie magiczne<sup>48</sup> oparte jest na niezachwianej wierze w skuteczność wypowiedzianych słów i siłę sprawczą wykonywanych przez człowieka czynności, towarzyszy mu nadrzędne założenie: przekonanie o natychmiastowej możliwości osiągnięcia celu (Sørensen 2007: 19; Wierciński 2004: 103–109). W bardzo specyficznej sytuacji egzystencjalnej, jaką jest choroba, ujawniają się także najbardziej elementarne mechanizmy myślenia o rzeczywistości, stąd

---

<sup>48</sup> Magia jest rzeczywistym działaniem (działaniem społecznym), co poświadczane jest także w etymologii: w wielu językach magia związana jest ze znaczeniem ‘robić, czynić’. Magiczne działania są rytuałami, które stwarzają coś lub coś zmieniają, a w których język/tekst odgrywa bardzo istotną rolę, sam proces można zaś ująć jako rezultat powiązań, jakie występują między życzeniem – ucieleśnieniem tego życzenia – słowem a działaniem (np. O’Keefe 1982: 25, 27–28, 41–56; por. też: Buchowski, Burszta 1992: 41–46).

też rytuał leczniczy ujawnia, oparte na własnym doświadczaniu ciała, bólu, słabości, wyobrażenia i sądy dotyczące choroby. Sądy te można obserwować dzięki swoistej materializacji, jaką uzyskują za pośrednictwem języka/tekstu objawiającego się w konkretnej sytuacji wykonawczej. Wydaje się, że właśnie poprzez analizę danych językowych/tekstowych można dotrzeć do odkrycia znaczenia czynności wykonywanych w procesie magicznego uzdrawiania, czynności te bowiem stanowią dopełnienie słowa, są też silnie powiązane z wierzeniami na temat choroby w ogóle i z wyobrażeniami poszczególnych dolegliwości.



## ROZDZIAŁ II

# Choroba w polszczyźnie i polskiej kulturze ludowej

### Konceptualizowanie choroby w języku

Choroba w słownikach języka polskiego definiowana jest jako ‘proces patologiczny, objawiający się nienormalnym funkcjonowaniem organizmu lub jego części’ (przen. także jako ‘stan nienormalny, wada, wypaczenie czego, odchylenie od przyjętych norm, praw itp., bolączka’ DorSJP/I/898), co pozwala na stwierdzenie najważniejszej cechy stanu chorobowego: jego **nienormalności i niezwykłości**. O wadze zdrowia i zagrożeniu, jakie przynosi choroba, świadczy przede wszystkim konceptualizacja choroby, która pojawia się w tekstach referujących polskie wierzenia ludowe. Przyjmuję, że nie tylko w tekstach artystycznych/folklorowych, ale także w tekstach wierzeniowych<sup>49</sup>, spisanych przez etnografów pojawia się odzwierciedlenie chłopskiego, po-

---

<sup>49</sup> Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, posługując się definicją kognitywną, ustaliła najważniejsze kategorie/fasety, które pokazują sposoby funkcjonowania choroby w tekstach ludowych (zamowach). Są to: **nazwy i rodzaje chorób, źródła i sprawcy chorób** (np. *światła niebieskie, wiatr, ziemia, śmieci, przestrach*); **wygląd i płeć choroby** (związek z kolorami, np. *róża – kolor czerwony, macica- żółty*; mają wygląd *drzewa, krzewu lub człowieka*; nadaje się im imiona: *Róża, Rozalia*; tworzą kolekcje rodzinne: *łuszczka z łuszczętami, postrzał z postrzelętami, żółw z panią żółtówką, zastrzał z zastrzałową*; mają określoną płeć: *koltun, koltunica*); **działania** (wyliczane na zasadzie negacji; czynności świętych proszonych o interwencję; działania choroby ujawniane w czasie spotkania ze świętymi); **przeciwdziałania chorobie** (*zamawianie, zarzekanie, wyganianie, zaleczanie, zażegnanie*; stosowanie strategii zachowaniowej obudowanej aktami grzecznościowymi: *rozkazy, zakazy, prośby, przeprosiny, schlebianie, perswadowanie i odradzanie, groźby, straszenie, odliczania rosnące, odliczanie malejące*); **siedlisko w ciele człowieka** (od wnętrza na zewnątrz: z ciała człowieka do otaczającego świata); **miejsce odsyłania** (miejsce, z którego ch. przybyła, odesłanie do sprawcy, miejsce, w którym chorobie będzie dobrze: obcy świat, miejsce peryferyjne, dalekie, puste, nieurodzajne, ciche) (Niebrzegowska-Bartmińska 2006: 36–45). Moskiewski słownik etnolingwistyczny definiuje chorobę jako stan wywołany działaniem demonów chorobowych, nieczystej siły, czarownic, czarowników, ludzi o złym spojrzeniu. Słowiańskie nazwy chorób przede wszystkim odzwierciedlają



tocznego myślenia o chorobie, zwłaszcza jeśli sądy te wprowadzane są formułą: *Lud mówił/ sądzi/wierzy...*, *Chłop myśli/wyobraża sobie...* itd. Podstawą bazy materiałowej, na podstawie której rekonstruowany jest obraz choroby, są przede wszystkim opracowania etnograficzne z XIX i XX wieku, a także współczesne nagrania terenowe. Wyodrębnione kategorie opisu pokazują specyficzne myślenie o chorobie, przyczynach jej *przychodzenia* i *odchodzenia*, co przekłada się na wielość i różnorodność wypracowanych w kulturze ludowej technik leczniczych, a także wyobrażeń związanych ze zdrowiem, chorobą i śmiercią („Choroba to (...) często pierwszy i ostatni poseł śmierci” Wisła 1894/8/128). Natomiast utrwalone sądy na temat pochodzenia, przyczyn, sposobów pozbywania się chorób itd. pomagają w dokonaniu pełniejszej analizy, dlatego w pracy przedstawiam także obrazy językowo-kulturowe najpowszechniejszych (wedle źródeł) chorób: *kottuna*, *zarazy* i *uroku*, koncentrując się przede wszystkim na wyobrażeniach dotyczących poszczególnych dolegliwości i czynnościach podejmowanych przez ludzi w celu ich pozbycia się. Zakres tych praktyk i ich charakter znajdzie także odzwierciedlenie w kolejnej części pracy, która poświęcona jest rytuałowi leczniczemu pojętemu jako swoisty *performance*, jednoczący w sobie słowo i określone czynności.

W polszczyźnie (i nie tylko) choroba konceptualizowana jest przede wszystkim materialnie – jako RZECZ, CIĘŻAR, POJEMNIK, DÓŁ (PRZEPAŚĆ), ale także jako ISTOTA ŻYWA – CZŁOWIEK (KOBIEȚA) – WRÓG/NAJEŹDŹCA/PRZECIWNİK, ludzkie ciało staje się nie tylko POJEMNIKIEM NA CHOROBE, ale także POLEM BITWY (metaforyka militarna). Biorąc pod uwagę poznawczy wymiar pojawiających się tu metafor, można zaobserwować typowy mechanizm takiej metaforyzacji: jest to pojmowanie danego zjawiska za pośrednictwem innego zjawiska, czyli do „posługiwania się gestaltami z jakiejś dziedziny doświadczenia, aby nadać strukturę doświadczeniom w innej dziedzinie” (Lakoff, Johnson 1988: 258). George Lakoff i Mark Johnson stwierdzili, że „najczęściej konceptualizujemy zjawiska niefizyczne w terminach fizycznych – to znaczy, konceptualizujemy zjawiska mniej wyraźnie zarysowane za pośrednictwem zjawisk bardziej wyraźnie zarysowanych” (tamże 1988: 84). Jest to związane z naturą ludzkiego myślenia o świecie i tendencją do konceptualizowania zjawisk bardziej złożonych i skomplikowanych za pomocą zjawiska już znanego, bliższego i postrzeganiu tego, co nienamagalne, abstrakcyjne na podobieństwo rzeczy znanych, konkretnych (tamże 1988: 87). Nieprzypadkowo CHOROBA jest bardzo produktywną domeną źródłową, przekładającą

**objawy** (np. ros. *огонь*, pol. *ograszka*, *śpiączka*, śl. *upadnica*), nazwy demonów sprawdzających choroby (ros. *полуношница*, czes. *skřítek*, *tamunik*, pol. *boginki*), **sposoby nasyłania chorób** (ros. *сглаз*, *прикосы*, pol. *uroki*), **nazwy zwierząt** (ros. *червь*, pol. *żaba*, *zółw*) (SlavDrev/I/225).

się na metafory ujawniające określone waloryzowanie świata (wszelkie nieprawidłowości jako choroby, środki zaradcze jako leki), np. PROBLEMY TO CHOROBY, POLITYCY TO LEKARZE, PIENIĄDZE TO LEKARSTWO (domena docelowa zależy od tematu prowadzonego dyskursu; por. Maliszewski 2006: 147–159).

W polszczyźnie potocznej, oddającej nasze myślenie o chorobie, akcentuje się zwłaszcza **działania** choroby (przy czym sygnalizuje się jej agresywny charakter). Choroba jest także ujmowana w kategoriach **obiektu/rzeczy** (*łapie się ją*) lub **przestrzeni** (*wpada się w nią, wychodzi się z niej*). Stanowi dla człowieka pewien **proces** (może się *nasilać, powracać, ulec przesileniu* itd.) o określonym **przebiegu** (*lekka, długotrwała, ciężka, przewlekła* itd.), istnieje możliwość podjęcia wobec niej **przeciwdziałania** (*zwalcza się ją, leczy, odczynia* itd.). **Ekwiwalentami** dla choroby (cholery) są *diabeł, лихо, piorun*. W nazwach natomiast sygnalizowani są **nosiciele** dolegliwości: *choroba zwierząt/ludzi, kobiet, dzieci* (w ocenie dolegliwości dominuje więc męski punkt widzenia), **patroni**: *choroba św. Antoniego ‘róża’, św. Walentego ‘epilepsja*, pojawiają się jej **odkrywczy**: *choroba Basedowa, Parkinsona, Alzheimerera*, ważne są też organy atakowane przez chorobę: *choroby oczu, uszu, gardła, serca, płuc, weneryczne (sekretne, wstydlive), skórne, psychiczne, nerwowe*, **przyczyny**: *choroba zakaźna, papuzia, odzwierzęca, genetyczna, nabyta, zawodowa*; **miejsce nabycia**: *choroba morska, góraska, lokomocyjna, tropikalna*; **czas działania**: *choroba sezonowa, chroniczna* (por. Niebrzegowska-Bartmińska 2006: 35–36; Niebrzegowska-Bartmińska 2007: 173–183).

## 1. Nazwy

W polszczyźnie *choroba* najczęściej nazywana jest *słabością, dolegliwością, chorością, cierpieniem, bólem, choróbskiem, boleścią, schorzeniem, zaburzeniem, zwyrodnieniem, niezdrowiem, niedomaganiem, niedyspozycją* (posp. *francą*, wulg. *syfem*, przen. *bolączką, problemem, utrapieniem, udreką, wadą*), w tekstach wierzeniowych także *goścem/gościem* (por. też opis kołtuna). Chciałabym zwrócić uwagę szczególnie na tę ostatnią nazwę, pokazuje ona bowiem swoistość myślenia o chorobie jako o gościu, który tylko *odwiedza/nawiedza* ciało, a więc *przychodzi i odchodzi*: por. „Gościec ma znaczenie nierównie obszerniejsze, niż w nauce lekarskiej, gdzie po prostu jest nazwą polską reumatyzmu. Jest to uosobienie choroby mieszkające w każdym człowieku, jakby gość niewidzialny [wyróżnienie moje], który w razie nieodpowiedniego zachowania się człowieka, względem niego objawia się chorobą i to w przeróżny sposób” (Lud 1897/3/254). Warto wspomnieć, że informacje etymologiczne związane z wyrazem *gość* ukazują bardzo specyficzny spo-

sób myślenia o samej chorobie (‘osoba przybyła lub przybywająca w gościnę, w odwiedzin, z wizytą’, stp. ‘przybysz, obcy, cudzoziemiec’; prsł. *gostb* ‘przybysz, obcy’ > ‘osoba przybyła w odwiedzin, zaproszona w gościnę, gość’, goc. *gasts* ‘obcy, cudzoziemiec’, łac. *hostis* pierwotnie ‘obcy, gość’, później ‘wróg, nieprzyjaciel’, od pie. \**g<sup>h</sup>ostis* ‘przybysz, obcy’; z jednej strony ktoś pożądan, z drugiej – ‘przybysz niepożądany, wróg’; od tego *gościec* ‘reumatyzm’; czes. *hostec* ‘ts.’, dial. ‘wysypka, łupież’, śl. *hostec* ‘reumatyzm’, dial. ‘liszaj’, ukr. *hostéc* ‘reumatyzm’ SłSEJP/I/328; BorSEJP/174; por. także etymologię *epidemii*)<sup>50</sup>. Choroba jest więc *kimś/czymś obcym* w organizmie, *kimś/czymś, kto/co* przebywa w organizmie tylko czasowo. Potwierdzają to także liczne kolokacje. Charakterystyczną nieumiejętność określenia choroby (postawienia diagnozy), a może także niechęć do jej nazywania, widać zwłaszcza w relacjach informatorów opowiadających o chorobie (z zastosowaniem form bezosobowych czasownika): zazwyczaj mówią, że *COŚ im było, coś w nich weszło, wlało coś w piersi, coś dusiło, coś ścisnęło, coś męczyło* (TN powszechne). Zwraca też uwagę wspomnianą wcześniej niechęć do nazywania choroby, przejawiająca się w licznych eufemizmach<sup>51</sup> (por. nazywanie choroby nie tylko *gościem*, ale także *ciotką, ciotuchną, matką, babcią, siostrą panią*, używanie zaimków: *ona, ta* itd.: SlavDrev/I/225).

## 2. Choroba w etymologii

Magdalena Stec, analizując zmiany semantyczne, które zaszły w grupie leksemów związanych z pojęciem CHOROBA, zwraca uwagę na pewne modele (profile) postrzegania choroby, które utrwalone są w różnego typu danych językowych. Etymologia może wskazywać następujące „ścieżki postrzegania CHOROBY”. Choroba to: 1. brzydota, 2. chudość, suchość, 3. wynędznienie, 4. zło, 5. siła nieczysta, 6. ból (Stec 2007). Znamienne jest, że w materiale XVI-wiecznym leksem *choroba* występuje w dwóch podstawowych znaczeniach: 1. ‘patologiczny stan organizmu, brak zdrowia, niemoc, cierpienie, niedomaganie, słabość’; 2. prz. ‘odchylenie od przyjętych norm i praw; bezsilność, grzech, nierządność, przeciwność losu, słabość charakteru’, co pokazuje wyraźnie waloryzowanie choroby i myślenie o niej jako o stanie nienaturalnym, kojarzonym ze słabością fizyczną i psychiczną (Stec 2007: 26).

<sup>50</sup> Krzysztof Bracha zwraca też uwagę na związek psł. *gostb* ze znaczeniem pie. \**g<sup>h</sup>ostis* ‘podróżny do nakarmienia’, \**g<sup>h</sup>os* ‘karmić, żywić’ (Bracha 2011: 68), co może mieć związek z przekonaniem o konieczności „żywienia” choroby, a więc składania chorobie ofiar pokarmowych (jak to się dzieje np. w wypadku kołtuna).

<sup>51</sup> Zwraca uwagę podobieństwo niektórych określeń do eufemizmów stosowanych dla nazwania śmierci.

Choroba zestawiana jest przede wszystkim ze zniszczeniem i słabością, jeśli wziąć pod uwagę znaczenia, jakie pojawiają się w językach słowiańskich, por. prsł. dial. *chvoroba* 'niedomaganie, niemoc, choroba', rzecz. abstrakcyjny od psł. przym. \**chvorъ*, z przyr. -*oba*; ros. reg. i dial. *chvoróba* 'choroba', też obraźliwie o chorym człowieku; przym. psł. \**chvorъ*, *chorъ*; czes. *chorý* 'chory, zepsuty, uszkodzony, wynędzniały, wyniszczony', stczes. *chvorý/chorý* 'wyniszczony, wychudły, chudy', ros. *chwóryj*, dial. *chóryj* 'chory, chorowity, słaby, wątły, źle rosnący (o roślinach)'; ukr. *chwóryj*, brus. *chwóryj*. Etymologia niepewna, zestawiane z awest. *xvara-* 'rana', stwniem. *swéro* 'ból, rana', (niem. *Schwär(e)* 'ropień, wrzód'); stgniem. *sweran* 'powodować ból, jątrzyć się', lit. *svarús* 'ciężki'; także ze stind. *jvar* 'być gorącym, gorączkować', *jvara* 'podniecony, objęty namiętnością; *jvará* 'gorączka, febra' (DfWSEJP/93), od pierwiastka \**suer-* 'rznąć, kłuć, ropieć'. Być może pierwotne znaczenie 'ropiejący, bolący, skaleczony, obolały', wtórnie zostało przeniesione na cały organizm dotknięty chorobą; od XV w. 'dotknięty chorobą, chorujący, cierpiący', w XVI w. 'grzeszny, nierządny, słaby, lichy', w gwarach także przenośnie o przedmiotach 'liczy, zniszczony zepsuty, spróchniały, rozlatujący się, ledwo się trzymający' (BorSEJP/66) lub 'ciemny, czarny', 'razowy', 'pośledni' (KarłSGP/I/199; przeciwieństwem jest *światły*). Chcę ponadto zwrócić uwagę na utrwaloną w etymologii łączność choroby i śmierci ze znaczeniem zniszczenia, destrukcji (co przekłada się także na barwy). Podstawowe nazwy śmierci w językach indoeuropejskich, wywodzące się od od praindoeuropejskich rdzeni \**mrt-*, \**mr-*, \**mer-*, \**mor-* (Burzyńska, Kamieniecki 1998: 83; BorSEJP/618) miały znaczenie 'być zniszczonym, spalonym, zeszywnieć, zgnieść', etymologia choroby i śmierci pokazuje więc pewne cechy wspólne: obydwa pojęcia związane są ze zniszczeniem, z czymś, co jest wbrew życiu, czyli podstawowej wartości w każdej naturalnej hierarchii wartości.

Dociekania etymologiczne dowodzą, że choroba ściśle związana jest ze śmiercią (stanowi lżejszą jej odmianę), co widać także, gdy przywołamy grupy znaczeniowe pojawiające się w wyniku analizy słownictwa ie. związanego ze śmiercią: 1. śmierć jako 'zabijanie': \**mer-* (sansk. *mairyeiti*, awest. *mārāta-*, łac. *mori*, pol. *mrzeć*; \**nek'-*: grec. *nekrós*, sanskr. *naś* 'zanikający, umierający', awest. *nas* 'znikać', łac. *nex* 'gwałtowna śmierć'; 2. śmierć jako 'choroba' \**g<sup>w</sup>el-* 'umierać z powodu cierpienia', irl. *at-balim* 'zanikanie', stszw. *quelan* 'cierpienie, męka', lit. *gelti* 'skaleczenie, rana'; 3. śmierć jako 'doświadczenie obrzędowe' \**gwa-* 'iść, odchodzić', irl. *ba* 'umierać', sanskr. *agat* 'odszedł' \**leit(h)-* 'iść, odchodzić'; \**swel-* 'spalać, dogasać', goc. (*ga*)*swiltan* 'umierać z głodu', stang. *swelan* 'spalać się', lit. *svilti* 'przypalony', stniem. *swelzen* 'płonąć, spalać się', \**naw-* 'wyobrażenie śmierci związane z przewożeniem zmarłego przez rzekę'; \**nau-s* 'statek, naczynie', stind. *náus* 'łódź, statek', łac. *navis* 'statek', stnord. *nor*

‘statek’, norw. *no* ‘koryto’, strus. *navje* ‘duchy zmarłych’; 4. śmierć jako ‘zmiana stanu ciała’, \**ster-* ‘drętwieć’, łac. *torpere* ‘drętwieć’, grec. *stereós* ‘sztywny, twardy’, lit. *tirpti* ‘drętwieć’, pol. *ścierpnąć* (Buck 1949: 286–295, cyt. za Kowalski 1999: 180–181).

Podobne ścieżki kojarzeniowe widać także w wypadku *boleści, bólu* i czas. *boleć*: od pie. \**bhel-* ‘uciskać, uciskiem osłabiać, osłabiony chory, por. stwniem. *balo* ‘zepsucie, zło’, goc. *balwjan* ‘męczyć’; psł. \**bolb* ‘chory’; \**bolēti, bolējō* ‘doznawać bólu, cierpieć, chorować’, pol. dial. *boleć* ‘gnić, psuć się (o ziemiachach) BorSEJP/35; *zbołały* ‘zgniły, zepsuty’; *boleją* ‘gnią, psują’, *zbołałe* ‘zepsute’ KarłSGP/I/103<sup>52</sup>.

Obserwowane tu myślenie o świecie, własnym ciele, zdrowiu i chorobie, ma także pośrednie odbicie w etymologii przymiotnika *cały*: strus., scs. *цел/цѣлѣ(ю)* ‘cały, nieuszkodzony, nienaruszony, zdrowy’ od psł. \**цѣлѣ* (<pie. \**kajilo-* \**kajilu-*) ‘obejmujący wszystkie części składowe, nienaruszony, wszystek, pełny, zupełny, zdrowy, prawdziwy’ (BorSEJP/51; Usačeva 2008: 250; por. też ros. *цѣлѣбный* ‘lecniczy, uzdrawiający’).

Informacje etymologiczne pokazujące postrzeganie przez człowieka choroby pełniej przemawiają, gdy zestawia się je z danymi dotyczącymi *zdrowia*. Zdrowie bowiem wywodzi się od złożenia z archaicznym przymiotnikiem ie. \**Hlsu-*, który dał prsł. \**sṷ-* ‘dobre’ i rdzeniem pie. \**dor-u// \*der-u// \*dr-u* (Duma 2004: 171); ie. rdzeń (rekonstruowany także jako \**der-eu-*, \**der-u -:dr-eu-*) łączy się nie tylko ze znaczeniami: ‘drzewo’, ‘drewno’, ‘pień’, ale także z innymi znaczeniami uwypuklającymi takie cechy, jak: ‘twardość’, ‘moc’, ‘zdrowie’, por. stind. *daruna* ‘mocny, twardy, krzepki’, stirl. *dron* ‘mocny, krzepki’, irl. *derb* ‘pewny, niezawodny’, stang. *trum* ‘twardy, krzepki, zdrowy’, orm. *tram* ‘mocny, trwały’, wal. *drud* ‘postawny’, lit. *drutas* ‘mocny, gruby, silny’, awest. *drvo* ‘krzepki’, łac. *durus* ‘twardy’, scs. *цѣлѣбѣ* ‘zdrowy’, ros. *здоровый* ‘ts.’, pol. *zdrowy* (Marczevska 2002: 40–41). Wyraz *zdrowy* musiał pierwotnie odnosić się do przedmiotów drewnianych, a dopiero wtórnie został rozszerzony na znaczenie ‘pełen sił, krzepki, niechory, zdrowy’ w zakresie ludzi i zwierząt (BorSEJP/736). Krystyna Długosz-Kurczabowa przedstawia rozwój semantyczny wyrazu *zdrowy* w następujący sposób: ‘z dobrego drzewa’ > ‘twardy, mocny jak drzewo’ > ‘mocny, silny’ > ‘niechory, nieskażony’ (DłWSEJP/734). Zdrowie jest więc złożeniem (*sṷ-dor-v-ṷje*), którego znaczenie należy rekonstruować jako ‘człowiek lub coś silnego, witalnego, twardego jak dorodne drzewo’ (por. *zdrowy/twardy jak dąb*, a także etymologicznie poświadczone odniesienie

<sup>52</sup> Kojarzenie gnicia z chorobą widać w zaklęciu wypowiedzianym przy rzucaniu uroku na owce: *W imie carta i djabła przeklętego i wsechmocnego i przez siedem ciemności podkładam owcom kulawke (lub cerwonke, zółcianke itd. stosownie do woli), aby uświerkły i zgniły, a ty carcie, ciemny duchu, wzywam ciebie, zebyś mi w tym dopomóg(ł)* (FedLud2/236).

prsl. \*-*dorvō*- do dębu), ‘coś żywego, bujnego’ (Duma 2004: 172; też Usačeva 2008: 249–251). Zapewne ważne tutaj są asocjacje barwy zielonej i jej związek z życiem, zdrowiem, szczęściem, pomyślnością, dobrobytem, odrodzeniem, co jest widoczne w apotropaicznych funkcjach roślin i rytualnym wykorzystaniu „zielonego”, np. w postaci zielonych gałęzi, które wykorzystuje się nie tylko w dekorowaniu przestrzeni w obrzędach, ale także w praktykach leczniczych (Usačeva 2008: 146–147, 150–152).

Wydaje się więc, że to świat roślinny był dla człowieka punktem odniesienia do opisywania stanu własnego organizmu. Zdrowie było kojarzone z **kompletnością** (to całość, pełność, nienaruszoność, siła, krzepkość, twardość), śmierć zaś – z destrukcją, psuciem, zniszczeniem, gniciem, butwieciem. Choroba stanowiła lżejszą odmianę śmierci – przynajmniej według etymologii. „Bycie w chorobie” to świadome doświadczanie stanu amorficzności i rozkładu, **powrót** (!) do zdrowia zaś łączy się z symbolicznym odcinaniem się od przestrzeni opanowanej przez destrukcję i śmierć (Janusz 2006: 169); por. też *zepsute zdrowie, opsuty* ‘ktoś, komu zadano chorobę w jedzeniu i spowodowano gadanie od rzeczy’ (Chmielińska 1925: 135).

### 3. Tabuizowanie choroby

Językowym wykładnikiem stosunku emocjonalnego człowieka do choroby, co łączy także z odpowiednim wartościowaniem (por. także szeregi: *choroba, śmierć* lub *nieszczęście, zadać chorobę lub śmierć*), jest tabuizowanie *choroby*. Wydaje się, że mamy tu podobne „milczenie o chorobie” do panującego „milczenia o śmierci”<sup>53</sup>. Powtarzające się skojarzenie choroby ze śmiercią, a znajduje charakterystyczne odzwierciedlenie w języku<sup>54</sup>. Obawa przed

<sup>53</sup> Człowiek unika myślenia o śmierci, niechętnie o niej mówi, często też zapomina, że życie nie jest możliwe bez śmierci, tak jak nie istnieje śmierć bez życia (Wilowski 2000: 11–54). Philippe Ariés zauważa, że człowiek współczesny zupełnie wymazał śmierć ze swoich obyczajów i wyobrażeń: „Dawna postawa, kiedy śmierć była jednocześnie bliska, swojska i pomniejszona, słabiej odczuwana, zbyt kontrastuje z naszą postawą, kiedy budzi taki strach, że nie śmiemy wymówić jej imienia” (Ariés 1989: 41, zob. też: Ariés 2007). Na milczenie wokół śmierci zwracał też uwagę Michel Vovelle: „Gdy jednak chodzi o historię śmierci, mamy do czynienia z innego rodzaju milczeniem (...). Jest to milczenie zamierzone: kiedy ludzie przestają mówić o śmierci, to udzielają nam tym samym wskazówki równie istotnej jak wtedy, gdy wypowiadają się wyczerpująco, by śmierć obłaskawić” (Vovelle 2004: 32).

<sup>54</sup> Kiedy zastanawiamy się nad utrwalonymi w wyobrażeniach i języku związkach choroby ze śmiercią, należy sobie także uświadomić istnienie całego kompleksu starych wyobrażeń eschatologicznych, które pokazują nie tylko podobieństwa między obydwoma fenomenami, ale także ujawniają towarzyszące chorobie i śmierci emocje. Na podstawie

śmiercią wiązała się z różnymi reakcjami: od negacji, poprzez bunt, ucieczkę, do prób oswojenia śmierci i zaakceptowania jej nieuchronności (Engelking 1984: 118). Chorobę i śmierć wiązano ze sferą tabu, stąd liczne przykłady eufemizacji, mówienia nie wprost, stąd także inne zabiegi językowe mające osłabić grozę opisywanego zjawiska. Dziedzina związana ze śmiercią i umieraniem jest jedyną, stałą i niezmienną płaszczyzną objętą tabuizacją we wszystkich językach i kulturach. Stąd też o chorobie i śmierci często nie mówi się wprost, a zastępuje przez omówienie, peryfrazę, eufemizm, przez co umniejsza się jej znaczenie, deprecjonuje, poniża, wyśmiewa, sprowadza do sfery *profanum* (Dąbrowska 1993; Jasik 2009: 179).

Ubočnym efektem tabuizacji jest używanie leksemu choroba jako przekleństwa, co potwierdzają liczne związki frazeologiczne oraz ustalone konstrukcje syntaktyczne (zwłaszcza gwarowe): *Choroba jasna! Choroba jedna! Cie choroba!, Do choroby!, Niech to choroba!, O choroba!, U choroby!, Niech cię choroba bije!, Bodaj cię choroba utłukła!, Niech/żeby kogo, co choroba weźmie, wzięła!* ‘złorzeczenie, lekkie przekleństwo’; *choroba z kim* ‘wyrażenie wyrażające niezadowolenie z kogoś’; *po chorobę* ‘w jakim celu, po co, dlaczego’; *iść do*

---

analizy danych językowych i kulturowych, związanych z nazwami słowiańskich duchów domowych kojarzonych z duszami zmarłych (zwanych ubożami), Krzysztof Bracha dowodzi, że słowiańska koncepcja krainy śmierci odbiegała znacznie od tej, którą później przekazywało chrześcijaństwo. Była to smutna, ciemna, jałowa, pusta, zimna kraina, w której zmarli błędzili bez celu, świat nocy, w którym władcą był księżyc, panujący w nawi (w nowiu). Stąd liczne poświadczenia o związkach księżyca z mocami szkodzącymi w polskim (i nie tylko) folklorze. Na wspólny kompleks wyobrażeń składających się na obraz śmierci wskazują też nazwy bóstw słowiańskich, np. *Nyi, boga podziemi, stróża i opiekuna dusz* (por. *naw, nawia* – ‘zmarły, nieboszczyk’, ‘kraina zmarłych’, prsł. *navъ* ‘nieboszczyk’; ciekawy związek łączy *navъ* z łac. *navis* ‘statek’, co może pokazywać związek prsł. przymiotnika *navъjъ* ‘martwy’ z pierwotnego znaczenia ‘pochowany w łodzi’ (z czym z kolei zgadza się wizja śmierci jako podróży), por. też *nycie* ‘schnięcie, chudnięcie, nikięcie, kapienie, wędnięcie’, też: *nyje* ‘księżyc schnący, umierający’ (Bracha 2011: 66; zob. też Szyjewski 2003: 206–207, Kolankiewicz 1999: 465–467). Stąd też w wierzeniach wielu ludów ocalało myślenie o śmierci jako przejściu, podróży do innego świata, por. umieszczanie w grobach modeli statków, grzebanie koni, wkładanie do grobu butów, a także jadła i napoju – na drogę (Lurker 1994: 333). Nieprzypadkowo też chorobę leczy się najłatwiej „na schodzie miesiąca”, co nie tylko potwierdza magiczne myślenie o związkach ubywającego księżyca z ustępującą chorobą, ale też pokazuje przynależność choroby do świata śmierci, ciemności, zimna, księżyca. Manfred Lurker pisze, że „dzieje spotkań człowieka ze śmiercią zaczynają się właściwie od strachu przed śmiercią, przed tym, co niesamowite; w chwili śmierci opuszczamy bowiem swój ziemski dom i wkraczymy w to, co niepewne, nieznanne, bezimienne – niemało ludzi wierzy, że w nicłość. (...) Jest to raczej strach przed czymś nieznanym, przed nie odkrytą krainą, „z której nie wraca żaden wędrowiec” (Lurker 1994: 319).

*choroby* ‘iść precz, zejść z oczu, zniknąć’; por. także ustabilizowane konstrukcje: *pleść jak chora dupa* ‘gadać trzy po trzy, od rzeczy, głupio’, *coś ty chory* ‘ze zdziwieniem lub lekceważeniem do rozmówcy w zwrocie nie dającym wiary lub negującym jego słowa’, *tyś pewnie chory* ‘gadasz głupstwa’ (SGP/IV/29–39). W polskich gwarach *choroba* (podobnie jak *chera* ‘choroba’, *chorość niedobra* itd.) jest używana jako wyzwisko stosowane w odniesieniu do ludzi, zwierząt i przedmiotów. Na uwagę zasługują także derywaty słowotwórcze ukazujące stosunek człowieka do choroby i utrwalające odpowiednie wartościowanie, por. *chorobiczka* żart. choroba; *chorobić się* ‘rozchorować się’, *chorobisko* ‘choroba’, *chorzysko* ‘choroba, choróbsko’, *chorzyszcze* ‘choroba’; *chorobstwo/choróbsko* ‘choroba’ SGP/IV/42 (z jednej strony osvajanie choroby poprzez tworzenie formacji deminutywnych, z drugiej – augmenatywy z wpisaniem w nie negatywnym waloryzowaniem). Od rzeczownika *choroba* w funkcji przekleństwa [czyli **ZŁ**Orzeczenia – przyp. MM], por. ‘kaduk, kat, diabeł’; *Bodaj go choroba!* LinSJP/I/256], pochodzi czasownik *chorobować* ‘przeklinać’, por. też: *chorobny* ‘chorowity’, ‘zły, kiepski, lichy albo paskudny’, ‘wyzwisko: przekłety’; *chorobny świat* ‘lekkie przekleństwo’ (*chorobny* = kłątwa „O ty, *chorobny, bodajś pękl*”, *Żebyś zmarniał chorobna duszo!* KarłSGP/I/199); *chorobować* ‘przeklinać’, *chorobnik* ‘duch choroby’, *idź do chorobnika* ‘złe życzenie, jak *Idź do czarta!* itp.’ (KarłSGP/I/199), *chorobnik* przezw. ‘obraźliwie, z pogardą lub w złości o niedobrym człowieku lub samcu’, ‘o człowieku często przeklinającym’, fraz. *iść do chorobnika; bodaj kogoś chorobnik porwał!* ‘iść precz, zejść z oczu, zniknąć’; *chorobnica* przezw. ‘obraźliwie, z pogardą lub w złości o kobiecie albo samicy’, *chorób* ‘brak zdrowia’, ‘o człowieku stale chorującym’, lekcew. pogard. ‘o człowieku mało wartościowym’ (*Nie kochaj żołnierza, bo to chorób dziki*, SGP/IV/33–36).

Samo przekleństwo *choroba* ma swoje eufemizmy<sup>55</sup> w postaci derywatów słowotwórczych: *chorość* (także *chorość niedobra*) ‘łagodne, lekkie przekleństwo’, *chorośka/choruśka* ‘łagodne, lekkie przekleństwo’ (*O chorośka/choruśka!*), *chorota* ‘łagodne, lekkie przekleństwo’; *choróbka*, *o choróbka* ‘lekkie łagodne przekleństwo’ (SGP/IV/35–39; Krawczyk-Tyrpa 2001: 89). Nazw *chorób* unikano, by nie sprowadzić na siebie dolegliwości<sup>56</sup>. Przekleństwa zaś

<sup>55</sup> *Choroba/chorowanie* jest z kolei eufemizmem dla ciąży (*stanu odmiennego*) i porodu, por. *chory na muchomory (na bachory)* NKPP/I/289:1894 *chory* 20; *chorować na młode kości* ‘rodzić dziecko’ NKPP/I/287:1900 *chorować* 1.

<sup>56</sup> Zauważał to wyraźnie Stanisław Spittal: „opowiadając o chorobie, czy jakimś nieszczęściu, zastrzegają się przed wypowiedzeniem złego słowa (żeby odczynić urok, albo chwilę taką, która spełnia nasze powiedzenie) mówiąc wpieryw: *nie przy nas wspominając, nie wypowiadając się przy tym chlewie, nie mówiąc przy tej chudobie, w tej chacie*, a jeszcze w dodatku opisując przeważnie chorobę inną nazwą, jakby pseudonimem ogólnie zna-



typu *Niech cię choroba ciśnie* uznawano za niezwykle skuteczne, a więc sprowadzające chorobę na osobę przeklętą (Bystron 1980: 210–211). W polskich przekleństwach ekwiwalentami choroby są: *diabeł*<sup>57</sup>, *lichy*, *piorun* (por. *Niech to (cię) choroba/ cholera/ diabeł/ piorun weźmie* albo *ciśnie*; *Idź do cholery/ w cholere*; *A cóż do choroby/cholery!*, *Choroba/cholera nadała, przyniosła!* W szeregach ekwiwalentów tego typu choroba jest najmniej nacechowanym elementem pod względem aksjologicznym (we współczesnej polszczyźnie potocznej choroba jest wymienne z *cholera/kurwa/kurwica (jasna)* itd. – euf. przekleństwo (por. np. CzeszSPP/50).

#### 4. Rodzaje chorób

Ludowa klasyfikacja chorób jest nierozzerwalnie związana z ludzkim myśleniem o pochodzeniu różnych dolegliwości. Oprócz czynników w miarę racjonalnych (zimno, podźwignięcie) pojawiają się przyczyny irracjonalne (nieżyczliwość innych osób, które mogą zaszkodzić słowem, spojrzeniem, uczynkiem).

Warto przytoczyć w tym miejscu klasyfikację chorób stworzoną przez Stanisława Spittala: „Wedle przekonań ludowych wszystkie choroby dzielą się na: 1) wewnętrzne, 2) zewnętrzne i 3) kobiece. Wszystkie te choroby mogą być nasłane przez złość, a więc przez postronnych ludzi. Tylko przez złość powstają: brodawki, liszaje, róża, zimnica, reumatyzm i grupa chorób wenerycznych, a zwłaszcza rzeżączka. I. Wewnętrzne są albo: 1. z *podźwignania* albo z *obe-rwania* (zaliczają się tutaj wszystkie opuszczenia trzew, przepukliny, nerka wę-

---

nym i przyjętym, mówiąc zamiast *suchoty* – *ta nędza, suche drzewo w piecu (suchi drowa w piecu)*; *cholere* nazywając *zarazą*, *zimnicę* *ciocią*, *traścia*, dodając jeszcze często jakby dla większego uszanowania z *przeproszeniem*. Mówią więc: *nie wspominając przy nas i tej rodzinie w tej chacie, ale Jaśko Maryny Frankowej dostał z przeproszeniem tej nędzy*, lub: *nie mówiąc przy tej chudobie i przy tym chlewie, ale u Michała Jankowego, tfu (pfu), krowa się z przeproszeniem wypękała przy cielęciu*, lub: *ne pry nas zhadujuczy i z pereproszeniem, suchi drowa w piecu, czepyla sia jeho ta nuźda*” (Spittal 1938: 70). O trwałym przekonaniu, że można na siebie sprowadzić różne dolegliwości, mówiąc o nich, świadczy wiele zakazów obowiązujących na wsi polskiej, np. „Mówiąc o chorobach, wyrzutach (pryszczach), krostach i wrzodach, nie pokazywać rękoma na sobie, w którym miejscu tamta je ma lub miała, bo się **opowiadającemu** [wyróżnienie moje] zrobią w tym samym miejscu, na które pokazał” (K42Maz7/330).

<sup>57</sup> Por. tabuizowanie słowa *diabeł* w kulturze polskiej, czego poświadczeniem są liczne eufemizmy i przysłowia utrwalające obowiązujący zakaz (np. *Nie wzywaj czarta, bo sam przylezie*). Zob. Krawczyk-Tyrpa 2001: 44–60. Powiązania, jakie istnieją między chorobą a nazwami złego ducha, pozwalają dostrzec istotę samej choroby: to zło, które (podobnie jak diabła) można sprowadzić nieostrożnym słowem.

drująca, łamania i bóle w krzyżach), 2. z *wiatru* czyli *podwiania* (apopleksja, paraliż, rwa kulszowa, postrzał), 3. z *przestudzenia* czyli *zaziębienienia* (grypa, zapalenia płuc, gościec stawowy, mięśniowy, zapalenia gardła, choroby serca, omdlenia), 4. z *nerwów* (udary krwi do głowy, obłąd, spowodowane przez złość, czy irytację), 5. z *żółci*, czy też *szkodliwych pokarmów*, czy z ich *ostrości* (katary kiszek, żołądka, choroby wątroby: kamica, żółtaczką, kolki, ostre biegunki: czerwonka, cholera, zaparcia i na skutek tych: skręt kiszek, zapalenie wyrostka robaczkowego, zapalenie otrzewnej, katary pęcherza, choroby nerek). II. Zewnętrzne choroby pochodzą: 1. z *ostrości krwi* (wrzody: czyraki, swędzenie, osutki), 2. z *urazów* (ropowice, zanokcice, złamania, zwichnięcia, skaleczenia). III. Do kobiecych zaliczają: upławy czerwone (poronienia), upławy białe (wszelkie katary pochwy macicy), niepłodność, nieprawidłowe ułożenie macicy i choroby jajników” (Spittal 1938: 99).

W analizowanych tekstach wydzielane są różne **rodzaje chorób**: *ludzkie* i *zwierzęce/bydłęce* (choroby na ludzi i na bydło; powszechne; tylko zaraza atakuje także rośliny); *ch. są na wszystkich*: na *starych* i na *dzieci* (K7Kra3/147; K34Chełm2/218–219; K46Ka-S/474) (wyjątkowo choroba przypisywana jest *słońcu*: „Kto padalca zabije, winien ciało jego w ziemi zagrzebać, aby słońce na nie nie świeciło; w przeciwnym bowiem wypadku będzie się „ćmiło”, t.j. chorowało” ZWAK 1881/5/152). *Wielką chorobą* nazywa lud padaczkę (powszechne). Ponieważ poszczególne dolegliwości dotyczą złego funkcjonowania odpowiednich narządów, wyróżnia się *choroby oczu, skóry*. Ze względu na **przebieg** procesu chorobowego wyróżnia się dolegliwości: *śmiertelne* (nie ma na nie lekarstwa, np. Lud 1900/6/61); *ciężkie, straszliwe* (np. zaraza: MAAE 1896/1/1); *uporczywe* (K42Maz7/324; K35Przem/237); *chroniczne* („choroba cięższa lub chroniczna” K46Ta-Rz/303). Mechanizm **przenoszenia się** chorób (i liczebność ofiar) sprawia, że mówi się o chorobach *zaraźliwych* (K57RuśCz2/2/1254), *nagminnych* (Lud 1897/3/53). Ważny jest także **czas** trwania: choroba może być *długotrwała* (K35Przem/237).

Miejsce, które musi zająć pacjent obezwładniony słabością, wskazuje na choroby *łożne*, stąd też nazwa *łożnica* – ‘zaraza’ (K7Kra3/93).

Specyfika umiejscowienia organów (a tym samym lokalizacji choroby) w ciele człowieka, powoduje, że wydzielano dolegliwości *wewnętrzne* („na wnuku”) (K46Ka-S/468), *złamania, rany, ukąszenia, choroby skórne*.

W materiale wymieniane są też **nazwy** najczęściej spotykanych chorób, przy czym zaznacza się, że bardzo często zależały one od fantazji uzdrowicieli (którzy „nazywają chorobę według swego widzi-mi-się” K15Poz7/151–152). Do najczęściej występujących (*najpowszechniejszych, głównych*) chorób należą: *uroki* (urok traktowany jest jak osobna choroba, nie tylko przyczyna, por. „dziecię ma inną chorobę, nie uroki” K7Kra3/94), *febra* („Febrę, naj-

pospolitszą chorobę swoją, przypisuje kmiotek złości diabła” GołLud/128; K57RuśCz2/2/1254), *naderwanie/poderwanie się, róża, wielka choroba (padaczka), kołtun (gościec, reumatyzm – „rodzic innych chorób”; „jest u ludu najpowszechniejszą chorobą” (K7Krak3/167); „Główną chorobą (...) w okolicach północnych i środkowych Augustowskiego, jest kołtun” (K42Maz7/326), suchoty, ból głowy, ból zębów, katar; jęczmień, choroby dziecięce: uchynienie/uchynienie, utracenie, przestrach* (por. np. MAAE 1910/11/293; K7Krak3/154–155; K34Chelm2/261; K42Maz7/325); najgroźniejsza niewątpliwie była zaraza (zob. obraz zarazy).

Znamienne jest, że nazwa *gościec* rozumiana jest również bardzo szeroko: oznacza **każdą chorobę**, która traktowana jest jak „gość” w organizmie człowieka, por. „Gościec ma znaczenie nierównie obszerniejsze, niż w nauce lekarskiej, gdzie po prostu jest nazwą polską reumatyzmu. Jest to **uosobienie choroby** mieszkające w każdym człowieku, jakby **gość niewidzialny** [wyróżnienia moje], który w razie nieodpowiedniego zachowania się człowieka, względem niego objawia się chorobą i to w przeróżny sposób” (Lud 1897/3/254). Jest to niezwykle spójne z ludowym wyobrażeniem choroby jako czynnika obcego, wrogiego, nawiedzającego człowieka (*przychodzącego i odchodzącego*, por. etymologię słowa *gość* i wcześniejsze uwagi dotyczące choroby w ogóle)<sup>58</sup>. Choroba pojawia się jako kara za złe uczynki, zawsze też istnieje szansa na jej pozbycie się, bycie gościem oznacza bowiem tymczasowość i ograniczony czas przebywania w ciele człowieka.

## 5. Zapowiedzi i przepowiednie

Choroba nie była zjawiskiem pożądanym, stąd też starano się odgadywać jej przyjście (co powszechnie było widać w przypadku chorób gwałtownych, zob. zaraza).

Ze względu na negatywne waloryzowanie choroby i lęk, jaki budził związany chorobą stan swoistego wykluczenia społecznego, dla ludzi ważne były zapowiedzi choroby, np. *zachowanie zwierząt*: „Albo gdy pies wyje w domu i trzyma pysk na dół, to jest oznaką choroby, na którą ludzie mrzć będą; gdy zaś trzyma pysk do góry, to jest oznaką wojny” (ZWAK 1881/5/152); a także *sny*, które niezwykle często interpretowano jako sygnał nadchodzącego nieszczęścia, por. np. *ślota, po ślocie grzęznąć, bagno, borówka, brud, brudna*

<sup>58</sup> Z tym pojmowaniem choroby łączą się zabiegi magiczne, których celem jest wydalenie, wypędzenie choroby przez wystraszenie, topienie, ścieranie, zamykanie choroby przez magiczne kreślenie koła wokół chorego miejsca kredą lub wodą święconą, wykurzanie choroby dymem (okadzanie), zawiązywanie, obrzudzanie itd. (Szychowska-Boebel 1974: 105).

*mętna woda, chleb (popękany), buty (podarte), jeść chleb, ciasto, cmentarz, czarny [kolor], doły głębokie, dziecko (małe, chude, nagie, brudne), fasola, gnój (wozić gnój), gruszki (jeść gruszki), grzyby (zbierać, jeść grzyby), jabłka, jagody (czarne, zbierać jagody), jajka, kamienie, kapusta, kobieta (stara, z dzieckiem), koń (czarny, siwy), koszenie, koszula (brudna), krew, krzyż, kury (zwłaszcza brudne), kwiaty cięte, lekarz, Matka Boska (także obraz Matki Boskiej), mąka (szara), mięso, owoce (robaczywe), poduszka, pościel (brudna), orać pole, orać czarną rolę, robaki, rów (brudny), ryby (w brudnej wodzie), siano, słodki, słoma, czarna suknia, śliwki, świeca, świnię, taniec, wawóz (w wawóz wpadać), węgiel, węgielki, wiśnie, włosy (wypadające), zęby (wypadające/zniszczone zęby), sadzić ziemniaki, zmarły (Niebrzegowska 1996: 145–230, 236)<sup>59</sup>.*

Zwraca uwagę liczba snów, które traktowane są jako zwiastuny choroby (nieszczęścia, śmierci). Ten liczny zbiór elementów sennych zapowiadających pojawienie się niebezpieczeństwa świadczy o ciągłej czujności i nieustającym strachu człowieka przed dolegliwościami, które mogły go wyeliminować z normalnego życia społecznego. Obrazy łączone z chorobą nie pozostawiają żadnej wątpliwości co do wartościowania stanu uważanego za niebezpieczny (asocjacje: brudny, ciemny, niepełnowartościowy, niefunkcjonalny). Choroba to *kłopot, nieszczęście, coś złego (niedobrego)*.

## 6. Działania choroby

Chorobie przypisuje się znaczną aktywność i określone **działania**, związane głównie z *przemieszczaniem się*, a więc *chodzeniem*, co potwierdza spostrzeżenia Stanisława Spittala, że choroba to „*duch jakiś, różny dla każdej choroby, blakający się po świecie i szukający w kogo by wlaź, aby go męczyć i niszczyć*” (Spittal 1938: 73), por. np. przysł. *boleść/nieszczęście/przygody/bieda/przypadki/wypadki/losy/napaść/potrzeba chodzi/chodzą po ludziach, a nie po drzewach* NKPP/II/612); *wchodzi w człowieka i wychodzi z człowieka*<sup>60</sup> (np. przy kichaniu MAAE 1910/11/100 lub w wyniku zamawiania MAAE

<sup>59</sup> Gdy ktoś już zachorował, spodziewano się dwóch rozwiązań: śmierci lub powrotu do zdrowia, stąd też uważna obserwacja otoczenia i próby wróżenia: „W razie choroby człowieka, gdy jest potrzeba sprowadzenia księdza z Panem Bogiem, kobiety zapalają gromnicę i śpiewają pieśni pobożne. Po odejściu księdza patrzą, czy dym ze zgaszonej gromnicy idzie za księdzem. Jeżeli tak, to chory umrze, jeżeli zaś dym idzie w stronę przeciwną lub rozchodzi się po domu, to chory wyzdrowieje” (OrL 1926/9/138).

<sup>60</sup> Stanisław Spittal zauważał, że „w pojęciu ludowym, choroba – to wróg czyhający na zdrowie człowieka, wróg nasłany z zewnątrz, z innego świata (...). To pojęcie choroby jako obcego, złego ducha, najdobitniej ilustrują same wyrażenia ludowe: *wlaźła w niego choroba, jak zmęczony oraniem położył się i usnął; jak napił się wody do smaku; jak go zawiało, owiało; teraz choroba chodzi po wsi, choroba chodzi po ludziach, a nie po lesie;*

1904/7/81; K57RuśCz2/2/1251; GołLud/138, BiegLecz/3); *obsiada* człowieka: „Rozmajte choróbska obsiędą człowieka (...)” (Lud 1902/8/354); *przypytuje* się do człowieka: „Na nowiu różne do naszych chłopków przypytuują się choroby, w których ból głowy ważną odgrywa rolę” (MAAE 1910/11/268); *przychodzi* na człowieka (MAAE 1897/2/322; K15Poz7/151–152); *odchodzi, mija* (OrL 1928/9/195–196); *ustaje* (K7Krak3/157, 158; K42Maz7/337); *przenosi*

---

*złapała go choroba, chwyciła go choroba; choroba mordowała go, tłukła; trzęsło go, mroziło, jeść mu nie dawało; lekarstwo tak zbrzydziło chorobę, że wyszła z niego, opuściła go; mocował się z chorobą, bo silny chłop, ale go tak i z nóg zwała; obsypało go krostami; bodajby cię choroba wzięła; bodajby cię szlag trafił; choroba gada przez chorego i t.p.* Zawsze było to coś, co wlazło i wyczyniało z chorym różne historie. Z tego powodu chorobę można zbrzydzić, przestraszyć, skaleczyć, czy zranić, zakopać, zaszcześcić, lub dogadzając jej przebłagać i zniewolić do opuszczenia chorego” (Spittal 1938: 68–69). Myślenie o chorobie, która działa, przeżywa i zachowuje się jak człowiek łączy się także ze specyficzną motywacją podejmowanych prób leczenia (a także ze stosowanymi w leczeniu formułami typu: *skądś przisła – wracaj*: Tylkowa 1989: 68), por. uzasadnianie postu w wypadku padaczki: „Choroby tej pozbyć się można poszcząc i żywiąc się tylko nabiałem w niedzielę wielkanocną przez trzy lata z rzędu. *Wygłodzona i obrażona* choroba odejdzie” (Spittal 1938: 150). Podobnie pisał o ludowych wyobrazeniach choroby Adolf Czerny, który wskazywał na ścisły związek tych wyobrażeń ze stosowanymi metodami leczenia: „lekarz ludowy próbował wygnąć z ciała złego ducha, który w nim był osiadł, albo usunąć z niego rzeczy obce, wesze w nie przez złość ludzi wrogich, złych (czarowników). Złego ducha choroby próbowano wywabić z ciała rozmaitemi sposobami”. Czerny wspomina o zwracaniu się o pomoc przy pozbywaniu się choroby do jasnych bóstw (także do słońca): „Szczątek owego zwyczaju znajdujemy u chrześcijan, którzy przy rozmaitych chorobach zwracają się z modlitwą do pewnych patronów (świętych): święci zastąpili tutaj miejsce jasnych duchów (bóstw) pogańskich. Jakiś epizod z życia świętego, albo jakiś szczegół na jego obrazku, albo też niezrozumienie jego imienia stawały się przyczyną, że czyniono go patronem od jakiejś choroby. Na koniec człowiek pierwotny podstępem pozbyć się ducha choroby, mianowicie usiłował złego ducha przeprowadzić z chorego ciała w ciało jakiegoś zwierzęcia lub drzewa. Liczne szczątki tej wiary pierwotnej znajdujemy u wszystkich ludów europejskich, to w zamawianiach i innych sposobach lecznictwa ludowego, to w wierzeniach o rozmaitych istotach sprowadzających choroby. Między ludami słowiańskimi wiara w duchy chorób najlepiej zachowała się u Rosjan i Słowian południowych” (Czerny 1895: 697–698). To charakterystyczne myślenie o chorobach jest wspólne wielu kręgom kulturowym, np. w szamańskiej wizji świata wyróżniano również kilka podstawowych przyczyn chorób: powodują je duchy porywające duszę człowieka w zaświaty, obce przedmioty umieszczone w ciele chorego przez duchy lub złych czarowników, a także złamanie tabu, a więc wystąpienie przeciwko normom obowiązującym w danej społeczności (jest to jednocześnie zagrożenie dla całej wspólnoty) (Vitebsky 1996: 98–99). Istnieją więc pewne uniwersalne sądy dotyczące pochodzenia chorób, przybieranych przez nie kształtów, sposobów magicznego wyprowadzania choroby poza obręb ludzkiego ciała itd. Wchodzenie i wychodzenie choroby z ciała utrwalone jest też w wypowiedziach typu: *U ciebie to [ta choroba] było w środku i teraz wyszło na wierzch* (cyt. za: Wilczkowski 2005: 221).

się na kogoś/coś innego (K57RuśCz2/2/1251); *przyjmuje się* (Lud 1900/6/262; Lud 1900/6/61); *panuje* (Lud 1897/3/53); *dręczy człowieka/ciało/członki* (MAAE 1910/11/291; K42Maz7/324); *męczy człowieka* (Lud 1902/8/354; K35Przem/237); *dotyka człowieka lub zwierzę*: „Krowę, która przestąpiła ptasie gniazdo, dotknie choroba (przesąd powszechny)” (ZWAK 1881/5/159; K42/Maz7/337); *składa człowieka/zwierzę* (ZWAK 1879/3/46; K57RuśCz2/2/1251), *czepia się człowieka* (Spittal 1938: 72). Nadzwyczajna aktywność, jaką przypisuje się chorobie, sprawia, że człowiek stanowi biernego odbiorcę jej działań, por. *choroba bije kogoś, bierze kogoś, przedziera się* (gdy chory kicha – przyp. MM), *choroba tłucze kogoś, łamie kogoś, ch. chwytal/pochwyca, męczy, morduje, nawiedza człowieka, ch. przysiada człowieka, rozwleka się, siedzi* (np. w koszu-li), *złożył/składa, powala człowieka, zwała człowieka/ ścina z nóg, zwiija człowiek*a (SGP/IV/29; 34–35; por. też Spittal 1938: 68–69; Udziela 1891: 18; Janusz 2006: 169–170)<sup>61</sup>.

## 7. Choroba jako obiekt czynności – leczenie

Działania przypisywane chorobie pokazują, że bardzo często może być ona pojmowana na wzór i podobieństwo człowieka, jest żywą istotą, która podejmuje wobec człowieka wrogie i niszczyielskie działania. Stąd też trzeba w jakiś sposób chorobę oswoić: *przeprosić, poprosić o odejście, zniechęcić, wyzywać, łajać, wypędzać i straszyć, zażegnawać, wypraszać, dogadzać jej lub próbować ją oszukać* itd., a więc po prostu traktować jak innego człowieka (por. też: Spittal 1938: 73).

Dane tekstowe ujawniają jeszcze jedno spojrzenie na chorobę. Choroba to *rzecz, przedmiot, obiekt ludzkiego oddziaływania*. W polskiej kulturze tradycyjnej jako tej, która najdoskonalej wyraża potoczne myślenie o świecie oraz jego prawach, choroby nie wiązano z zaburzeniami funkcji poszczególnych organów, pojmowano ją zaś jako czynnik zupełnie zewnętrzny i obcy w stosunku do człowieka, czynnik będący konsekwencją działania sił wrogich człowiekowi lub wynik kary boskiej: *choroby się dostaje, ma się ją, łapie się ją* (ch. *łapie człowieka*), *czuje się ją* (w sobie), *wpada się w nią, zapada się na nią, leży się w niej, schnie, chorobę ktoś zadaje, podkłada, chorość można dopuścić, zesałać, chorobę można zamówić, odczynić, zażegnać, wyciągać, wyganiać, wziąć w moc, zawiązać, zgubić, wyleczyć się z niej, wyjść z niej, wylizać się, wygrzebać, gwar. wychachrać się z choroby* (ostatnie za: Ondr/223/7868)<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> Por. przekleństwa ukraińskie, w których choroba *upada* na człowieka: „*Choroba-by na tebe upadła! Tiażka choroba by na tebe upadła!*” (K55RuśK2/450).

<sup>62</sup> Przekonanie o tym, że choroba wnika do ciała i można jej się szybko pozbyć, poświadczają także recepty w dawnych zielnikach: „Siennik mówi: średnia kora bzoowa, gdy

Jak widać, choroba traktowana jest jak COŚ (rzecz, przedmiot), co można komuś przekazać, podrzucić, przeszczepić itd. Jednocześnie można tę rzecz przekazać komuś innemu, odrzucić, wygonić, odprawić itd. Stanisław Spittal opisuje różnorodne działania podejmowane przez człowieka wobec choroby. Są to: 1. *przygwożdżenie choroby*, czyli unieruchomienie jej (a właściwie jakiegoś jej symbolu: włosów, skrawków z paznokci, szmatki z białizny, strzępu z ubrania chorego) w odległym, zamkniętym miejscu, najczęściej za pomocą gwoździa, kołka, klina itp.; 2. *przeszczepienie/zaszczepienie choroby* na drzewo/na stworzenie żywe, zwierzę lub człowieka; 3. *zakopanie* choroby w postaci włosów, paznokci, moczu, kału, płwociny chorego miejscu trudno dostępnym (w mrowisku, pod większymi kamieniami, pod korzeniami drzewa); 4. *spławianie choroby* poprzez rzucenie na bieżącą wodę np. części ubioru; 5. *spalenie* w piecu; 6. *wyrzucenie/odrzucenie* od siebie choroby (w postaci ubrania chorego) przez głowę poza siebie i szybkie oddalenie się z tego miejsca, bez oglądania się poza siebie; 7. sprzedanie choroby osobie drugiej; 8. *nahodowanie choroby* (przeniesienie choroby na chleb i danie go do jedzenia psu); 9. *przemierzenie choroby* (zwłaszcza w wypadku dzieci); 10. *wyliczenie/odliczenie choroby*, zwłaszcza *wyliczenie wsteczne* od 13 lub 9 do zera w następujący sposób: *13 nie 13, 12 nie 12, ...jeden nie jeden, żaden (lub nic)*; 11. *przenieszenie choroby* na przedmioty poprzez *naciskanie, pocieranie, dotykanie* chorych członków (np. pieniądzem, amuletem); 12. *oplucie choroby* lub tego, kto tę chorobę spowodował (zob. uroki); 13. *zlizanie choroby*; 14. *zmywanie* choroby wodą (którą potem wylewa się na rozstajne drogi czy pod próg wroga); 15. *okadzanie/okurzanie* (włosami, strzępkami odzieży, paznokciami, sierścią zwierzęcia, ziołami itp.); odmianą okadzania jest też *wypalanie* i *naparzanie*; 16. *wiązanie choroby* (tasiemką, nitką) np. tasiemką czerwoną stawu nadgarstkowego, gdy ten się wskutek pracy *rozejdzie*; 17. *przewlekanie choroby* przez ciasną dziurę; 18. *zawieszenie choroby* (np. w postaci koszuli) na drzewie/krzyżu, podłożenie choroby pod kamień, korzeń itp.; 19. *modlenie się*; 20. *zakłęcie* choroby przez *znających*; 21. *zastraszenie choroby*, 22. *dogodzenie chorobie*, 23. *obrzydzenie choroby*; 24. opisanie choroby (święconą kredą, oselką, grzebieniem, nożem); 25. *wyssanie choroby* (przy skaleczeniach lub ukąszeniach); 26. *wykropienie choroby* (święconą wodą)<sup>63</sup>. „Prócz tego choroby można, jak wreszcie i wszelkie inne zło, drogą czarów przenieść lub nasłać na drugiego, przeszczepić w inne miejsce, lub na inną osobę, zakopać, zasadzić pod drzewo, zagwoździć itp. a ten, który ją znajdzie, wykopie, odkryje, chorobę dostanie.

się ją na dół skrobie, dołem wywodzi wilgoci wodne; a w górę skrobaną wywodzi przez wracanie (...). – Syreniusz tożsamo powtarza dodając iż „jeżeli kto chce i wymiotem i stolcem chorobę ciągnąć, tedy ją na dół i ku górze skrobać należy” (K7Krak3/171).

<sup>63</sup> Por. też BiegLecz/18–19.

Taki sposób przenoszenia choroby nazywa się *zadaniem* (*daniem*) lub *zaczynieniem* czy *uczynieniem choroby, podłożeniem, podrzuceniem*” (Spittal 1938: 71, 86–90; BiegLecz/15).

Stąd też człowiek choroby *nabawia się* (K7Krak3/157; K57RuśCz2/2/1258), *łapie ją, zabiera*, a nawet ją w siebie *wciąga*: „I na ulicę wyrzucają umyślnie część jaką bielizny słabego, chcąc żeby ją kto podniósł, przywłaszczył sobie, a razem chorobę w siebie wciągnął” (K57RuśCz2/2/1253–1254; GołLud152). Charakterystyczne są „charakterystyki czynnościowe” utrwalone w wypowiedziach kierowanych do choroby: *idź, przepadnij* (Udziała 1891: 100), które pokazują sposób jej konceptualizowania: to rzecz, osoba, istota świadoma, przemieszczająca się, wykonująca polecenia, reagująca na prośby<sup>64</sup>.

Podobne opinie na temat *przyjścia* choroby, jej nieokreśloności i możliwości złapania, zabrania, wciągnięcia itd. utrwalone są też we współczesnych przekazach informatorów, por. *Choroba to jest, jak boli człowieka, taki ból jak jest* (TN Kowala 2010); „*A wejdzie coś w człowieka i męczy* (TN Czaplów 2008), *Choroba, no to jak słaby człowiek i nic mu się nie chce, jak boli i słaby taki jest*” (TN1 Nowiny 2010); też: *Choroba jest wtedy, gdy coś wejdzie w człowieka i boli* (TN2 Nowiny 2010), *Coś tak czasami łapie człowieka, że słaby się robi* (TN Dębska Wola 2010).

## 8. Postaci choroby

Polskie wierzenia zachowały dawne wyobrażenia chorób<sup>65</sup>, które postrzegane były jako osoby, zwłaszcza kobiety (Szlagowska 2002: 49–50). Wanda Budziszewska zwracała uwagę, że szczególnie w zamówieniach często można

<sup>64</sup> Por. wypowiedź informatorki na temat niechcianej dolegliwości: *Kocotowo, nie Kutrysiowo, tak, co umarła, urosło ji na ręce, tako buła rośnie, ji to zaroz, posmaruwać trza tom rękóm nieboszczyka, (...) zaroz (...) przyjdzie mi, nie, nie Kutrysiowo, Kocotowo, wyszła ji buła, na ręce, ale trzeba jiść do nij [osoby zmarłej] i żegnać tom rękóm, że trzeba wziąć te ręce nieboszczyka i mówić „zabierz to wszystko ode mnie, zabierz to wszystko ode mnie” do trzech razy, tak smarujom ręce* (TN Kowala 2010).

<sup>65</sup> Człowiek przystosowuje się „do wszystkiego, z czym sobie radzi jego wyobraźnia, lecz nie potrafi poradzić sobie z Chaosem. Ponieważ właściwą mu funkcją i najwyższą zaletą jest tworzenie wyobrażeń pojęciowych, najbardziej obawia się spotkać z czymś, czego nie potrafi sobie wyobrazić – z czymś „niesamowitym” (Langer 1976: 417–418). Według Clifforda Geertza cierpienie (np. związane z chorobą lub żałobą po śmierci) jest jednym ze zjawisk, które do życia człowieka wprowadza Chaos: „Jako problem religijny, problem cierpienia nie polega, paradoksalnie, na tym, jak uniknąć cierpienia, lecz jak sprawić, by fizyczny ból, osobista strata, klęska poniesiona na oczach świata czy bezsilność, jaką odczuwamy w obliczu cierpienia innych, stały się czymś, co można znieść, co jest w pewien sposób dopuszczalne, co można – jak to się mówi – jakoś przecierpieć” (Geertz 2005: 125–126).



znaleźć potwierdzenie pojmowania chorób jako złych duchów (Budziszewska 1983: 153)<sup>66</sup>, co zachowało się także w nazwie ducha choroby: *chorobnika* (por. *Bodaj cię chorobnik porwał! Idź do chorobnika!* ‘złe życzenie, jak *Idź do czarta*’ KarlSGP/I/199; głuź. *khoriak* ‘chorzec’; *khorobnik* ‘ts,’ ‘stróż, strażnik choroby’; połab. *xǫræc* ‘demon cherlawy, brzydki, brudny, nieczysty roznoszący choroby’, ‘diabeł’ (Dźwigol 2004: 36–37).

Zebrany materiał tekstowy poświadcza te sądy. Lud wyobrażał sobie chorobę w różnych **postaciach**<sup>67</sup>: *zwierzęcych* (np. zarazę na bydło) i *ludzkich* (najczęściej jako kobietę – powszechne w wypadku chorób zakaźnych (zob. opis *zarazy*), demonicznych – jako *złego ducha* (MAAE 1910/11/293); *ból* siedzący w człowieku”: „Chorobę wyobrażają sobie jako „ból” siedzący w człowieku, który koniecznie na zewnątrz wydobyć potrzeba i, albo „zamówieniem”, albo też „spaleniem”, uśmierzyć” (MAAE 1914/13/70). Bardzo charakterystyczne jest widzenie choroby na podobieństwo człowieka (choroba zachowuje się jak człowiek, mówi, myśli – zob. działania), ma rodzinę (dzieci), przypisuje się jej określoną *pleć*: por. teksty zamówień: *Był tu pán zastrzał z panią zastrzałową, mieli dziewięcioro narodu. Od dziewięciorga, ośmiorgo, od ośmiorga, siedmiorgo; od siedmiorga, seściorgo, od seściorga, pięciorgo, od pięciorga, cworo, od cworga, trójgo, od trójga, dwójgo, od dwójga jedno. Od jednego do jednego, boděj nie było jednego. Nie moją mocą, Boską mocą i Panny Maryi dopomocą* (SiarMat/102; ZWAK 1879/3/52); podob. *żółw* i *pani żółwiowa* (SiarMat/103; ZWAK 1879/3/53); *koltun* i *koltunica* (CzerTrzy/96). Trzeba też zauważyć, że wobec choroby należy zachowywać się tak, jak wobec człowieka, z przestrzeganiem odpowiedniej etykiety, por. np. stosowane powitania: „*Dzień dobry liszaju*” (K42Maz7/333).

Charakterystyczne dla ludowych wyobrażeń o chorobie jest także to, że człowiek utożsamia z nią przedmioty, które na skutek jej oddziaływania (kontakt) stały się nieczyste, por. „Choroba, przybrawszy na siebie podstępnie

<sup>66</sup> Por. też: „Do istot z władzą nadprzyrodzoną, które już z natury są duchami dobrymi lub złymi, należą jeszcze istoty, występujące w pojęciach ludowych jako wykonawczy nie bądź woli Bożej, bądź woli czarowników i czarownic. Są to Choroby i Śmierć” (Lud 1902/8/354).

<sup>67</sup> Por. „Czasem znowu przybrawszy na siebie postać istoty żywej, a nawet osoby prosi, by ją zabrano na wóz. I wtedy wlaższy z tyłu poza woźnicę, wpierw cieszy się śpiewając, że znalazła naiwnego, a potem rzuca mu się na szyję i dławi go i męczy. Raz przejeżdżający chłop znalazł korale i zabrał ze sobą. Słyszy, a coś poza nim śpiewa bez ustanku: *jadę, jadę, aż zajadę...* Zmiarkował się jeszcze w czas i wyrzucił je do rowu. Dobrze więc, gdy się taki dobroczyńca w czas opatrzy i gdy wiezie osobę, na odlew ją grzmotnie i z wozu wyrzuci. Toteż aby choroby nie przywieźć sobie, nie biorą chłopi, a także i Żydzi znalezionej szmaty, chustki na głowę, chusteczki do nosa itd., bo ta może być podrzucona przez chcącego się pozbyć choroby” (Spittal 1938: 73–74). Zob. opis *zarazy*.

postać nieraz nawet rzeczy jakiejś, jak koral, chustki itp., gdy nie była w stanie opaść kogoś, czeka na drodze, by ją jakiś przejeżdżający, czy przechodzący chciwiec zabrał ze sobą i stał się jej żerowiskiem” (Spittal 1938: 73).

## 9. Pochodzenie: przyczyny choroby

Jak wspomniałam wcześniej, choroba stanowiła czynnik zewnętrzny, zwyczaj niepowiązany z dysfunkcjami ludzkiego ciała<sup>68</sup>, stąd też ludowa etiologia miała wiele wspólnego z wiarą w moce szkodzące, które zewsząd czyhają na człowieka, niewiele zaś z wiedzą o funkcjonowaniu narządów ciała ludzkiego i realną oceną stanu chorego (choć ludowe klasyfikacje chorób wykazują rolę codziennej obserwacji i chęć wytłumaczenia pewnych dolegliwości w racjonalny sposób), por. „Chorobę mogą nasłać zawistni, a *znający* ludzie, zły duch, może ona spaść na człowieka z dopustu Bożego jako kara za popełnione winy, za grzechy czy bezprawia, lub jako pokuta zesłana już w tym życiu na grzesznika, a zarazem jako znak sprawiedliwości Bożej i przestroga dla innych. Poza tym **chorobę można wywołać** wypowiedziawszy coś w *taką chwilę*, czy w *złą godzinę*, nawet gdy się dane słowa sprecyzuje tylko w myśli. Można w myśli mówić takie słowa tym więcej, że można ją wywołać zupełnie bezwiednie i bezwolnie, bez złej właściwie myśli. Bo są już takie fatalne chwile, że wszystko, co się w czasie ich trwania pomyśli czy wypowie, a zwłaszcza w złości, spełnia się” (Spittal 1938: 69; por. też Musiatewicz 2003: 179–180). Choroby powodowane są określonymi praktykami podejmowanymi przez ludzi, którym przypisywano moc szkodzenia (por. podawanie przyczyny choroby: *wod zleho człowjeka* Torliński 1938: 46). Choroba pochodzi głównie z *czarów/oczarzenia/ociotowania*<sup>69</sup>. Różnorodność praktyk magicznych mo-

<sup>68</sup> Chociaż w przysłowiu kaszubskim zachował się ślad przeświadczenia o braku higieny jako przyczynie chorób, por. *Choroba mieszka w smiecach* (1868), por. też: *Wymieć kurz z każdego kąta, pozbędziesz się choroby* NKPP/I/286:1956 choroba 3ac.

<sup>69</sup> Moszyński zwraca uwagę na powszechność wiary w czary i związaną z nią niezwykłą liczebność terminów mówiących o metodach czarowania, np. *dawać, zadawać, zakładać, założyć, podłożyć, rzucać, zarzucać, wrzucać, ćpić, obsuć, podlać, oblać, puszczać, zasadzić, postrzelić, popsuć, opaskudzić, ociotować* itd. Dla określenia czarowania Słowianie używali terminów: *čarovati* (np. pol. *czarować, czarodziej, czarownik*), *činiti, učiniti* (np. pol. *uczynek, uczynić, odczynić*), *robiti* (pierwotnie wszystkie terminy były semantycznie jednoznaczne: *čarovati* wywodziło się od ie. rdzenia *kuer* ‘robić, czynić’). Oprócz tego Słowianie stosowali określenia nawiązujące do czynności mówienia, szeptania, por. bułg. *bàjuvam*, słow. *bàjati*, sch. *bàhoriti* (Moszyński 1967/II/1: 343). Odpowiednio bogata jest też terminologia związana z „(od)czarowaniem”: *czarowanie – odczarowanie, (u)czynienie – odczynienie, robienie – odrabianie, rozrabianie; dawanie – odbieranie; rzucanie – zdejmowanie, nasyłanie – odsyłanie, psucie – naprawianie* (Moszyński 1967/II/1: 343–344). Czarownice

gących sprowadzić na człowieka nieszczęście jest ogromna, wśród nich daje się jednak przede wszystkim wyróżnić dolegliwości powstałe w wyniku działania *słowem/mową* lub *czynem*. Choroby powstają:

– z **zamówienia/przymowy szkodliwej**, a więc sprowadza je słowo: por. np. „Dobre [słowo]: sprowadza zdrowie, szczęście i darzenie się we wszystkim; złe: choroby, niedolę i cierpienia” (MAAE 1910/11/122); „Zamawianiem nie tylko leczą, lecz i „sprowadzają” (wywołują) choroby” (MAAE 1910/11/294; FedLud2/246);

– z **uczynku**, por. „Uczynić zaś komu, jest to: sprowadzić mu chorobę, niemoc, lub kalectwo; wyrządzić szkodę, lub odjąć zdolność do czego” (MAAE 1910/11/277); „Choroby uczynione trwają albo przez całe życie, albo przez kilka dni, tygodni, miesięcy, lub też przez lata całe” (MAAE 1910/11/277);

– z **zadania** (w pokarmie lub poprzez jakieś przedmioty)<sup>70</sup>: „Zadanie zaś odbywa się w ten sposób, że w napoje lub potrawy wsypuje się proszek miałko utarty z rozmaitych ziół zawierających w sobie truciznę, – i te podają się do użycia tym osobom, którym zamysła się szkodzić, a skutek w tym razie

---

działy na różnorodne sposoby, jak pisała Danuta Tylkowa, „wywoływały chorobę za pomocą słownego zaklęcia, złego spojrzenia, czyli uroku, przez zadawanie określonego środka chorobotwórczego w jedzeniu lub piciu, poprzez dotyk itd.” (Tylkowa 1981: 80).

<sup>70</sup> „Rozliczne ma też lud praktyki celem uniknięcia niebezpieczeństwa zaczarowania, a szczególności też wypicia zaczarowanego trunku. Wierząc, iż można bezpośrednio zaczarować wzrokiem, i że ta lub owa jest ciotą, nie tknie nikt z ludu podanego sobie przez taką osobę trunku, nim osoba owa doń nie przypije, to jest: zanim go sama pierwej przy najmniej nie skosztuje (jest to powszechne). Zresztą można uniknąć, robiąc nad kieliszkiem lub czarką znak krzyża św.” (K15Poz7/109). Warto wspomnieć, że przeżegnanie się przed posiłkiem miało zabezpieczać przed zadaniem choroby w pokarmie (w jedzeniu lub napoju). Z tego też powodu wystrzegano się „przyjmowania czegokolwiek, a zwłaszcza jedzenia, od kobiety, o której było wiadomo, że jest ciotą” (Szychowska-Boebel 1972: 100). Wiara w możliwość zadania choroby w jedzeniu była niezmiernie silna także na Ukrainie, por. np. ZWAK 1880/4/62. „Chorobę można zadać w jadle i napoju. Nie dziw więc, że niepewny wieśniak żegna miskę, czy kieliszek przed rozpoczęciem jedzenia, czy picia. Skoro bowiem było tam coś *zadane*, misa czy kieliszek po przeżegnaniu *rozleci się na kawałki*” (Spittal 1938: 72). Też: „Można zadać chorobę lub śmierć, ale tak by cały dom *skaparał* (zmarniał), najłatwiej w następujący sposób: bierze się kawałek mięsa, siecze się go na drobne kawałeczki i wrzuciwszy do garnka glinianego, zalewa się wodą zaczerpniętą ze źródła przed wschodem słońca. W nocy garnek ten zakopuje się u węgła chaty mającej zmarnieć, a skutek pewny” (Spittal 1938: 74). Podstawowym warunkiem leczenia choroby zadanej było postawienie właściwej diagnozy. W wypadku choroby zadanej, a więc powstałej w sposób magiczny, niezbędne było zastosowanie procedur magicznych: „Żeby się dowiedzieć, czy choroba jest zadana czy nie, gotują ziele, zwane „wrońcem”, które musi być poświęcane w kościele dziewięć razy; garnek, w którym gotuje się ono, musi być bardzo szczelnie przykryty, a na pokrywą kładą koronkę lub różaniec. Jeżeli choroba jest zadana, to podczas gotowania wejdzie czarownica” (Chmielińska 1925: 136).

nigdy, jak mniemają, nie zawiedzie” (K19Kie2/212–213); „Chorobę można (...) zadać na czas ograniczony t.j. na kilka lat, albo też na zawsze; a wtedy żadna siła ludzka nie jest w możności przynieść ulgę cierpiącemu, i ten musi umrzeć na chorobę, jaką mu owczarz (...) zadał” (K19Kie2/213; SiarMat/96); „Według przekonania ludu, każdą chorobę można zadać komuś przez nienawiść i ta zadana choroba zawsze jest cięższą i upartszą od takiej, która przychodzi sama przez się” (K34Chełm2/203; K21Rad2/169); „Chłop jeden chory z Szewny (blisko Denkowa) utrzymywał, że mu owczarz coś zadał przez złość (...)” (K21Rad2/169); „Zadać można rozmaicie. Podłoży się coś n.p. słomkę pod próg, drzazgę (trząskę) koło komina, lub kamyk pod słupek i t.d., a zaraz wchodzi tam Złe w to miejsce, i sprowadza nieszczęście, chorobę, bydło pada lub konie, kasza śniedzieje, zboże się psuje i t.p” (K21Rad2/169); „Czarownica czyli Ciota może komuś (...) chorobę zadać, gdy zaczaruje i zaklnie pewne miejsce (np. próg domu, część izby, pola, między lub drogi i t.p.), przez które kto nieświadomy tego przechodzi, chorobą ową bywa dotknięty” (K3Kuj1/98); „Czarownice i czarowniki są [to] ludzie, co choć się przyjaźnią, zadać jednak mogą chorobę lub śmierć” (K42Maz7/335); „Chcący ludziom szkodzić chwytają się i następującego sposobu. Wodę brudną (myci) pozostałą z obmycia dziecka, które się urodziło niezzywem, wlewa w garnek, i po dziewięciu dniach wylewa ją przed progiem lub przed wrotami chaty. Kto z niej pierwszy wyjdzie i w tę nieczystość wlezie (wbryde, wbrodzi), dostanie kalectwa na nogach, wpadnie w chorobę i umrze” (K31Pok3/134); „Gdyby się przechowało wodę z obmycia martwo urodzonego dziecka przez dni 9, a potem wylało ją pod próg wroga, to ten, kto pierwszy wstąpi na ślad wylanej wody z pewnością zachoruje i umrze” (Spittal 1938: 72; por. też: Jaguś 2002: 48; Półtorak 1989: 56);

– z **podłożenia/założenia**<sup>71</sup> („Chorobę można podłożyć (...) na czas ograniczony t.j. na kilka lat, albo też na zawsze; a wtedy żadna siła ludzka nie jest

<sup>71</sup> Por. też: „Jedna z nich [ciot] założyła swojej synowej miejsce, po którym spodziewała się, że synowa przejdzie. Przed nią jednak przeszła tędy świnia, która oblaźła ze skóry i zdechła. Podobny los spotkałby synową, gdyby przeszła pierwsza przez założone miejsce” (Szychowska-Boebel 1972: 53). *Choroby z założenia* opisane są również w *Młocie na czarownicy*: „Młoda kobieta zachorowała. Bolało ją całe ciało. Czują, jakby ją coś kłuło. Ponadto wydawało się jej, że na głowę ktoś jej sypie żarzące się węgle. Na koniec całe jej ciało pokryły jątrzące się krosty. Jej chlebobdawca rozkazał, by poszła do stajni. Pokazał jej węzełek z białego sukna zawieszony nad drzwiami stajennymi i powiedział, aby go zrzuciła, bo wtedy poczuje się lepiej. Kobieta robiła co mogła. W końcu udało jej się zrzucić węzełek. Pan wtedy nakazał, by go rozwiązała i zajrzała do środka. Kiedy to zrobiła, zobaczyła, że były tam schowane jakieś białe ziarna dziwnie powiązane na kształt krost, które jej ciało pokryły, kości węża i innych zwierząt. Pan nakazał jej, by cały woreczek wraz z zawartością spaliła. Kiedy tak zrobiła, od razu wróciła do zdrowia. (...) Następnego dnia [garnacz] również się u mnie pojawił obiecał, że jeśli moja choroba jest wynikiem cza-

w możliwości przynieść ulgę cierpiącemu, i ten musi umrzeć na chorobę, jaką mu owczarz podłożył (...). Owczarze już to sami bezpośrednio, już przez inne osoby dobrze w tym względzie poinformowane, mogą podkładać (...) choroby” (K19Kie2/213); „Podłożenie polega na tém, iż z chorój osoby zebrane włosy, okręcone w szmatę, kładą się pod próg domu. Kto z domowników próg ten przestąpi, dotknięty zostanie chorobą kołtuna” (K19Kie2/212; SiarMat/95); „Bywało, że jednemu z sąsiadów bydło zniszczyła zaraza, a u drugiego zostało dorodne, wtedy poszkodowany, aby się zemścić za niesprawiedliwość losu, „podrzuca sąsiadowi swemu łby, nogi, zęby, racice ze zdechłych bydła, na to tylko, by mieć satysfakcję przypatrywania się także i jego stracie, którą szczęśliwiec według jego zdania, dzielić z nim powinien, a którą tym sposobem i na niego sprowadzić on niema” (K7Kra3/84); „wystarczyło podłożyć coś, na przykład słomkę pod próg, drugą koło komina, a zaraz wchodzi tam „złe”, choroba” (K21Rad2/169; SiarMat/81; por. też: Półtorak 1989: 56);

– **z zawiązania**<sup>72</sup>, **zawitki**, **zakrętki** (K57RuśCz2/2/1262; GołLud 143–146): „Mówiąc pewne wyrazy (...) zawiązują gałązki brzozy lub kłosa zboża na supeł. Kto go rozwiąże, febra go porwie, a poprzedni ją utraci” (K42Maz7/324, por. także symbolikę węzła);

– **z nasłania**: „Bywają czasem choroby nasłane przez wrogów” (ZWAK 1880/4/64; *choroby nasłane*: bezsenność dzieci, wielka choroba, uroki (ŚwiętBrzoz/242, 244);

– **z/od uroku/urzeczenia/przyroku (spojrzenia, zadziwienia, zachwyty, podziwu)**<sup>73</sup>: powszechne; np. „Choroby, takie jak febra i mocny ból głowy,

---

rów, to on pomoże mi z niej wyjść. Rozpuścił olów nad moim łóżkiem, do miseczki wlewał wodę i czekał, aż pojawi się jakiś obraz. Rzekł do mnie, że moja choroba to wynik czarów, a jej przyczynę znajdę pod progiem domu” (Sprenger i Kraemer 1614/2000: 99–100).

<sup>72</sup> Por. symboliczne zawiązywanie i rozwiązywanie w formule sprowadzającej i odpędzającej chorobę (zatrzymanie moczu): „**Zawiązuje** ci N.N. (Janie, Bartku itp.) w imie carta, djabła wszechmocnego i przekłętego, na śmierć (lub czasowo: na miesiąc itp.), azeby cie męczyło, jusyło i pokoju nie dało. Amen (...). „**Rozwiązuje** cie N.N. z choroby w imie wsechmocne Boskie. Amen”, dodając trzy pozdrowienia do Przemienienia Pańskiego” (FedLud2/233). Zob. też: „Sprowadzić chorobę, śmierć lub nieszczęście można nawet przez uczynienie zakrętki w zbożu na polu, tj. przez skręcenie garści kłosów na lewą stronę i zawiązanie jej w rodzaj węzła, jednak przy równoczesnym rzuceniu zaklęcia na właściciela pola. Zakrętki takiej lud nie zetnie, nawet nie dotknie, zostawiając na polu jako tak zw. *Spasową brodę*, albo często nawet nie podejmie się żniw, zanim znający nie rozwiąże zakrętki, rozumie się za wynagrodzeniem” (Spittal 1938: 74).

<sup>73</sup> Należy pamiętać, że np. w Krakowskiem „urok rzucić zowie się po prostu: *uczynić*; chorobę zaś, mianowicie wewnętrzną, czarownik *zadaje* komuś, i tę należy *zażegnać*, lubo niektórzy i w tym razie wyrażają się: *złe odczynić*” (K7Kra3/93). Por. etymologię uroku (prsl. \**rekti* ‘rzec’, *rečb* ‘mowa’, ‘rzecz’).

z wymiotami połączony, według mniemania ludu miejscowego, bezwarunkowo wywiązywać się mają w skutek puszczonego uroku” (FedLud2/257, 260; K31Pok3/132); „Urok nie tylko na ludzi, ale na krowy, bydło, ptastwo domowe (...) może być rzucony” (K15Poz7/115); „Czy zaś choroba ta pochodzi z uroków, czy nie, poznają w ten sposób: jeśli węgle wrzucone do święconej wody, lecą na dół, to uroki są przyczyną choroby, bo jeśli uroków niema, to węgle pływają po wodzie” (MAAE 1907/9/145); „Od uroku jest niemoc – choroba” (K42Maz7/336; K52Br-Pol/431; OrL 1925/10/155; MAAE 1907/9/145); chorobę *sprawia* człowiek z urocznymi oczami (K7Krak3/94; Lud 1934/1935/33/80; por. też opis uroku).

Podawane są również inne przyczyny chorób, ale i one często kojarzone są z nadzwyczajnymi okolicznościami lub ponoszeniem konsekwencji za złamanie obowiązującego w społeczności wiejskiej zwyczaju/zakazu, za naruszenie tabu:

– **kara za grzechy, za złamanie zwyczaju** (naruszenie obowiązującej normy obyczajowej, moralnej), **za obrażenie „gościa”**, por. „każda choroba, podług Górali, wynika stąd, że człowiek *gościa* w sobie sprzeciwił, to jest tak, jak gdyby temu gościowi, pod którym się rozumie duch jakiś, który w nim mieszka, zrobił na złość, a ten mści za to, wzniecając chorobę” (K45Gór2/504); por. np. „Wolno mu chałupę swoją budować wzdłuż ile się podoba, ale przyczynienie jakiegokolwiek wszereż, osobliwie za podłużny okop sprawiłoby dla niego śmierć albo chorobę” (K57RuśCz2/2/1257); „Wróżka lub wróż powiada nieraz pacjentowi, jakie są choroby jego przyczyny, które zna. Do takich należą n.p., że pacjent zbudował dom swój na głowie diabła, lub że rozkopał albo wyciął gdzieś krzak bzu<sup>74</sup>, że wziął się do roboty czegoś w złą godzinę i t.p., i dlatego choroba go męczy” (K35Przem/237). „Choroba jest karą za grzechy [...], można jej się nabawić także od pocałowania zmarłego” (Paluch 1995: 175–176, też: Tylkowa 1989: 17);

– **z ciężkiej pracy**: „Najpowszechniejszą z pracy chorobą jest *oberwanie* lub *namnożenie się*” (K7Krak3/161, Zieleniewski 1845: 42; *namożenie/przeła-*

<sup>74</sup> Bez ma charakter drzewa/krzewu mediacyjnego, co w sposób bardzo wyraźny podkreślają zabiegi magiczne stosowane w medycynie ludowej: pod krzak dzikiego bzu wylewano wodę pozostałą po kąpieli chorych dzieci (K17Lub2/163, HenslRośl/61) lub cierpiących na gościec (WitBaj/171–172), pod bez przynoszono dzieci i zamawiano chorobę (BiegLecz/269, HenslRośl/61), przybywali tu również chorzy na gościec/kołtun (WitBaj/283–284, BiegLecz/269, K7Krak3/169, 256). Pod ten właśnie krzew wylewano wodę i nieczystości pozostałe po umarłych (FischZw/221), chciano bowiem usunąć czynnik szkodliwy poza obszar codziennego bytowania człowieka – pod krzak, który – podobnie jak umarły – nie przynależy do „tego świata”. Bez miał w kulturze ludowej silny związek ze śmiercią, często sadzano go na grobach (FischZw/346, 347, 397–398; FischLud/127), przypisywano mu też moc apotropaiczną (Marczewska 2002: 179–180).

*manie/zmożenie* [‘oberwanie się, *namóc się* ‘podźwigać się’ KarlSGP/III/245], *oberwanie, podźwiganie* (Lud 1934/1935/33/80);

– z *nieostrożności*, do której zalicza się, np. picie wody, w której był wąż: „Strzedz się należy pić wody w której wąż był poprzednio, bo to różne choroby sprawić może” (K7Krak3/173);

– z *wody, wiatru* (*podwiania wiatrem*<sup>75</sup>), (K57RuśCz2/2/1251–1252; Lud 1934/1935/33/118–119, por. też zamowy: urok). Sądzono, że *zimne powietrze* źle wpływa także na przebieg choroby (stąd unikanie wietrzenia w chacie: Udziela 1891: 24).

## 10. Istoty sprowadzające choroby

Powszechnie sądzono, że „choroby można sprowadzić na kogoś złemi oczami, złem życzeniem, przez złość i nienawiść” (ZWAK 1891/15/275). Właściwe odgadnięcie przyczyn choroby było warunkiem do podjęcia odpowiedniego leczenia, stąd też sądy na temat pojawiania się poszczególnych dolegliwości były niezwykle ważne<sup>76</sup>. Choroby zazwyczaj wiązano z wolą Boga (i karą za

<sup>75</sup> Por. też przesady ukraińskie: „Główną według zdania znachora i jedyną prawie przyczyną wszelkich chorób jest zły wiatr-przeciąg, który nie tylko szkodzi ludziom, ale też i chałupie (tem samem i wszystkim ludziom znajdującym się wtedy w domu), o ile nachodzą się na tem miejscu, którędy ten wiatr wieje, wiatr ten to jakaś zła siła. Objawia się to w ten sposób, że temu, kogo owionął ten wiatr, odejmie władzę, sparaliżuje na całym ciele, lub tylko pojedyncze części, czy członki ciała, następnie wykrzywi i zdeformuje niektóre części ciała, lub w ogóle sprawia dotkliwie bóle w ciele itp. Ludowy termin na oznaczenie choroby, wywołanej przez owianie kogoś wiatrem brzmi: *pidwinuło kohoś*. Oprócz tego chorobę tę można też nasłać w następujący sposób: Kiedy chorego podwianego wiatrem leczy znachor i między innymi praktykami obmywa wodą ciała chorego, a wodę pozostałą z tego mycia wyleje gdzieś, to gdy na to miejsce, a więc na te „zlewki” stanie ktoś zdrowy, zaraz zostanie podwiany wiatrem” (Lud 1934/1935/33/118–119).

<sup>76</sup> Rozpoznawanie powodu choroby i jej odprawianie było dosyć skomplikowanym zabiegiem, por. opis zabiegów znachorskich, które pokazują myślenie o chorobie jako czynniku zewnętrznym, nasłanym, związanym z czarami: „Teraz z kolei rozkazał znachor otworzyć Psałterz w którymś miejscu po raz drugi. Po otwarciu Pasterza przez zainteresowanego w ten sam sposób odczytał na otwartej stronie, a następnie od tej na 7-mej i 9-tej karcie. Potem stwierdził, że chorobę tą któryś z sąsiadów nasłał w ten sposób, że gdy ten sąsiad, albo ktoś w jego domu był chory, to przy pomocy znachora nasłał chorobę dalej, a w tym wypadku na obecnego chorego, albo chora stanęła z „zlywky”, z którymi wylewano właśnie tę chorobę z domu tego sąsiada. Dalej powiedział, że sąsiad ten, który nasłał chorobę, mieszka w kierunku północnym, lub zachodnim od domu chorej. Kazał więc wyliczyć sobie po kolei najbliższych sąsiadów, mieszkających na północ i zachód od domu chorej za porządkiem pierwszy, drugi... itd., pamiętając pod każdą liczbą nazwisko sąsiada. Następnie wyszedł znowu na jakiś czas z izby, a po powrocie powiedział, że sąsiadem tym jest 6-ty z rzędu wyliczony sąsiad. Sąsiad ten nie musiał nasłać choroby ze

złamanie zasad)<sup>77</sup>: *od Boga; Pan Bóg je stworzył*<sup>78</sup> („Ciągłe życie z naturą, znajomość dokładna właściwości ziół górskich, wreszcie przekonanie, że skoro Pan Bóg stworzył choroby różne, dał ludziom także środki na te choroby, wskazały ludowi jako najlepszego lekarza, naturę” (MAAE 1907/9/142); *Bóg* lub *Pan Jezus* decydują o *pojawieniu się i odejściu ch.: widzieli takom chorość, a przecie śniej, jak Bóg dał, wysli – leży w boleściach, nie rozwodząc się sam nad sobą, a ni dając poznać, jak strasznie nieraz cierpi* (MAAE 1907/9/142); „W ciągu rozmowy zapytany: *Jak się miewacie?*, odpowiada: *Jak wola Pana Jezusa* (MAAE 1910/11/122); *Bóg karze człowieka chorobą/zsyła chorobę jako karę za grzechy* (por. fragment tzw. *listu z nieba*<sup>79</sup> w pisowni oryginalnej: „Ja

złośliwości, czy z gniewu, lecz po prostu często jest nieświadomy tego, że poszkodził komuś” (Lud 1934/1935/33/119). Zabiegi lecznicze o charakterze magicznym wymagały też np. wybierania gliny z rogów domu sąsiada (w tajemnicy, w milczeniu), rozpuszczania jej w wodzie i obmywania miejsc bolących, wylewania wody w wydłubane w rogach jamki (ze wsparciem słownym: „Skąd przyszło, niech to pozostanie”), a także okadzaniem chorego ziołem (len, wierzbówka, szczęć, szałwia, ziarniak z pszenicy, gałązka bez szpilek świerkowa, owoce kolendry). Tamże.

<sup>77</sup> Według Stanisława Spittala „Chorobę mogą nasłać zawistni, a *znający* ludzie, zły duch, może ona spaść na człowieka z dopustu Bożego jako kara za popełnione winy, za grzechy czy bezprawia, lub jako pokuta zesłana już w tym życiu na grzesznika, a zarazem jako znak sprawiedliwości Bożej i przestroga dla innych” (Spittal 1938: 68–69). Talko-Hryncewicz wskazywał, że choroba zazwyczaj odbierana jest jako dzieło złego ducha, Bóg czasami nasyła ją na człowieka, by w określony sposób go doświadczyć. Znacznie częściej Bóg naprawia skutki działania złego ducha, stąd zwracanie się do Boga w modlitwach i zamowach (Talko-Hryncewicz 1893: 22).

<sup>78</sup> Przeświadczenie o boskim pochodzeniu chorób związane jest również z określonym postępowaniem z kalekami: „Dlatego to kalek od urodzenia nie godzi się ratować operacjami (acz w chorobie przypadkowej leczyć ich wolno), gdyż to kalectwo jest jakąś pokutą, którą z Bożego dopuszczenia ponosić muszą. Ktoby też ich zratował, musiałby tę ich karę sam przyjąć na siebie” (K34Chelm2/202).

<sup>79</sup> Warto wspomnieć, że tzw. listy z nieba mają bardzo długą tradycję (sięgają wczesnych wieków chrześcijaństwa) i znane były w wielu chrześcijańskich kręgach kulturowych. Za ich nadawcę uważano Chrystusa. Jak wspomina Krzysztof Wrocławski, pierwszy datowany list z nieba pochodzi z przełomu drugiego i trzeciego stulecia, a więc z początków chrześcijaństwa. W Polsce listy cieszyły się znaczną popularnością w okresie średniowiecznym (Bystroń 1980: 81), stanowiły rodzaj talizmanu zabezpieczającego od nieszczęść i chorób, przypisywano im własności lecznicze. Sam tekst zaś miał przedstawiać konsekwencje łamania praw boskich: na ludzi spadała kara w postaci klęsk żywiołowych, nieszczęść, chorób itd. W analizowanym przez Wrocławskiego macedońskim „Liście Chrystusa” czytamy: „Uczyliem wam znaki: srogie zimy, śniegi, szarańczę, wiatry, burze straszne, zarazy, powodzie, trzęsienia ziemi straszne a wy jak kamienie niezmartwychwstałe nie okazaliście skruchy, aby uwierzyć, iż nadszedł czas skruszenia waszych złych serc i zapomnienia waszych pragnień. (...) Ten list święty został znaleziony na grobie świętego bóstwa Świętej



Jezus Syn Boga żywego będe was karał głodem powietrzem ogniem mieczem nieprzyjacielem horobami [sic!] różnemi które z dopuszczenia mego długo trwać będą aż jeżeli się nie upokorzycie grzechów waszych i złości niepopręstaniecie przekłętymi i piekielnymi plagami was karać będę (...)" (MAAE 1908/10/122–123); „Lud się dziwi, dla czego Bóg zsyła choroby na bydło (...) toż to ne hrisznoje" (K34Chełm/2/212).

Bardzo często choroba wiązana jest ze złym *sacrum*: powoduje ją *diabeł/szatan, potęgi nadnaturalne, siły tajemne* (przy czym choroba traktowana jest wtedy jako kara), np. „Wieśniak wierzy, że choroba człeka wydarza się tylko za sprawą djabła" (Lud 1898/4/418; K34Chełm2/201; K31Pok/3/160); „Choroba jest dziełem diabelskim; leczyć ją może tylko znachor, doktorom nie wierzą, a leków unikają jak złęgo ducha" (K52Br-Pol/431); „Lud wierzy, że choroba człęku wydarza się tylko za sprawą diabła" (K57RuśCz2/2/1251); „Gdy nareszcie los da się znaleźć, czyta choremu jak gdyby rzecz tam napisaną, że słabość jego pochodzi stąd, iż się nagle wody napił, że go wiatr podwinął, że się na niego diabeł gniewa o to, iż sobie płotu więcej przygrodził, lub do chałupy budowli przyczynił itp. rzeczy" (K57RuśCz2/2/1251–1252); „każde nowe przyczynienie płotu chorobą od szatana ukaranym być może" (K57RuśCz2/2/1252); *cioty*<sup>80</sup>, *czarownice i czarownicy*<sup>81</sup>, *owczarze*: wiara, że choroby na ludzi i zwierzęta

---

Dziewicy Maryi, aby każdy człowiek uwierzył i wiedział; a kto będzie go czytał raz dziennie i będzie go miał przy sobie, nie musi się obawiać śmierci strasznej, od raka ani od choroby duszy. I niech go nie odłącza od imienia Jezusa Chrystusa. Amen. Jeśli go przeczyta człowiekowi, który ma uszkodzenie ciała, natychmiast wyzdrowieje od wszelkiej sprawy diabelskiej, W imię Jezusa Chrystusa. Amen" (Wrocławski 1991: 11–21). Por. też: „Interesującym przykładem pisanego słowa świętego jest także tzw. list z nieba, napisany przez Boga lub anioła; list ten spada z niebios lub w inny cudowny sposób dostaje się w czyjeś ręce i ma chronić posiadacza przed wszelkiego rodzaju złem. Charakterystyczne, że mowa tu o napisanym objawieniu; list z nieba jest pewnego rodzaju ludowym odpowiednikiem słowa bożego" (van der Leeuw 1997: 381).

<sup>80</sup> W Wielkopolsce powszechnie posądzano cioty o podejmowanie praktyk przeciwko ludzkiemu zdrowiu. Cioty zadawały choroby w różny sposób: najczęściej złym spojrzeniem (przyrokiem), przez bezpośredni kontakt z ofiarą, za pomocą wiatru, poprzez zadanie czarów w jedzeniu lub napoju, np. w wódce, plackach, owocach (Jasiewicz 1967: 471–472). Stąd też nie szuka się przyczyn choroby w dysfunkcjach ciała, a próbuje za wszelką cenę ustalić osobę, która jest *przyczyną choroby*: „Aby się dowiedzieć, kto jest przyczyną choroby, kto ją zadał, wpytują się o to sprowadzonej *mądrej*, która ma różne sposoby odczyniania; więc ta każe okna zasłonić i różnych dopełnia praktyk w celu wykrycia czarownicy" (K39Pom/264).

<sup>81</sup> Por. psł. \**čarovъnica*, \**čarovъnikъ* – nomina agentis od \**čarovati* ‘zrobić czary, wykonywać praktyki magiczne, rzucać uroki’, \**čarovъnъ* (SłPsł/II/114). Czarownica „sprawowała czary mleczne, miłosne myśliwskie, lekarskie, meteorologiczne, wzrokowe, mogła więc: zamyslić na czyjąś zgubę, uroczyć, ozionąć, zazorzać, urzec, oczynić, przekosić,

sprowadzają czarownice jest powszechna: por. nazywanie czarownic *zadawajkami*, por. kasz. *zadâvajk*, fem. *zadâvajka* (też Krawczyk-Tyrpa 2001: 66–67, 71); „czarownica czyli ciota może komuś kołtun lub inna chorobę zadać gdy zaczaruje i zaklnie pewne miejsce (np. próg domu, część izby, pola, miedzy lub drogi), przez które jeśli kto nieświadomy tego przechodzi chorobą ową bywa dotknięty” (K3Kuj1/98); „wierzą, że chorobę lub urok może ciota zadać w jadle lub napitku, np. w kiszce, kielbasie, wódce” (K3Kuj1/98); „Albo też pochodzi od ciot, które na kogo chcą rzucają, przez zamówienia, zaklęcia i inne szatańskie praktyki” (K15Poz7/115, 118); „Przyczynę choroby upatrują (...) w działaniu zgubnem ciot, na które to działanie wpływają (...) duchy różnej lecz złej natury, więc przynoszące ludziom miazmy złe z wilgoci, z powietrza, z ziemi” (K15Poz7/150); „One [czarownice] nasylają złości i zwady między małżeństwa, różne słabości, choroby i śmierć. Na młodych nawet i na dzieci, sprowadzają wszelkie przypadłości i nieszczęścia” (K17Lub2/110); „Zadać ona może chorobę w wódce. Może i miejsce, które chce, oczarować” (K46Ka-S2/487); „Są i czarownice, które *czarzą*, tj. ludziom *zadają*, że mu czary na chorobę *zasadziła*, że go *oczarzyła*” (K39Pom/265); „Czarownice i czarownicy są [to] ludzie, co choć się przyjaźnią, zadać jednak mogą chorobę lub śmierć” (K42Maz7/335); „czarownicy uczyniają tak, że sposobami piekielnymi

---

nadać (oczarować za pomocą tchnienia), człowieka osuć, ostudzić, osłepić, pokrzywić, małżeństwo w sobie ostrożyć, człowieka nie żywić; rzekomo uroki leczyć albo ogień zęgnąć, aniola z domu wypędzić, a diabła tam wegnać; śmieciami ciskać, gdy księża chodzą po kolędzie, do poduszki się wyścigać, tam kędy ksiądz siedzie” (Tuwim 1924: 13–14). Do chorób związanych z czarownicami należały m.in. suchoty, czyli gruźlica, oraz inne choroby płuc, które wywoływane były przez maleńkie diabełki, „zadane” przez czarownice, a także kołtun (Baranowski 1965: 143–144). Czarownica czyli ciota może komuś kołtun lub inną chorobę zadać gdy zaczaruje i zaklnie pewne miejsce (np. próg domu, część izby, pola, miedzy lub drogi), przez które jeśli kto nieświadomy tego przechodzi chorobą ową bywa dotknięty” (K3Kuj1/98); „czarownicy uczyniają tak, że sposobami piekielnymi sprowadzają (...) śmierć albo ciężkie choroby, zwłaszcza wrzody ciekące, przy których ciało gnije” (K48Ta-Rz/272; por. też: NadKasz/136). Por. także nazwy czarownicy, np. *jędza*, psł. \**ęga* ‘przykry, zły’, ‘niemoc, choroba’, spersonifikowane: ‘zła istota mogąca powodować niemoc, chorobę’; *jędza* była być może nazwą demona choroby, bólu; prawdopodobnie pierwotny rzecz. abstr. od bałtosłow. pierwiastka \**ing-*, odmianki pie. \**aig-* ‘rozdrażniony, zły, szorstki, opryskliwy, chory’ (BrSEJP/208; SłSEJP/I/577–578, BorSEJP/215). Zob. też nazwy czarownic motywowane nazwami chorób (por. kołtun). Jak zapisano w *Młocie na czarownice*, główną przyczyną wszystkich chorób są czary: „nie istnieje taka choroba cielesna, której nie mogłaby zesłać na człowieka czarownica (trąd, czy nawet padaczka, zwana kadukiem, nie stanowi dla czarownic żadnych problemów). Oczywiście może to zrobić jedynie wtedy, gdy Bóg na to zezwoli. Nawet uczeni doktorzy uważają, że czarownice jeśli tylko chcą – zsyłają wszelkie choroby” (Sprenger i Kraemer 1614/2000: 91).

mi sprowadzają (...) śmierć albo ciężkie choroby” (K48Ta-Rz/272; też: Wisła 1894/8/134); „Czarownicy są to ludzie, którzy, zaprzędawszy duszę dyabłom, przy ich pomocy szkodzą w różny sposób ludziom (...). Nasyłają różne złe choroby, jak kołtuna, przyprowadzają o różne nieuleczalne kalectwa (...)” (Lud 1902/8/356); też: choroby podkładane przez *guślarzy, czarowników, czarownice* (SiarMat/95; NadKasz/53). O sprowadzanie chorób posądzane są także *zmory*, np. „Zmora sprowadza też i choroby, kto cierpi na kolkę (kolik) w głowie i żołądka, przypisuje to częstokroć jej wpływom” (K40MazP/74); „Złapawszy jednak taką zmorę przestrzegają, aby lepiej zaraz ją uwolnić z więzów i wcześniej niżeli ją inni usłyszą i postrzegają, albowiem mogłoby się zagrozić całemu domowi przez wpływ nieczystego ducha, niebezpieczeństwo na niepowodzenie lub na zdrowie domowników” (K17Lub2/100; por. też: K15Poz/43; K7Krak3/69); *znachorzy*<sup>82</sup>, *owczarze* (K52Br-Pol/437); *upiory*: „włościanie gmin Tuchola i Sławsko uwierzyli w przesąd, który nie wiadomo z jakiego powstał źródła, że przyczyną choroby są ludzie *chodzący po śmierci*, czyli upiory” (K57RuśCz2/2/1253); *sprowadzają je ludzie* (obcy: *Cyganie*): „Zamawianiem nie tylko leczą, lecz i „sprowadzają” (wywołują) choroby. Tem ostatniem trudnią się zwłaszcza cyganie i ich sprzymierzeńcy, lub wtajemniczeni w ich sztukę” (MAAE 1910/11/294).

## 11. Osoby uzdrawiające

W pozbywaniu się dolegliwości biorą udział osoby *znające się na chorobach* (stąd pojawiają się nazwy kojarzone z wiedzą)<sup>83</sup>, *święci i ludzie: Pan Bóg, Matka Boska, święci* mogą chorobę *odjąć* (K46Ka-S/469); znacznie częściej

<sup>82</sup> Por. „Znachorem nazywano taką osobę, która działa na korzyść człowieka, natomiast tych, którzy swoimi praktykami szkodzili ludziom, określano mianem „wiedźm, kołdunów, wiedźmarów” (Libera 2003: 64).

<sup>83</sup> Postawa chłopa w stosunku do lekarza była dosyć nieufna: „lekarzom lud nie wierzy, bo trują ludzi” (MAAE 1896/1/2–3), a spostrzeżenia etnografów dotyczące chłopskiego myślenia o medycynie były zgodne, por. np. „Przeciw chorobom, czy one pochodzą od czarownic, czy zjawiły się naturalnym sposobem najchętniej lud używa własnych leków, a jeszcze chętniej zażegnowań i zaklęć, albo talizmanów; dopiero skoro wszystkie te środki zawiodą, udaje się do lekarza, ale w gruncie serca zawsze do swych leków i zażegnowań większe zachowa zaufanie, niż do środków lekarskich” (NadKasz/136; por. też Wilczkowski 2005: 211). Dlatego też czynność leczenia przypisywana jest różnym osobom, nie są one wszakże przypadkowe, o czym świadczą nazwy. Znachor to stary słowiański derywat od *znati*. Do polszczyzny został wprowadzony z ruskiego (BrSEJP/655). W gwarach polskich najczęściej występuje w znaczeniu ‘człowiek, który leczy nieprofesjonalnie, czarownik’. Znachor definiowany jest jako ‘ten, kto nie mając wykształcenia medycznego zajmuje się leczeniem ludzi, zwykle za pomocą ziół (dawniej też guseł, czarów, zamawiania)’ (SzymSJP/III/1043). Ciekawsze informacje zawarte są w definicjach gwarowych:

w leczeniu uczestniczą osoby stare, zwłaszcza kobiety (K7KraK3/172): „Stare kobiety – znawczynie ziół i lekarki wiejskie (...). Do nich to głównie należy kuracja ludzi” (K42Maz7/313–314); *znachorzy (znajuszczy), mądre/mądrzy*<sup>84</sup>, *nawiedzeni, więdźmy, wieszczki, jasnowiedzący, gośczarzel/gościarki, guślarzel/guślarki*<sup>85</sup>, *szeptuni/szeptunki/szeptuchy, wróże (wróżbici), czarownice (guśli-*

*znachor* ‘czarownik, lekarz środkami tajemniczemi’; podobnie: *znachorka* ‘lekarka środkami tajemniczemi’; *znachorstwo* ‘leczenie środkami tajemniczemi’; por. też *znachorca* ‘znawca, znający się na wszystkim’ (KarłSGP/VI/401); ‘wróżbiarz, wyrocznia i zarazem najzaufańszy lekarz wiejski, człowiek posiadający znachorstwo’ (WilSJP2/1234). Synonimy znachora to: *znający, znajuszczy, znany człowiek, znająca baba*. Także nazwy *więdźma, wieszczy, wieszczycza, więdźący (wieszczun, vādūx)* łączą się z *věděti* ‘wiedzieć’, spokrewnionego z nim *věšť* ‘wieść’, *věstiti* ‘wieścić’. Kaszubskie *wieszczy, wieszcz* zachowały pierwotne znaczenie ‘człowiek wszechwiedzący’. Nieprzypadkowo też *uczona baba* to ‘znachorka’ (SGP/I/210–211). Słowiańska nazwa, której używano dla znachora jako ‘tego, który wie’, to *mądrǫ*, zsubstantywowany przymiotnik (por. też w zestawieniach: *mądra baba, mądra żona, mądry człowiek* itd.). Z Pokucia pochodzą nazwy *wróż, boh, bożok* (K31Pok3/161), w Małopolsce odnotowano formę *bogi* ‘czarownicy’. Według Moszyńskiego wyraz *\*bogǫ* był stosowany przez Słowian w stosunku do bóstw, później także do słońca, księżyca, ognia, czarowników, w znaczeniu ‘znachor, czarownik’ poświadczony jest związek z psł. *\*bogǫ* ‘udzielający bogactwa, szczęścia, ze względu na umiejętność „sprawiania szczęścia, czyli zdrowia”. Nazwy czarowników w językach słowiańskich często budowane są na tym rdzeniu: moraw. *božek* ‘czarownik’, ukr. *božyca* ‘znachorka’, śl. *bohyňa* ‘czarownica, wróżka’, śl. *boginja* ‘wróżka’ (Dźwigoł 2004: 45–47). Co ciekawe, także termin *szaman* („ten, który wie”) jest derywowany z tungusko-mongolskiego lub tungusko-mandżurskiego rzeczownika *šaman*, zestawianego z ie. czasownikowym rdzeniem *ša-* ‘wiedzieć’ (stąd franc. *savoir* ‘wiedzieć’, hiszp. *saber* ‘wiedzieć’ wykazują związek z ang. *witch* ‘czarownica’ i *wizard* ‘czarownik’ wywodzonych od ie. rdzenia ‘wiedzieć’ lub ‘wiedzieć’; por. franc. *voir* i łac. *videre* ‘wiedzieć’ i niem. *Wissen* ‘wiedzieć’ (Ripinsky-Naxon 1993: 69; por. też uwagi Arkadiusza Anisimowa na temat terminologii określającej *szamana*: Anisimow 1971: 102).

<sup>84</sup> W Wielkopolsce mianem *mądra/mądry* określano osoby umiejące rozpoznawać choroby i je leczyć. Różnica między mądrymi a czarownicami polegała wyłącznie na „wartościowaniu osób obdarzonych tym mianem. Wierzono, że wiedza i zdolności poznawcze mądrych wynikają z tego, że są one z dopustu bożego nawiedzane przez bliżej nie określone duchy, a nawet diabły. Przez to mądre wchodziły jakoby w kontakt ze światem nadprzyrodzonym. Temu zawdzięczać miały swą dodatkową wiedzę, z której korzystały tylko dla pożytku i dobra ludzi, a nie na ich szkodę. Odczyniały zatem złe, przez kogoś rzucone uroki, zamawiały i okadzały choroby, udzielały rozmaitych porad życiowych, a czasem stosowały tradycyjne leczenie ziołowe itp.” (Wróblewski 1967: 451; zob. Musiatewicz 2003: 177–178; Perzanowski 2009: 65–67; Charyton 2010: 124). Por. też: „Mądry lub Mądra mają moc nadludzką, od Boga daną, do leczenia chorych za poręką posłusznych diabłów” (K15Poz7/137).

<sup>85</sup> Sporą grupę nazw stanowią też określenia, w których utrwalone są wykonywane w czasie leczenia czynności: *guślarz, guślarka (guślnica, guśnica* itd.). W kaszubszczyźnie zachował się czas. *gusłéc* ‘leczyć za pomocą guseł, czarować, zwraca uwagę dłużej. *gusłovać*

ce), *baby/babki/babicule*<sup>86</sup>, *doctory-czarowniki, owczarze*<sup>87</sup>, *doctory-chłopy, zażegnywacze, zaklinacze, zamawiacze/zamawiający*<sup>88</sup>: powszechne, por. np. „Lud tutejszy wielkim szacunkiem otacza guślarzy i guślarki, uważając ich za swoich dobroczyńców, którzy radą w różnych okolicznościach przychodzą w pomoc, oddalają choroby i różne nieszczęścia od biednego człowieka” (ZWAK 1879/3/50; też: K19Kie2/207–208, 212); „leczyć zwykł wróż lub wróżka, a niekiedy i zawołany jaki owcarz. Są oni zarazem zażegnywaczami i zaklinaczami” (K21Rad2/169, 228); „Największą zaś czynnością owych dobroczynnych znachorów i znachorek jest leczenie, tj. zamawianie chorób i uroków u ludzi i zwierząt domowych (...)” (K34Chełm2/142); „Mądra zażegnuje choroby” (OrL 1928/7–8/156; K46Ka-S/474; K15Poz7/146–147); „Na Pałukach mówiąc o tego rodzaju lekarkach, wyrażać się zwykli: „Dochtórka lub (co częściej ma miejsce) Nawiedzona, jakkolwiek znaném i tu jest wyrażenie Mądra” (K15Poz7/147–148); „Dlatego też rzadko udają się do lekarzy, tylko

---

‘czarować, zamawiać chorobę’, ‘grać na skrzypcach’. Ważne jest zwłaszcza drugie znaczenie, które związane jest z \**gosti* ‘grać na instrumencie muzycznym’, co sugeruje znaczenie ‘oczarowanie muzyką’ > ‘wrózenie, czarowanie’, a więc wskazuje na dźwiękową stronę obrzędów leczniczych. Etymologia może więc przedstawiać się następująco: *guślarz* ‘grający na gęślach’ podczas wykonywania czynności magicznych (uzdrowiania). O roli gestu w leczeniu świadczą z kolei nazwy: *zażegnywacz(ka)*, *żegnaczk(ka)* itd., informujące o wykonywaniu gestu krzyża nad cierpiącym. Wielkie znaczenie słowa w terapii ludowej poświadczają nazwy: *zamawiacz, zamawiaczka, szeptun, szeptunka, szeptucha* (rus. *wroźka* (wróżka) albo *zamawiaczka* zwana była *szeptuchą* (od *szeptania*): *Ja cię wyszeptuję, ja cię zamawiam, ja cię wypędzam z jego (chorego) rąk, z nóg, z jego pleców, z jego czarnych oczu* (...)) (BiegLecz/60); ukr. *prymiwnyk, prymiwynyci* ‘ci, którzy zamawiają, zażegnują choroby’ (*prymywky* ‘przemówienia stosowane na choroby’). Na Podhalu znana jest nazwa *zacytać* (*zacytowanie, odpytowanie* – ‘odczynianie uroków’), por. *czytać* ‘liczyć, rachować’, ‘rozpoznawać znaki, odgadywać, wróżyć’ (odliczanie malejące jest popularne w zamowach, ma powodować ubytek, zanikanie choroby’). Także nazwa *lekarz/lekarka* (i warianty) kojarzą się z zamową i czarami. Maria Wojtyła-Świerzowska rekonstruuje znaczenie prsl. \**lěk-* jako ‘zamawiać (chorobę, niemoc), odczyniać uroki’ (Wojtyła-Świerzowska 1992: 113–114). Nazwy: *odczyniacz(ka)*, *odrabiacz, porabiacz, naprawiacz(ka)* wykazują łączność z nazwami czynnościami rzucania czarów (za pomocą działania magicznego): *czynić/uczynić* – *odczynić, robić/porobić- odrobić* itd. (Dźwigoł 2004: 47–54).

<sup>86</sup> Por. czas. *babczyć* ‘zamawiać choroby’: „Mamusia *babczyli* i *radzili* ludziom” (KotZn/242). Zainteresowanie leczeniem magicznym częściej przypisywano kobietom (też: Wilczkowski 2005: 216), być może wynikało to z faktu opieki nad domem i domownikami (zwłaszcza nad dziećmi).

<sup>87</sup> Por. także uwagi na temat owczarzy i znachorów: Baranowski 1965: 116–120.

<sup>88</sup> Wierzono, że „zamawiania działają najskuteczniej, gdy osoba zamawiająca jest pierworodną, lub najmłodszą w rodzinie i ma ciemne włosy” (MAAE 1896/1/109).

do tak zwanych Mądrych. Są to zwykle starzy owczarze, skotarze (pastuchy), lub stare baby kaléki” (K15Poz7/151, 152, 153, 154, 155, 156); „Tak wykryta czarownica skutkiem tych praktyk guślarskiej owej mądrej czy wieszczki, czy jasnowidzącej, mimowolnie przybyć musi w dom gdzie jest oczarowany chory” (K39Pom/265); „*Mądre* czyli *nawiedzione* każą choremu pić wódkę z pajęczyną albo z prochem (pyłem), spod progu wziętym” (K39Pom/261); *baby; doctory-czarowniki, owczarze, doctory-chłopy, lekary*: „Lud nadrabski większą ma wiarę w skuteczność leczenia „doctorów-carowników”, inaczej „owcárzy” (znachorzy) i „doctorów chłopów”, niż lekarzy z zawodu, choć dziś już mniejszą, niż dawnymi czasy. Powodem tego jest ta okoliczność, że „doctory-owcárze i doctory-chłopi lepsi się poznają na chorobie, jak doctory miastowi i predzy cęka wylécą i uzdrowią z takij jesce choroby, co o nij doctory z miasta ani nie słyseli abo w nią nie wierzą, a nie żądaja ani bez dziesiąta ceś tela záplaty, jak ci z miasta, kiej awo przyjadą na wieś do cęka” (MAAE 1897/2/320; MAAE 1910/11/291–293); „Czarownicy (...) leczą też z nieuleczalnych chorób tak fizycznych jak i umysłowych” (Lud 1902/8/356); *wrózbici* (którymi mogą być diacy – słudzy cerkiewni: GoŁud/138–139; K57RuśCz2/2/1251); „Wszystko to wykonuje miejscowy „lekar”, który także leczę ziołami, zmywaniami itp.” (MAAE 1914/13/70; MAAE 1896/1/109); „Jako do środka najpotężniejszego i najskuteczniejszego w wielu chorobach, lud ucieka się do zamawiania i zażegnania przez właściwych znachorów „lekarów” (por. też: K7Krak3/86; K34Chełm2/204, 261; K31Pok3/161, 167; K52Br-Pol/431; Udziela 1891: 37–38, 45–49). Warto podkreślić, że obowiązuje specjalizacja lecznicza: wśród znachorów wyróżnia się *krwiarzy/krwawników* (por. także: kasz. *puščajk, puščadník, puščãtk, krevpuščãtka*), zajmujących się „puscaniem krwi” (MAAE 1897/2/320–321); *gościcarzy (gojszarzy), różanników* (kasz., także: koc. *różečka* – znachor zajmujący się zamawianiem róży); *znajuszczych od mołoka (mleka), od wytyczy (wywichnienia)*<sup>89</sup>, *od skrutenia (wścieklizny), od paraliżu, padaczki („pypadok”), od uroków* [a nawet od odwracania burzy, rozpędzania lub ściągania chmur deszczowych (*chmarnicy*), od wyprowadzania szczurów i myszy z domostw, od wykrywania kradzieży] (K34Chełm2/142); „zażegnawcz żaby nie może „zazegnować” wścieklizny, bo równocześnie straciłby „swą moc na zabę i moc na ściekliznę” (MAAE

<sup>89</sup> Por. też: *Był, Molenda był. Aby sie poszło do niego, to „No, pokoz, no co ci sie w te noge, rękę stało, zrobiło?” Albo na ramieniu. I aby wziół, jak nakręcił „Łoj!” i już. Ale miał znanie, naprawde, nie potrzebowało się jechać do szpitala na prześwietlenie. On sam wszystko naprawiał. (...) To czasy powojenne* (TN Wola Klasztorna 2006); *Były takie znachory, co naprawiały. Przecież ja miałam noge zepsutu. To taki Kowalski był w Pegeerze. To naprawiał mi. Przyszed, to jakoś nastawił i naszło* (TN Policzna 2007).

1897/2/321); *bisurkanie*<sup>90</sup>: „Leczeniem <jak i zdejmowaniem uroków> trudnią się przeważnie kobiety <zwane bisurkanie>. One to posiadają znajomość ziół złych i dobrych, one mają moc użytkowania ich” (K51Sa-Kr3/13); *prymiwniczki/premiwnicy (przymówniczki)* – na terenie Rusi Karpackiej określano tym mianem kobiety odwołujące się do magii słownej: „baby kuracją za pomocą formułek zabobonnych zajmujące się, jako prymiwniczki zwane, i te znają rośliny na różne słabości, ale powiedzieć ich nie chcą” (K55RuśK2/421); „Premiwnicy są to kobiety lub mężczyźni, którzy zaklinają czary, zażegnują choroby, wróżą, zamawiają itp.” (Lud 1900/6/262); *zieliniorze, zielarze, zielarki* ‘leczący ziołami’<sup>91</sup>.

Jak widać, zespół osób leczących był bardzo liczny, a ludowi lekarze specjalizowali się w leczeniu określonych dolegliwości (potwierdzają to współczesne nagrania terenowe: np. *Marcinek z sąsiedniej wsi czynił i odczyniał zastrzały* (TN2 Odrzywół 2008).

Jedno dla medyków wiejskich było jednak wspólne: odwoływanie się w podejmowanych działaniach do mocy boskiej. O ile pojawienie się choroby wiązano z czarownicami i czarownikami (złymi czarami), to osoby walczące ze złem, czyli z chorobą, korzystały ze wsparcia świętych: „Znachor nie *narabia*

<sup>90</sup> Renata Dźwigoł zestawia nazwę *bisurkania, busurkania* (K51Sa-Kr3/13, 42) z podh. *bosorka*, por. węg. *boszorka, boszorkány* ‘czarownica’, slc. *bosorka* ‘czarownica, jędza’ (Dźwigoł 2004: 84). Por. też: *bošarka* 1. oraw. ‘kobieta, zwykle strasznie i niechlujnie ubrana, podejrzewana o uprawianie magii, zwłaszcza odbieranie cudzym krowom mleka; czarownica’; 2. ‘baśniowa postać kobieca o odstrasającym wyglądem, rzucająca uroki, mająca mniejszą moc od boginki’; z węg. dial. *boszorka* ‘czarownica’, derywatu od *boszorkány*; etymonem tego ostatniego jest sttur. *basyrqaŋ* (od *bas-* ‘uciskać, naciskać’); od tego w gwarze orawskiej: *bošárzić (pobosárzić)* ‘rzucać na kogoś złe czary, czynić komuś szkodę przy pomocy tajemnych sił’ (Németh 2005: 333–334). Zob. też hasło *босорка*: SlavDrev/IV/241.

<sup>91</sup> Por. poetycką wizję funkcjonowania zielarek na wsi: *Zielorka, zielorka!! Stoje pod sokorkom!! Co cwortek, co cwortek!!! Znajom mie miastowe,/ znajom mie i wsiowe –/ zdechloki, niezdrawe!!! Na wsyćkie choroby/ mom liki, sposoby!! Przyńdź do mnie! Dom z torby!!! Świzutkie mom zioła/ z łok, lasów, gór, dołów!! Kupujta! Tu stoje!!! Ból w pjirsiach, rzynzynie,/ dusność przezimbjinie?! – Mom sosne, mech, siemie!! Na poty? – Maliny!! Bez corny, jezyny! i póncki sośniny!!! – Brzuch boli? – Niebogo,/ nojlepse jagody,/ orzechy i głogi!!! – Ból w sobie? – Mjisanka/ z dziurawca, rumianka,/ arniki, sasanki!!! – Ból nerek? – No to wic/ ze skrzywym jałowiec,/ z dziurawcym w połowie!! – Co, sekret? Nie zywysz?! – Pij w miare pokrzywy,/ z krwownikim zazywoj!!! – A co ci? Się bojis?! Krew tracis? – Mom sporys./ Nim lica ustrojis!! – Wrzód zbjiro? Mos rane?! – To bobke kładź na nie,/ cybule z łopianym!! – Siwiejes? Już starość?! – Włos cerni tatarok,/ liść dembu w noparach!! – Mom dlo vos, co wóm trza!! Na wsyćko, co jóntrzy,/ co z wirzchu, co w wóntpiach!!! Zielorka, zielorka!! Stoje pod sokorkom!! Co cwortek, co cwortek!!! Na wsyćkie choroby/ mom liki, sposoby!! Przyńdź do mnie! Dom z torby! (WojMow/58–59).*

z *djabłem* (...) przy swoich leczeniach, zamawianiach chorób, modli się i wzywa pomocy różnych świętych, których używa do leczenia chorób i zwierząt” (Udziela 1924: 101)<sup>92</sup>. Magia lecznicza i odczyniająca natomiast – jako pozytywna – pozostawała w ścisłym związku z religią i kultem świętych, stąd też każdy zabieg leczniczy był wykonywany w imieniu istot nadprzyrodzonych, o czym świadczą formuły kończące: „Nie ja robię swoją mocą. Tylko Pana Jezusa, Matki Boskiej dopomocą”; „Nie ja lekarz, Matka Boska lekarz” (Tomicki 1981: 50–51).

## 12. Sposoby pozbywania się choroby

Ze względu na wiarę w magiczne początki choroby (złe/dobre *sacrum*, urok itd.)<sup>93</sup> – także czynności podejmowane przy leczeniu (nie tylko przy zamawianiu) mają charakter magiczny<sup>94</sup>, np. chorobę nie tylko się *zaklina*, *zamawia*, *odczynia*, *zażęgnuje*, ale także *zaszczepia/przeszczepia*, *przenosi* na innych ludzi, rośliny (drzewa); *zakopuje* (np. w postaci włosów, paznokci), *odrzuca*,

<sup>92</sup> Przeświadczenie o powiązaniu znachora z mocą nadprzyrodzoną (dobrą lub złą) utrwalone jest także w wierszu Bolesława Wojewódzkiego *Znachór: Znachór Klimek we stu wioskach/ nad doctory obwołany,/ ba, choróbska licyć umji,/ zdo się, cary rzucio na nie.// (poniechtóre to go nawet// posondzajom: – „Z diabłym trzymo”,/ jinse znowuj wydziwiałóm: – „Z Bogim zbratan jest nas Klimek”* (WojMow/120).

<sup>93</sup> Jest to przekonanie ogólnosłowiańskie (obecne i w innych kulturach), choroba to stan postrzegany w kulturze ludowej jako rezultat działania demonów choroby, siły nieczystej, wiedźm, czarowników, ludzi ze złym spojrzeniem itp. (SlavDrev/I/225–226). Por. „Lud przypisując choroby wpływowi potęg nadnaturalnych, środkami też nadnaturalnymi zażęgnąć i usunąć je pragnie. Że jednak potęgi te żywioł swój czerpią zawsze w przyrodzie, chociaż wyobraźnia w sfery je przenosi nadziemskie; więc też i w przyrodzie szukać należy siły tajemnej, wiążącej je z owym nadziemskim światem, siły tak na złe jak i na dobre działającej, a w roślinnym i zwierzęcym znajdujące się królestwie” (K34Chełm2/201).

<sup>94</sup> Obserwacja magicznego uzdrawiania, obecna w różnych kulturach świata, wykazuje znaczne zbieżności: np. w szamanizmie Azji Środkowej i Północnej magiczne uzdrawianie jest zasadniczą funkcją szamana, a przyczyną choroby może być zbłądzenie duszy, a także wniknięcie jakiegoś magicznego przedmiotu w ciało chorego lub opętanie przez złe duchy. Szaman musi odzyskać duszę i włożyć ją do piersi chorego (np. w postaci gałązki, kamyka, robaka) lub wyciągnąć z ciała przyczynę choroby (za pomocą wysysania, straszenia szumem i bębnieniem, wabieniem za pośrednictwem jedzenia itd. Leczenie magiczne polega więc m.in. na wydaleniu przyczyny choroby z ciała pacjenta, a więc wyciąganiu szkodliwych przedmiotów i wypędzaniu duchów (Eliade 1994: 218, Nowik 1993: 54). Należy przy tym zauważyć, że szamańskie uzdrawianie jest związane z przebywaniem w zaświatach, co wskazuje na sam charakter choroby – zjawiska spoza oswojonej, ziemskiej przestrzeni. W kamłaniach jakuckich, odpędzających chorobę bydlęcą, padają następujące słowa: *Uop-czuk, uop-czuk,/ Wygonilem mieczem,/ Posadziłem na dziedę,/ Odpędziłem pomór,/ Wygonilem Żarłoczną Chorobę,/ Oczyszcilem świętym ogniem...* (za: Nowik 1993: 59).



wyrzuca, *splawia* (np. rzucając na wodę węzełek z rzeczami chorego), *spala*, *zapięka*, *przypięka* (np. w piecu), *przygważdża* (gwoździem, klinem, kołkiem), *opluwa*, *zdmuchuje*, *zlizuje*, *zmywa*, *straszy*, *zbrzydza*, *zohydza*, *prosi się ją* o odejście, *grozi*, *rozkazuje*, *wysyła* w obcą przestrzeń, *wygania*, *wypędza*, *wynosi*, *zakopuje* itd. (por. np. Udziela 1891: 35; Spittal 1938: 69; Kuchowicz 1954: 76–77; Moszyński 1967: 203–209; Swienko 1983: 177–183; Libera 1995, 17–30; 71–87; Paluch 1995: 176–181; Kowalski 2007: 54–55; Piątkowski 2008: 226; por. też SlavDrev/I/227, III/216–218)<sup>95</sup>.

Sądy o pochodzeniu choroby są ściśle powiązane ze sposobami **pozbywania się** słabości. Chorobę (**obiekt**) najczęściej *oddala się, leczy* za pomocą praktyk magicznych<sup>96</sup>:

– **chorobę zamawia się/przymawia/odmawia/odlicza/liczy** (należy pamiętać, że na czynność zamówienia składa się cały scenariusz działań – wypowiedzanym słowom towarzyszy zazwyczaj: *dotykanie*, *zakreślanie*, *chuchanie*, *zdmuchiwanie*, *zlizywanie*, *spluwanie*, *okadzanie*, *mierzenie*, *gniecenie*, *okrażanie chorego*; praktyki te są zrytualizowane, muszą być podjęte w określonej kolejności, w określonym czasie i miejscu, przy użyciu stosownych rekwizytów, często rytuał musi być powtórzony np. trzy razy): „Zamowa jest to leczenie choroby, lub zniszczenie jakiego nieszczęścia zapomocą słowa” (MAAE 1910/11/294; też: K34Chełm2/202; 204, 205, 206, 207; K31Pok3/164; 167, 168; 169; K35Przem/240; Udziela 1891: 38); *odmawianie pacierza*: „Gdy się cho-

<sup>95</sup> Kazimierz Moszyński, pisząc o zabiegach leczniczych ludów słowiańskich, wspominał o praktykach „wykonywanych na osobie pacjenta”. Są to: zabiegi zmierzające do *wydalenia* lub *wypędzenia* choroby, która wtargnęła do ciała człowieka: *wysysanie ch.*, *wyciskanie ch.*, *wytrzásanie ch.*, *zdmuchiwanie ch.*, *ocieranie ch.*, *oskrobywanie ch.*, *zlizywanie ch.*, *zmywanie ch.*, *wystraszenie ch.*, *gryzienie/nagryzanie ch.*, *klucie ch.*, *drapanie ch.*, *bicie ch.*, *przypiękanie ch. ogniem*. Jak widać, mimo że były to zabiegi wykonywane na ciele chorego, dotyczyły wyizolowanej choroby, traktowanej jako ciało obce i czynnik zupełnie zewnętrzny w stosunku do ludzkiego ciała. Ponadto stosowano zabiegi mające na celu zniszczenie choroby usuniętej z pacjenta: *spalanie ch.*, *rozsiekanie ch. ostrym narzędziem*, lub praktyki magiczne związane z *przeniesieniem choroby* na inne obiekty (przedmiot martwy, roślinę/drzewo, zwierzę lub osobę postronną (Moszyński 1967/II/1: 203–208).

<sup>96</sup> Warto wspomnieć o spostrzeżeniach Stanisława Spittala dotyczących pozbywania się choroby: „Chorobę więc, jako złego ducha, wypędza się z ciała chorego, albo wyprasza. Procedura bowiem leczenia u naszego ludu jest taka sama jak u innych ludów w czasach pierwotnych wykazując tego wybitne ślady. Rozporządza ona tym samym zasobem środków walki, czy to obrony, czy to ataku, jakim się posługiwali nasi praojcowie w zamierzonych czasach. Znamy bowiem: wyzywanie i łajanie choroby, wypędzanie i straszenie, zażęgnywanie, wypraszenie, dogadzanie chorobie, oszukiwanie nawet tych niewidzialnych duchów chorobowych przez leczenie sympatyczne. Wynikiem tego – to przeżytki wierzeń pogańskich: ofiary bezkrwawe, wota w postaci szmat, części garderoby, posty, modły, puszczanie krwi, jako namiastka właściwej krwawej ofiary a raczej obiady” (Spittal 1938: 73).

remu chuchnie do ucha i mówi podczas tego pacierz, wnet wyzdrowieje chory, chyba że choroba jest śmiertelna” (Lud 1900/6/61); por. *policzynie* choroby (KotZn/251);

– *zażegnuje/żegna*: „Są po wielu miejscach osoby stare a osobliwie kobiety, które umieją zażegnać chorobę” (K7Krak3/172; K39Pom/265; K42Maz7/315); „Znane tu jest, równie jak w całej Polsce, zażegnawanie choroby za pomocą węgla na wodzie” (K42Maz7/335 ZWAK 1881/5/123; też: OrL 1928/7–8/156);

– *odczynia*<sup>97</sup>: „Wszelkie bóle, przestrazy, choroby, leczą zapomocą odczyniania „uroku” (OrL 1925/10/155); „Zamawiający umieją także odczyniać uczynione choroby, ale do pewnego tylko czasu od chwili uczynienia, po którym ustępuje ich władza” (MAAE 1910/11/294);

– *oddala od człowieka, odgania (wyrzuca* na drogę, śmiecisko, na płynącą wodę, *wynosi, wypędza, wysyła* na bory/lasy/góry, do ziemi itd.)<sup>98</sup>, por. *No i była taka przepowiadka, że jak sie wyzbedziesz tego [choroby], trza było tam coś, no jakieś tam rzeczy z domu [koszulę chorego], jajko wbić, chleba troszke włożyć, pieniędzy drobnych, jakąś tam jeszcze rzecz. No i takie zawiniątko sie robiło, jak to dawniej, zawiązało sie, wyniosło sie tam pod to drzewo dane do lasu, tam sie zostawiało i później choroba mijała. A później, jak tam ktoś poszed bliżej zobaczyć, co sie z tym stało, nie było śladu po tym. Znikało to, no, a jak tam sie to działo, cy ta czarownica to zabierała, czy tam w inny sposób, nikt nie wiedział, bo to było niezbadane (...) Wiem, że tam zawsze dziadek mówił, tego*

<sup>97</sup> Wydaje się, że czynność odczyniania była przez lud odbierana dosyć ambiwalentnie. Z jednej strony, odczynianie przynosiło człowiekowi dobre skutki, z drugiej jednak wymagało zaangażowania mocy, których istoty człowiek nie rozumiał i które kojarzył z czarami, stąd też istniało przeświadczenie, że „Zadanej choroby żaden guślarz ani owczarz odczynić nie potrafi, jeżeli chory uda się do księdza do spowiedzi” (SiarMatP/48).

<sup>98</sup> Choroba wypędzana jest do przestrzeni obcej, odległej. Por. „jest właśnie taki chłop „likarz” w Żabnie, zjeżdżają się do niego z odległości kilku mil; leczenie zaczyna się od „wyliwania” wosku do 9 razy, „bo wosk wszystkie fijory pokaże”, następnie bierze znachor w rękę nóż i ziele marunę, i trzymając je razem, robi znak krzyża nad głową, plecami i nogami chorego, mówiąc: „Żeby słabość szła na lasy, na skały, skąd słońce wschodzi, gdzie zachodzi”; wzywa też imion wszystkich imion świętych i Pana Jezusa” (Wisła 1902/16/425). Ponieważ wszystko, co się zetknęło z nieczystością choroby, mogło przejąć jej cechy, „wodę z obmycia chorego czy zmarłego starają się wylewać w miejsca ciężko dostępne. Gdyby bowiem przez nią przeszedł ktoś nieświadomie, zachoruje na tę samą chorobę” (Spittal 1938: 72). Wysyłanie chorób do przestrzeni odległej, obcej, martwej, jest właściwie wierzeniem wielu ludów świata, także tych oddalonych od Słowian, np. w wierzeniach syberyjskich Ewenków występuje dolny świat, który jest taki sam jak ziemia, ale wszystko w nim przeciwstawia się światu żywych, wszystko jest martwe (istnieje też średni świat – świat amorficzny, świat przejścia). Dolny świat jest wielopoziomowy: na najodleglejszych krańcach przebywają duchy chorób, śmierci i szkodliwe duchy. To świat umarłych (Anisimow 1971: 83–84).

kołtona (...) to nie szło rozczesać, tylko trza było ściąć na łyso (...). I sie wkładało do tego, tam sie wbijało jajko, bo to jakieś tam miało znaczenie, drobne pieniądze, monety, tam grosiki, kawalek chleba, jeszcze jakieś rzeczy domowe. I tam sie wynosiło, i to musiał gospodarz domu wynosić, nie w dzień, tylko noco. Jak sie to wyniosło, to choroba była już z tej rodziny odsunięta, zabrana (TN Ostrowiec 2001); „Aby chorobę odegnać, biorą koszulę czyją bądź (choćby starą) i wyrzucają ją za granicę wsi, to jest: na grunt i rolę innej wsi” (K15Poz7/134).

Przeświadczenie o możliwości wysłania chorób w przestrzeń odległą, *orbis exterior*, jest bardzo wyraźnie utrwalone w formułach magicznych, por. np. *Zamowiom,/ zalicom/ I wyganiom choroby na bory,/ Na lasy,/ Na suche korzenie.../ Tam gdzie nie było żodne stworzenie,/ Tam gdzie kogut nie dopieje,/ Gdzie słonko nie dogrzeje,/ Idź tam, bólu, to ci tam dobrze będzie!* (KotZn/336). Cel nadrzędny leczenia rytualnego (czynności, słów) jest zawsze taki sam: zmuszenie choroby do odejścia i odesłanie jej do *orbis exterior*, np. poprzez odstraszenie, proszenie, grożenie, odstręczenie (por. wykorzystanie odchodów w rytuale); przekazanie jej innemu odbiorcy: zwierzęciu, roślinie<sup>99</sup>. Sądzone, że możliwe jest wyizolowanie i przeniesienie choroby/uroku np. na przedmiot, które wynoszono poza bezpieczną i oswojoną przestrzeń (najczęściej w miejsca hybrydyczne i graniczne, np. na drogę, zwłaszcza rozstaje), by ktoś inny przejął na siebie nieczystość choroby (Kowalski 2007: 93). Nie bez znaczenia jest także przypisywanie choroby do strefy śmierci, co miało związek z charakterem przestrzeni, w której chorobę zostawiano i do której ją wysyłało. Działania podejmowane na substytucie choroby (włosach, paznokciach, ślinie, koszuli itd.) są najczęściej zabiegami destrukcyjnymi, a u ich podstaw leży magiczne zapewnienie sobie ochrony (Szafranec 1994: 45–47).

Teksty wielu zamówień polskich (i ogólnie słowiańskich) poświadczają, że pozbywanie się choroby polega nie tylko na odpowiednim oddziaływaniu słownym na chorobę (proszeniu, chwaleniu, rozkazywaniu itd.), ale także na jej wypędzeniu w przestrzeń, która jest dla choroby właściwa (stamtąd choroba bowiem przybyła), jest to zawsze przestrzeń poza światem oswojonym<sup>100</sup>.

<sup>99</sup> Por. *Przeważnie jak jeździły z tymi umarłymi wozami, nie, to te słome spod ty trumny, to wywozili, żeby choroby omijały, ale palone były te słomy. Aby przez róg lasu, do lasu. A choroba już nie na ludzi, tylko na drzewa* (TN Gliniany 2001).

<sup>100</sup> Por. np. wysyłanie chorób do przestrzeni obcej w zamówieniach: *Na góry, na lasy!/ Tam ci będzie dobrze mieszkać!/ Tam cię wiatr nie owieje,/ Tam ci słońce nie dogrzeje!/ Tam ci będzie jak najlepiej,/ wszystko krzepiej!/ Tam ci będzie bardzo dobrze, wszystko szcudrze!* BiegLecz/180 (guzy na szyi); *Sła Matka Boska/ z Panem Jezusem przez las, spotkała w drodze bolec./ „Gdzie ty idziesz, bolcu?” – zagadnęła Panienska święta./ – „O! Ja idę do tego człowieka N.N., w oko,/ będę je ognić i męczyć, aż zaślepnie!” – „O, ty tego nie uczynisz!” rzeknie Matka Boża,/ – bo ja ci zakazuję/ mocą Panny Świętej/ i Pana Jezusa: idź bolec do morza!* (Wisła 1894/8/143); *Uroki!! Uroki!! Czyście spadły z lasa? Czy z ludzi?/ Czy z czego*

Pozostawienie zaś choroby w miejscu mediacyjnym, odległym, jest wstępem do unicestwienia zła ucieleśniającego się w postaci określonej dolegliwości. W zamowach wypędzających słabość zachowały się ślady konceptualizowania choroby jako istoty żywej (mającej wolę i świadomość, dającej się ubłagać, przekupić pochlebstwami, przestraszyć, wypędzić, odstręczyć itd.), a także

---

*innego?! Idźcie na góry, na lasy, na korzenie, Gdzie nie postoi! Żadne boskie stworzenie!* (KotZn/199), *Sła Najświętsza Panienska z Panem Jezusem drogo, napadła strzelca-postrzelca. Kaj ty idzies, strzelcu-postrzelcu? Dy ja ide do tego cłowieka, chrzczonego, mianowanego NN (Stachem, Pietrem itp.) w noge (w rękę), będę mu kości łupać, krew ssać. Nie chodźze ta, strzelcu-postrzelcu, bo już my ta byli i dobrze sprawili. Idźze, strzelcu, na carne bory, na lasy, na smugi, kady nie dochodzo radła ani pługi (FedLud2/248); Idzie postrzał ze swoimi postrzelętami, spotyka się z Najśw. Maryją Panną na lipowym moście./ Najświętszą Panna się zapytuje: „Gdzie idzies postrzale?” – Idę Najświętszej Pannie kości łupać, Przenajświętszą krew rozlewać./ Idź–ze postrzale na bory, na lasy, suchy dąb, suchy grab łupać, przenajświętszej krwi nie rozlewać (SiarMat/105; ZWAK 1879/3/55); Białe ludzie, zimne ludzie (albo jak Niemcy jeszcze mówią: małe), odstępście od tego chrzczonego Daniela, nie męczcie, nie dręczcie, nie gubcie jego serca, jego ciała i kości przez Syna Bożego, Matkę Boską i wszystkich świętych aniołów pańskich, nie macie go męczyć, dręczyć i gubić; a zatym ustąpcie lepiej i idźcie na zielone lasy i suche pustynie, żebyście go nie męczyli, nie dręczyli i nie gubili tego chrzczonego Daniela, przez Boga i przez Ducha Św. I jak ten jasny i radosny dzień jest, niech on także będzie wesół i zdrów, przez Boga i przez Ducha świętego (Wisła 1892/6/171; por. też SiarMat/102; ZWAK 1879/3/52); Szli trzej apostołowie, bracia pomiędzy sobą i spotkali samego Pana Jezusa. – Dokąd idziecie, trzej apostołowie, bracia pomiędzy sobą? – Idziemy do chrzczonej N.N. zamówić trzy razy dziewięciorny wrzód strzelany. –Idźcie i zamawiajcie z moją, moją i wszystkich pomocą ten trzy razy dziewięciorny wrzód strzelany. Od czego się to zrobiło? Czy od siedzenia, czy od leżenia, albo od picia, albo..., albo od słońca, albo od gwiazd? Niech zniknie jak można najciszej i najlżej, niech się nie szarpie, nie trzęsie, nie rwie w jego ciele, jego krwi, jego mózgu, jego kościach, niech idzie na ciemne lasy, na ciemne chmury, na twarde skały. Tam jest jego miejsce spoczynku aż do dnia ostatecznego. Ojcie nasz i trzykrotne żegnanie: W imię Ojca itd. bez „Amen” (Wisła 1892/6/409; od wrzodu strzelanego, tzw. czarnego zastrzału). Sła Náswięcá Panienska z Panem Jezusem druzką (drogą) – Spotkała się z „piniązkim” i „łuską”. – Pyta się: „– Kej idziecie?” – „Idzie-wa ludziám ocy zaślaniać.” – „Ludziám ocuw nie zaślaniajcie – Idźcie na góry – na lasy – W morzu wodę pijcie – kamienie drobne zbirajcie” (Lud 1902/8/87); W imię Boga Ojca i Syna i Ducha św. Szła Matuchniczka Boża bez cisowy lasek; idąc spotkał ją sam Pan Jezus. „Gdzie idziesz, Matko moja?” – „Idę do tego chrzczonego uciszać, uspokajając zimne ludzie, białe ludzie”. Odstąpcie od tego chrzczonego z jego żył, z jego mózgu, z jego głowy; przez Pana Boga moc i Syna Bożego i Ducha świętego pomoc, wysyłam ja was pod korzenie kamienne na puste lasy i na puste pola, gdzie nic nie przyjdzie. Ojcie nasz itd. (Wisła 1892/6/404; zamówienie od zimnych ludzi, blednicy). Wysyłanie chorób w miejsca odległe jest typowe nie tylko dla zamówień polskich. W Dalmacji chorobę (wywołaną przez czary) zwaną *poganicą* (reumatyzm, zanogcica), odczyniająca leczyła w następujący sposób: wrzucała węgielki do wody, jeśli pokazały się bąbelki kropiła chorego tą wodą, potem dawała mu się jej napić. Później kreśliła nożem znak krzyża (od głowy do*

rzeczy, którą można od siebie oddzielić i zanieść w miejsce o charakterystyce mediacyjnej<sup>101</sup>. Do miejsc takich (najczęściej wymienianych w zamowach) należą przede wszystkim *bory, lasy*, ale także *góry* (por. łączność etymologiczną między lasem a górą: dial. *góra:gora* ‘góra’, ‘las na stoku góry’, czes. *hora* ‘góra’, dial. ‘las’, sch. *góra* ‘góra’, ‘las’, bułg. *gora* ‘las’, lit. *gire, giria* ‘las’, łot. *dzira* ‘las’, stprus. *garian* ‘drzewo’: SłSEJP/I/330–331; SlavDrev/II/97; por. też Budziszewska 1965: 251, Marczevska 2002: 53), *rozstaje dróg, morza, ziemia (dół)*, miejsca najbardziej odległe. Miejsca te mają często charakterystykę dodatkową: są mokre, puste, jałowe, nieurodzajne, martwe, suche, czarne, ciche (Niebrzegowska-Bartmińska 2007: 168–169; też: 2006: 43–45). Nie jest tam możliwe normalne życie, to świat obcy, daleki, inny, nieoswojony przez człowieka<sup>102</sup>. To przestrzeń zaświatów, miejsce ciemności, chłodu, pustki, do takiej przestrzeni bowiem przyporządkowana jest choroba i śmierć;

– *niszczy* (np. spalaniem; por. BiegMat/333; też K7Krak3/248wierz.; K15Poz7/134wierz.; Udziela 1891: 36, 71). Akt niszczenia dotyczy choroby wyizolowanej z ciała, oddzielonej od chorego, jest działaniem magicznym, które polega na oddziaływaniu człowieka na przedmiot symbolicznie powiązany z chorobą (poprzez bezpośredni kontakt z chorym, jego wydzielinami, wodą po obmyciu ciała itd.);

– *przenosi na inny obiekt* (roślinę, człowieka, zwierzę, inny obiekt: sposób stosowany zwłaszcza w wypadku febry, kołtuna); „Koszulę z chorego należy zawiesić rano przed wschodem słońca na figurze, aby się chorość do kogo innego przyjęła” (Lud 1900/6/61); przenoszenie odbywało się nie tylko za pomocą *zakopywania, wieszania, zamykania/zabijania* rzeczy związanych z chorym (a więc choroby zmaterializowanej) pod drzewem, w drzewie,

---

nóg chorego) i wypowiadała następujące słowa: *Odejdź precz, brzydka Poganico! Nie-miła niemilico! Kasi z głowy/Kasi z szyji (ust, ramienia itp.)/ Z całego ciała,/ Z kości na mięso,/ Z mięsa na skórę itp./ Pójdź na pustynię! Gdzie dzwony nie dzwonią,/ Gdzie kur nie pieje, Gdzie wół nie ryczy,/ Gdzie owca nie beczy, I tam zniknij, Jak obłok na niebie, Jak wiatr na górze, jako piana na morzu./ Zaklinam cię drogim Jezusem Chrystusem,/ Ostaw ją (Kasię) zdrową,/ Jako od Boga stworzoną/ I od matki zrodzoną* (BiegLecz/44).

<sup>101</sup> Specyficzne myślenie o chorobach utrwalone jest w różnych „narracjach” o poszczególnych dolegliwościach, por. *Jak sie ruszy ten rak, to już koniec, jak on siedzi, to siedzi, a jak sie go ruszy, skalecy sie nawet w palec czy co, to koniec, to on wtedy zżera człowieka* (TN Kowala 2010).

<sup>102</sup> Por. też wypowiedź informatorki o chorobach, które określane były jako *złe chodzące po leśnej drodze*: *Czasami, jak poszłaś na grzyby czy coś, to mogło to złe czy coś iść po drodze leśnej i to mogło natrafić. I ten ksiądz tam był, w tym lesie, i wrócił z tym bólem ręki, i jeździł wszędzie, wszędzie objeździł lekarzy, i nikt mu nie pomagał, i wołał dziadka, i wołał dziadka, fakt autentyczny, i mówi: – Słuchaj, Franek, czy ty mi przyslesz tego człowieka i on by mi pomógł?* (TN1 Czermno 2009).

na drzewie, ale także za pomocą *przeciągania* przez drzewo, *zabijanie choroby* (kołkiem w drzewie), połączone było z przenoszeniem choroby przede wszystkim na te drzewa, które uważane były za złe, diabelskie (wierzbę, osikę, por. np. PalZerw/43). Przeciąganie przez drzewo to zwyczaj znany w wielu kręgach kulturowych, praktykowany do niedawna także na wsi polskiej (por. przeciąganie chorych dzieci przez *dąb*: KotZn/40–42, też: BiegMat/334), stosowany zarówno w wypadku choroby ludzi, jak i bydła, motywowany chęcią naśladowania narodzin (przeciskanie się przez zwężony otwór), tzw. transfuzją czyli przeniesieniem siły młodego drzewa na przechodzącą przez nie osobę lub – bardzo racjonalnie – potrzebą czysto fizycznego kontaktu z drzewem w celu pozbycia się pasożytów lub śwędzenia. Prawdopodobne jest, że u podłoża omawianej metody leczniczej leżało przekonanie o możliwości przeniesienia choroby (przez otarcie) na drzewo (BiegMat/340–341; Marczevska 2002: 73–74)<sup>103</sup>. Chorobę w magiczny sposób można też przenieść na zwierzę-

<sup>103</sup> Przeciąganie przez drzewo (przez ciasny otwór) jest zabiegiem rozpowszechnionym na całym świecie, co potwierdza wspólnotę wyobrażeń na temat choroby i magicznego leczenia. Pomorskie drzewo, zwane *Zwisel-Baum*, było wykorzystywane do przesuwania chorych dzieci. Mieszkańcy Prus wierzyli, że bardzo pomocne w wypadku przepukliny u chłopca jest trzykrotne przeciągnięcie dziecka przez rozłupany pień dębczaka, który musiał się zrosnąć, by zabiegi przyniosły pożądaną skuteczną pomoc (BiegMat/337). Na terenie Niemiec często spotykano sztucznie rozłupane drzewa, przez które przechodził chory. Wierzono przy tym, że zrośnięcie się drzewa oznaczało odejście choroby. Na Rugii przeciągano chore dziecko przez rozłupany dąb (o wschodzie słońca), który po zabiegu zawiązywał (BiegMat/336). Podobny zwyczaj funkcjonował także w Skandynawii, gdzie zarówno dzieci, jak i dorośli, leczyli się przechodząc przez otwór w drzewie. W Szwecji dziecko chore na chorobę angielską przesuwano przez dąb, który później zbijano i czekano, by się zrosł. Wierzono, że tylko wtedy dziecko wyzdrowieje (BiegMat/343). Czesi chore lub ułomne dziecko w trzeci dzień po nowiu, wkładali do rozpołowionego dębu, a potem przewiązywali dąb koszulką dziecka w przeświadczeniu, że po zrośnięciu się drzewa dziecko na pewno wyzdrowieje (BiegMat/343). Praktyki te były znane także na Ukrainie i w Rosji (SlavMif/171). Na Morawach leczono w ten sposób suchoty: przeciągano chorego ubranego w koszulę i wierzono, że koszula ta musi zostać w drzewie dopóki nie zgnije (BiegLecz/192). Na terenie Dalmacji (Chorwacja) po potrójnym przeciągnięciu dziecka przez dąb („w imię Trójcy Świętej, pod wilgę św. Jana, albo na nowiu przed świtem”), rodzice podawali swemu potomkowi także odwar z jego kory. Podobne przesady i praktyki funkcjonowały wśród Litwinów pruskich (BiegMat/336), por. „I tak donoszą urzędowo w r.1657 o drzewach przy Bojagałach (w pruskiej Litwie); pielgrzymują tam Litwini z daleka, jeśli ich bołą oczy lub członki; włożą na nie po konarach aż do takiej gałęzi, co się w łęk zgiąwszy, końcem swoim w pień wrosła i utworzyła rodzaj ucha; przez to ucho przelażą trzykrotnie i wiążą ofiarę na gałęzi, pewni wyzdrowienia. Cała też gałąź od góry do dołu obwiązana pasami, szelkami, przykryciami kobiecymi, nożami itd; kto pieniądze ofiaruje, kładzie je przed drzewem na ziemi” (BrückStar/124). Zabieg przeciągania znany jest na wszystkich kontynentach (BiegLecz/25, 183, 320, BiegMat/325, 330–332), a jego archaicz-

*ta domowe*: „Jeżeli dziecko jest słabe i przyczyny dociec nie mogą, kładą go pod progiem, nakrywają deską w taki sposób, ażeby nie uległo żadnemu uszkodzeniu; a potem przez próg i przez deskę ponad niemi leżącą, przepędzają prosięta, ażeby one z sobą niewiadomą zabrały chorobę” (K17Lub2/125);

– **chorobę wynosi się** (np. w postaci koszuli, chustek) i **zawiesza, zawiązuje** na krzyżu (Bożej-męce), który „często ludzie chorzy płótnem opasują, aby ulgę znaleźć [sic!] w swych bólach i jak mówią „zawiązać chorobę” (K10Poz2/374); „Na wielką chorobę (epilepsję) zawieszają na krzyżu przydrożnym koszulę chorego, biegnąc z nią przed wschodem słońca i nie oglądając się za siebie” (ZWAK 1893/17/135; też: Burszta 1967: 418); „Na krzyżach przydrożnych zarówno na Podlasiu, jak i w Beskidach wieszano dawniej ręczniki, chusteczki, koszulki dziecka lub w ogóle szmaty – w intencji, aby się sen złowróźnie nie sprawdził, aby pan Bóg odwrócił nieszczęście, aby przerwał konwulsje dziecka i wyleczył je z najgorszej choroby – choroby niewiadomej. Na ogół wierzono, że przewiązanie koszuli chorego u figury świętej uzdrawia go, ale trzeba było w tym leczeniu magicznym przestrzegać specjalnych zabiegów. Wedle wskazań zażegnawczki w Żywieckiem, gdy dziecko dostanie konwulsji, należy zdjąć zeń koszulkę, bieć do krzyża, odmawiać po drodze trzy „Ojcze Nasz” trzy „Zdrowaś Maryjo” i trzy „Wieczne Odpoczywanie”, przed krzyżem rozrwać koszulkę, połówkę zawiesić, potem się modlić jak poprzednio, a wreszcie zawiesić drugą połówkę i wtedy dopiero konwulsje mają ustąpić” (Seweryn 1958: 28)<sup>104</sup>;

– **wysła** poza sferę bliską człowiekowi: *Jak rozmawiałam z taką jedną panią, co to zażegnawała, to ona mi mówi: żeby to miało swoją moc, to ja muszę*

---

ność może przywodzić na myśl rytuał ofiarny, w którym drzewo pełniło rolę pośrednika między ludźmi i istotami nadprzyrodzonymi zsyłającymi choroby (BiegMat/331). Por. Marczevska 2002: 73–74, 125–126.

<sup>104</sup> Tadeusz Seweryn stwierdza, że zapewne „chodziło o zabieg z dziedziny magii naśladowczej, o zaczarowanie choroby sposobem *per analogiam*: „Jak tę moją koszulę rzucam precz od siebie, tak i chorobę moją ciskam precz”. Wchodzić tu mogła w grę również pierwotna wiedza medyczna, według której choroba obejmowała przestrzennie nie tylko ciało człowieka, ale i jego odzież. A zatem człowiek, odrzucając precz części swojej odzieży, pozbywał się również swojej choroby. Kto zaś odważył się przywłaszczyć jedną z tych szat, ten niebacznie przejmował na siebie chorobę, która w tej szacie tkwiła. (...) Rozwieszane na krzyżach koszulki dziecięce – to już tylko bielejące w polu znaki trosk matczynych, łez, westchnień, pragnień i modlitw, które żarliwa wiara słała do niebios, o najcenniejszy klejnot szczęścia matczynego – o zdrowie dziecka” (Seweryn 1958: 28). Por. też: *Poniechtórym a cirpioncym/ redzi zastósować próbe:/ wnet kosiule jejich zawlec/ na krzyż przy rozstajnych drogach.// Bywo, ze o Bozom menkel moze się choróbsko rozbić./ Bywo –wolo Najwyzszygo.../ Nie – to z losym trza się zgodzić* (WojMow/124).

gdzieś to złe, chorobe znaczy, gdzieś wysyłać. To złe niech idzie na bory, na lasy, żeby nie na ludzi. Ale to różnie może być (TN1 Czermno2009)<sup>105</sup>;

– **odstrasza, zabrania wstępu**, np. do domostwa<sup>106</sup>: „Aby dom ochronić od chorób, szczególnie takich, które mogą być podkładane przez guślarzy, czarowników lub czarownice, potrzeba w progu domu założyć kredę tę, co dziewięć razy była święconą na trzech-Króli” (SiarMat/95); „Gdy panuje jakaś choroba nagminna, pisze się na bramach domów: Tu już panowała cholera, tyfus, itp., a dotycząca choroba nie będzie miała wstępu” (Lud 1897/3/53); „Albo chory nim go choroba zwykła napadać, niech odejdzie z domu i napisze na drzwiach: N.N. nie ma w domu” (Lud 1897/3/55);

– **zlizuje**: Tę chorobę [uroki] zlizuje matka z dziecka oka (ŚwiętBrzoz243); **obmywa/zmywa, ociera** (por. uroki i wielkie znaczenie wody/śliny w rytuale zdejmowania choroby);

– **okadza**: *okadzanie* stosowano w wypadku chorób niecodziennych (zaraza, cholera, febra, przestkach, uroki)<sup>107</sup>, do czynności tej używano wybranych gatunków ziół (święconych, np. wianki święcone w Boże Ciało lub święto Matki Boskiej Zielnej (np. PalZerw/41–42). Siłą leczniczą (ochronną) ognia i dymu widać także w zwyczaju rozpalania ognia sobótkowego, por. „Po wygaszeniu wszelkiego ognia w całej wsi, wbijano w ziemię „*kół dębowy*”, na który nasadzano koło, służące do rozpalania nowego ognia za pomocą tarcia. Dobywany w ten sposób ogień miał „cudowną moc uzdrowienia i ubezpieczenia ludzi od chorób” i był skutecznym środkiem chroniącym przed czarami (BiegMat/360)<sup>108</sup>. Okadzanie często jest połączone z obrzydzaniem choroby;

– **zdejmuje** (poprzez zniszczenie istoty, która czary *założyła*, por. bicie cioty wędzidłem końskim aż do krwi lub wywieszanie płata w kominie: w mia-

<sup>105</sup> Ta opowieść o treści zamówienia przystaje do formuły odpędzającej postrzał: *Postrzale, postrzale! Wyjdź z tej nogi, idź na rozstajne drogi, za siódmą górę, za siódmą rzekę, za siódmy bór [powtórzone trzy razy]! Nie padnij na człowieka, nie padnij – chyba na wroga! Ani nie padnij na zwierzę, ani na żyjącego! Ale padnij na kwiaty, na kwiaty! A najlepiej padnij na kamienie, na kamienie!* (Burszta 1967: 416).

<sup>106</sup> We współczesnej reklamie Rutinoscorbinu pada następujące stwierdzenie: „Chodzi o to, żeby nie wpuścić choroby do domu”, co pokazuje trwałość przeświadczenia, że choroba *przychodzi* z zewnątrz i można ją *wpuścić* lub jej *nie wpuścić* do przestrzeni najbliższej człowiekowi.

<sup>107</sup> Ze względu na przeświadczenie, że choroby te są efektem działalności nieokreślonego złego ducha (demon), okadzanie jest uznawane za najlepszy sposób jego odpędzania (PalZerw/42).

<sup>108</sup> W apotropaiczną moc ognia dębowego wierzyli także Niemcy, którzy w wypadku zarazy rozpalali ogień za pomocą tarcia dębowej belki o koło drewniane, po czym troje nagich dzieci przepędzało przez ognisko całą trzodę (BiegLecz/303).



rę wysychania płata wysychała też ciota: Jasiewicz 1967: 478); *odejmuje* (K46 Ka-S/469).

Praktyki lecznicze stosowane w kulturze ludowej wyrastają z **magii** leczniczej, co wiąże się z ludowym pojmowaniem choroby jako skutku działania sił szkodzących, a więc czarów<sup>109</sup>, a także postrzeganiem jej jako rzeczy/zjawiska/istoty zewnętrznej w stosunku do człowieka. Wierzono, że chorobę można wyizolować z własnego ciała i przekazać ją innemu człowiekowi, roślinie, rzeczy, a przez to zupełnie się jej pozbyć<sup>110</sup>. Przypisywano chorobie świadomość i możliwość wykonywania różnych czynności, stąd zabiegi *odstraszania*, *wypędzania*, *przenoszenia*, *wynoszenia choroby*. Oddalanie dolegliwości polegało także na wysyłaniu słabości na pustkowia (jest to utrwalone zwłaszcza w zamowach: Niebrzegowska-Bartmińska 2007: 166–169), wyrzucenie jej poza teren oswojony: na drogę, na „śmiecisko, na bieżącą wodę, aby z nią płynęła”. Widać więc, że choroba traktowana jest jak **rzecz**, którą można świadomie i nieświadomie manipulować (*wynosić*, *wyrzucać*, *zabierać*). Przenoszenie chorób ma także inny wymiar (dotyczy to zwłaszcza febry, kołtuna lub suchot): wierzono, że za pomocą różnych działań magicznych, takich jak zawiązywanie powrośła, nici lub tasiemki na drzewie (np.K39Pom/261wierz), **zawieszanie** na drzewie/figurze/krzyżu przydrożnym<sup>111</sup>, np. koszuli chorego (ew.

<sup>109</sup> Por. komentarz Zbigniewa Jasiewicza dotyczący wielości zabiegów magicznych zabezpieczających człowieka przed czarami ciot: „Praktyki tego ostatniego typu [ochronne – odwracające czary] znane są pod określeniami: *naprawiania*, *zamawiania*, *zdejmowania*, *przeznaczyska*, *odczyniania*, czy *żegnania*. Ich różne terminy wiążą się po części z rozmaitą techniką ich wykonywania. Praktyki podejmowane w celu przywrócenia zdrowia, zabranego ludziom przez cioty, to niesłychanie ważna dziedzina magii obronnej (Jasiewicz 1967: 477).

<sup>110</sup> Por. leczenie bez wymaganej obecności chorego: terapia była skuteczna, jeśli zamawiacz posłużył się przedmiotami, które należały do chorego: „Wróże tak dalece wierzą w moc swoich zamawiań, że nie uważają za konieczne, żeby chory miał być obecnym podczas wymawiania formuły: dosyć od bardzo chorych przynieść czapkę, kapelusz, chustkę, lub czepiec, a po zamówieniu, włożone na głowę chorego, ten sam skutek mają odnosić, co przy obecności słabej osoby” (FedLud2/246). Przypomina to działających także współcześnie znachorów, którzy leczą na odległość poprzez przedmioty, które należą do pacjenta.

<sup>111</sup> Drzewo w praktykach leczniczych jest przywoływane na równi z krzyżem i świętą figurą jako pośrednik w procesie pozbywania się choroby. Miejsce pod drzewem więc, podobnie jak miejsce w pobliżu figury lub krzyża, posiada charakterystykę mediacyjną, zapewniającą nawiązanie kontaktu z *sacrum* (Marczevska 2002, Marczevska 2009). W rosyjskim zamawianiu od dusznicy mówiło się: „*Ciskam chorobę/żabę pod krzak brzozy, żeby nie bolało, żeby nie dławilo*”. Chłopi rosyjscy zwracali się do brzozy z prośbą o uleczenie, skręcając przy tym jej gałęzie i grożąc, że ich nie puszcza, jeśli choroba nie odejdzie (SławMif/46). Niemcy jeszcze w XVIII w. przychodzili do brzozy, padali przed

fragmentu odzieży pozostającej w związku z cierpiącym), można spowodować przejście choroby na inny obiekt (BiegLecz/318; KotZn/40–42).

Według Mariana Udziela „w razie nieobecności pacjenta, koniecznym jest jakiś produkt jego choroby (splot włosów, kawałek odzieży potem, krwią lub ropą przesiąkłej, lub moczu) do osiągnięcia skutku leczenia sympatycznego (...). Jeżeli obłożnie chory pacjent jest nieobecny, to znachorka wykonywała swoje czynności nad dostarczonym jej produktem np. gotuje mocz, spala odzież, zakopuje w ziemię, wyrzuca do wody” (Udziela 1891: 38)<sup>112</sup>. Niebezpieczne było dotknięcie lub zabranie pozostawionej przez chorego odzieży (będącej ekwiwalentem choroby): człowiek, który to uczynił, narażał się na przejście dolegliwości (BiegMat/325, 330). Podobne funkcje pełniła woda po kąpieli, obmywanie stanowiło symboliczny akt pozbywania się choroby: „kąpią swoje chore dzieci w doradzonych ziołach, a po dopełnieniu tego, wylewają wodę z kąpieli na cudze psy, ażeby jak mówią: „choróbsko z domu wyniosły”, – albo na rzekę lub strumień, albo na drogę przed przejeżdżającymi, ażeby oni też chorobę zabrali; – a nawet czekając na drodze z przygotowaną wodą kąpielną do wylania, wyglądają podróżnego, wylewają spiesznie na niego, i natychmiast z miejsca uciekają, nie oglądając się za siebie” (K17Lub2/162); „Wodę z wykąpanych dzieci wylewają na krzak bzozy w ogrodzie lub gdzie przy domu rosnący, a wnoszą że chorobę od nich odbierze Złe, które tam pod krzakiem spoczywa” (K17Lub2/163; BiegMat/135).

Magiczny zabieg wynoszenia choroby i zamykania/uwięzienia jej w obcej przestrzeni (poza granicami wsi, tam, gdzie przejawiało się złe sacrum), przekazywanie jej złym mocom jako tym, które były sprawcami nieszczęść, to zabiegi mające na celu wyprowadzenie dręczącej człowieka dolegliwości nie tylko poza obręb własnego ciała, ale także poza własną społeczność, poza obszar codziennego bytowania. Zwraca też uwagę „proceder przekupywania” choroby – nie tylko słowem, ale i składaniem swoistych ofiar (jest to widoczne np. w wypadku kołtuna, który zawiązuje się w woreczku razem z chlebem, pieniędzmi, jajkiem). Działania te są związane z przeświadczeniem o „bezustannem działaniu na organizm ludzki mnóstwa istot czy też duchów

---

nią na kolana, okrążali ją trzykroć, uskarżając się na chorobę i uważali, że w ten sposób pozbyli się dolegliwości i przenieśli je na drzewo (BiegLecz/269).

<sup>112</sup> Por. „Gdy chory obłożnie pacjent do Mądrej przybyć nie może, odgaduje ona jego chorobę i leczy go, z przyniesionych i ukazanych jej włosów, paznokci i moczu chorego” (K15Poz7/150). Woda z kąpieli chorego (także z umarłego) miała też specjalne znaczenie. Powszechnie wierzono, że wylewając wodę z kąpieli chorego dziecka lub dorosłego, trzeba odpowiednio wybierać miejsca: wylanie wody na drogę, a więc na miejsce uczęszczane, sprzyjało przeświadczeniu, że osoba, która znajdzie się w takiej przestrzeni, zabierze chorobę, zwłaszcza jeśli bosą nogą stanie na rozlaną wodę (Udziela 1891: 72).

nadziemskich, które wpływając na ich powstanie, rozrost i przebieg w najrozmaitszy sposób, czynią go od siebie zawisłym, a od wpływu tego wyzwolić się chory niema prawa ni mocy. Świat ów tajemniczy można dla siebie pozyskać, lecz za oddane przez siebie dobre czy złe usługi żąda on pewnych danin i ofiar; a żądaniu takiemu chory poddać się winien bez szemrania. Ztąd [sic!] to wierzą, że wykupić się od chorób można obietnicami i darami, lub naprowadzić je na siebie lub na drugich przekleństwem albo złą czyjąś wolą, jakoby za pomocą wyższej jakiejś potęgi, darami dla siebie pozyskanej, a wszystko to przy zachowaniu mnóstwa formułek drobiazgowych w słowach i czynach” (K31Pok3/161). Choroby leczone były także *za pomocą pielgrzymek i podróży do miejsc cudownych* (K21Rad2/169). Przeciwko chorobie stosowano również środki bardziej racjonalne: *puszczenie krwi, przeczyszczanie* (K7Krak3/171).

### 13. Czas leczenia

Niezwykle istotny jest **czas leczenia**<sup>113</sup>: *zazwyczaj przed wschodem lub po zachodzie słońca* (ZWAK 3/1879/50; MAAE1897/2/321); „Stare kobiety –

<sup>113</sup> Jak pisał Gerardus van der Leeuw, „Obrzęd ma wprowadzić za tło wieczność, sam jednak jest częścią ruchu czasu. Jednocześnie zaś jest czynem człowieka, który zatrzymuje się w środku czasu, ponieważ znalazł „okazję”, który nie poddaje się po prostu trwaniu, lecz zapiera się mocno i przez chwilę koncentruje siebie i czas” (van der Leeuw 1997: 342). Por. też związek przeświadczeń ludowych z popularną wiedzą medyczną zamieszczaną w kalendarzach: „W kalendarzu Duńczewskiego z r. 1759, gdzie mówi o błędach zabobonnych w prowincjach polskich znajdujemy iż: od 26 Czerwca rachują dni choroby i dzielą przez trzy; jeżeli zostanie jeden, mówią iż chory prędko powstanie; jeżeli 2, długo będzie chorować; a jeżeli 0, wątpią żeby nie umarł” (K7Krak/174). Czas w myśleniu magicznym, na co zwracał uwagę Jan Stanisław Bystroń, nie łączy się tylko z następstwem zjawisk, ale przede wszystkim nadaje wszystkim czynnościom określoną wartość: ta sama czynność może mieć różne nacechowanie w zależności od tego, czy jest wykonywana na nowiu czy w czasie pełni, przed wschodem słońca czy po jego zachodzie itd. (Bystroń 1933/1:289). Przeświadczenie o złych dniach, w których podejmuje się leczenie lub w których przychodzi choroba, zachowało się do czasów współczesnych, por. *No, przecież chodzili, jak jedna opowiadała, przyjeżdżała do niego co miała łupież, jakoś tako już z wyższy sfery, nie. No to też mówili, już nie pamientum, co się robi. A sum takie dni w miesiącu, każdym miesioncu, że w ten dzień, jest taki dzień, że pojedzies – nie załatwis. To taki dzień jest. Urodzi się – albo będzie żyło albo będzie nieszczęśliwy albo zginie. Nie będzie żył. Mieszkanie zacnies budować w ten dzień, musi się spalić, piorun trzaśnie w niego. [Wiadomo jakie to są dni? Jak można taki dzień rozpoznać?] Nie rozpoznać, tylko so takie dni. Ja ci powiem: pierwszy kwietnia jest niedobry, bo to Pan Bóg diabła strącił do piekła, nie. To jest ten dzień niedobry. Pierwszy września jest niedobry, pierwszy sierpnia też jest niedobry, w ten dzień nawet ślub weźmie i nie będzie siedziała. Wiesia brała siedemnastego kwietnia, dzień jest niedobry – siedzi z chłopem? Nie. Sie sama przekunałam na tym, że tako prawda. Su te dni. On mówił, jakie te dni, przecież on wszystko wiedział, nawet wiedział, gdzie kto jest. [Gdzie kto mieszka*

znawczynie ziół i lekarki wiejskie – zbierając rośliny wiosną i latem, szczególniejsze dają baczenie na czas, w jakim zbiór ten skuteczniczać zamierzają: na nowiu czy w pełni itd., wieczorem, w południe lub wieczorem po zachodzie słońca, albo po księżycu. Do nich to głównie należy kuracja ludzi” (K42Maz7/313–314); „Zażegnawcze „odmawiają” siedm pacierzy do pana Jezusa przed i po zachodzie słońca, skoro kto z włościan zgłosi się do nich z dzieckiem lub bydłem, które „má zabę” lub które „pies ściekły pokąsał” (MAAE 1897/2/321; K34Chełm2/204–207); „Czarownica *zażegnawa* chorego, którego inna *zasadziła*, ale musi przyjść przed wschodem lub po zachodzie słońca” (K39Pom/265); „na cały tydzień przed świętym Janem (14 czerwca) wszelkie *zażegnawania* ustają, gdyż o tym czasie mają tracić całą siłę i skuteczność w chorobach” (FedLud2/246); „Najodpowiedniejszą u nas porą jest północ, świt albo zmierzch, przed wschodem lub po zachodzie słońca – czas przebywania duchów – odmawiają też zaklęcia nad chorym przy ubytku księżycy, by razem z nim i choroba ubyła, w pierwszą lub ostatnią kwadrę księżycy” (BiegLecz/37); „Puszczenie krwi jako środek zapobiegający chorobom, najlepiej służy w dzień Śgo Jakóba lub Walentego, czego lud ściśle przestrzega” (K7Krak3/171); w *określonych miesiącach*: np. w *maju* (K7Krak3/167). Wierzano także w szczęśliwe i nieszczęśliwe dni, stąd też skuteczność zażywania leków i podejmowania działań uzdrawiających zależała również od wyboru właściwego dnia: unikano rozpoczynania leczenia w „poniedziałek, piątek, suche dni i wielki tydzień” (Udziela 1891: 21).

Czas przeprowadzania zabiegów wybierany był niezwykle starannie. Szczególne znaczenie przypisywano fazom księżycy<sup>114</sup>: „Na nowiu księżyc mógł oddziaływać na człowieka negatywnie, słabość bowiem mogła się wtedy na-

*tak?*] No. On ze złym, czy miał do czynienia, czy z dobrem, to ja nie powiem, nie wiadumo. Ale on tyż młody zachorował, ale powiedział, że mu nic nie pomoże, on umrzeć musi. Ten dzień jest i un nie wyleczy się. [Czyli on sam sobie nie mógł pomóc?] No nie. I mówił, że jak człowiek zachoruje w ten dzień, umrzeć musi. Ni ma ratunku (TN Policzna 2007).

<sup>114</sup> Znamienne są uwagi Jana Karłowicza: „odmiany księżycy grały bardzo ważną rolę w pojęciach, a więc i w czynach ludzi najdawniejszych. Uosabiając i ucłowieczając całą przyrodę, używotnili oni wszystkie planety, a w szeregu ich i księżyc; odmian jego nie umieli inaczej sobie wytłumaczyć, jak perjodycznym zamieraniem i odradzaniem się nocnego towarzysza ziemi. Stąd młodzik albo nowy miesiąc, nów o świeżo zrodzonym, jak mówią, o pazurku, miesiączku; rzecz nie do uwierzenia, a jednak pewna: lud nasz w niektórych okolicach modli się jeszcze do tego młodzika na niebie. Pełnia jest tem dla księżycy, czem południe dla dnia, a wiek dojrzały dla człowieka. Po niej idzie starość: Kaszubi o ostatniej kwadrze mówią „na starzu”, gdzieindziej u nas mówią „na wietku” [w przypisie: „Wietek, po staropolsku wiotech, znaczą zwietszały, starzejący się, stary” – przyp. MM], albo „na schodzie” księżycy; dni zaś bezksiężycowe nazywają „próżne” (Karłowicz 1903: 21–22). Por. też wiersz o znachorze Klimku: *Albo weźma takie garło./ Wsielkom chrype, cichom mowe,/ zastarzałe już bólności,/ w tydzień góni, lec na nowiu* (WojMow/122).

silać (odnawiać): dotyczyło to zwłaszcza chorób zadawnionych, cięższych lub chronicznych” (K46Ta-Rz/303; Udziela 1891: 20; por. też: „Co do czasu najlepiej zamawiać na ostatniej kwadrze w ciągu pierwszych trzech dni po pełni, „na schodzie miesiąca”, a najgorzej przed nowiem, „pad maładzik” (MAAE 1896/1/109).

Istotny jest także **czas przyjścia choroby**, przy czym zwracano uwagę (podobnie jak przy leczeniu) na fazy, w jakich znajduje się księżyc, co pokazuje, jak silne były związki dawnej medycyny ludowej z astrologią i wiedzą upowszechnianą przez kalendarze (Krzysztofik 2010)<sup>115</sup>: „Znaczenie niemałe w rozwoju chorób mają i pewne dni tygodnia. I tak, kto zapadnie w poniedziałek na jaką ciężką chorobę, ten już nie wyzdrowieje, gdyż to początek tygodnia i choroba z dniem każdym postępować będzie aż do czwartku, który mu ciężko przyjdzie przebyć. Gdy zaś zachoruje po czwartku, a tem lepiej w końcu tygodnia, to wyzdrowieje, bo wtedy choroba jak i dni tygodnia pójdzie aż do niedzieli ku zmniejszeniu” (K34Chełm2/202); „Z takimi wyobrażeniami mistycznymi o istocie i źródłach chorób, lud tutejszy ma też swoje, uświęcone wiarą przepisy ustrzeżenia się rozmaitych chorób i przeciw nim doświadczone środki i leki właściwe” (K34Chełm2/203–204).

#### 14. Miejsce leczenia

Zazwyczaj uzdrawianie znachorskie odbywało się w *chacie/w domu*. Pamiętano przy tym, by w czasie obrzędu miejsce było specjalnie przygotowane: „By zamawianie było skuteczne, nie śmie przy nim być w chacie ani pies, ani kot, jako zwierzęta związane ze złym (z diabłem), ani niewierzący w skuteczność tych praktyk (Spittal 1938: 85). W przestrzeni domu wyróżniano pewne miejsca (por. van der Leeuw 1997: 347–355; SlavDrev/II/116–120), które mają wielkie znaczenie w przebiegu rytuału leczniczego: zwłaszcza *próg, drzwi* (zawiasy), *okno*, a więc miejsca graniczne, których status (podobny do statusu osoby chorej) może wpływać na skuteczność zabiegu pozbywania się choroby. Należy ponadto pamiętać, że główną intencją rytuału leczniczego jest wypędzenie, wprowadzenie choroby z ciała do przestrzeni obcej, odległej, do któ-

---

<sup>115</sup> Por. „Wiele spraw i zdarzeń odgrywa w chorobie u ludu ważną rolę i ma doniosłe znaczenie. I tak, ciała niebieskie, a zwłaszcza gwiazdy i księżyc, ten ostatni specjalnie na nowiu, są pierwszorzędnej wagi. Choroba, która się zaczyna na nowiu, podobnie jak księżyc, ciągle odnawiać się będzie i przybierać pod pełnię na sile, czyli że nigdy pomyślnie się nie skończy. Wszelkie znaki, czy to na słońcu, czy księżycu, niespotykane ustawienie się gwiazd, jakiegokolwiek odbiegnięcia od zwyczajnej normy, zwłaszcza zaćmienia i zmiany w kolorze, źle wróżą dla zdrowia i życia ludzkiego. Najlepiej, gdy choroba zaczyna się na kwadrze, bo rokuje to dobre zakończenie” (Spittal 1939: 77).

rej choroba przynależy (i skąd przychodzi), stąd wykorzystywanie specjalnych miejsc granicznych (poprzez które możliwe jest wyprowadzenie zła: *rozstaje dróg, las, miedza, miejsce pod drzewem, kapliczką* itd.), stąd też symboliczne traktowanie przestrzeni domowej jako odpowiednika ludzkiego ciała. Wyprowadzanie choroby odbywa się niejako w dwóch planach: w planie ciała i w planie domu (Benedyktowicz, Benedyktowicz 1992: 83–116). Na uwagę zasługuje dążenie do usunięcia choroby nie tylko poza obręb ciała, ale także poza *orbis interior*, do dalekiej krainy śmierci (Stomma 1986: 175–179)<sup>116</sup>.

### 15. Przedmioty (talizmany/amulety) chroniące przed chorobą

Człowiek próbował nie dopuścić do siebie choroby, wykorzystując różnorodne przedmioty, którym przypisywał moc ochronną: *tasiemki, nitki, sznurki, korale*<sup>117</sup>: „Noszenie koralików chroniąc od wielu chorób, zdrowie zapewnia – też samą przysługę, ale w mniejszym stopniu bursztyнки sprawują” (K7Krak3/142); *środkie apotropaiczne pochodzenia roślinnego*, np. *gałęzie drzew*, por. „Lud kaszubski gałązki wierzbowe poświęcane w Kwietną Niedzielę przechowywał pieczołowicie w domu, wierząc, że stanowią one ochronę przed nieszczęściami, chorobami, wszelkimi niepowodzeniami” (LorKasz/196), „W celu uchronienia dobytku przed chorobą i zarazą w czasie lata, gospodarz wypędzał zwierzęta na wiosnę z *palumą* w rękę, czyli różdżką wierzbową, poświęconą w kwietniu” (GlogObrz/161wierz.)<sup>118</sup>. Magiczne przyczyny chorób wymagały użycia magicznych przedmiotów, np. *poświęconej kredy*: „Aby dom uchronić od chorób, szczególnie takich, które mogą być podkładane przez guślarzy, czarowników lub czarownice, potrzeba w progu domu założyć krédę tę, co

<sup>116</sup> Przestrzeń w kulturze tradycyjnej traktowana jest w specjalny sposób, por. uwagi Jolanty Ługowskiej na temat roli miejsc w bajkach ludowych: „stereotypowości organizacji proksemicznej odpowiada charakterystyczne nacechowanie semantyczne wyodrębnionych w narracji enklaw i obiektów przestrzennych. Góra, las, podziemia, rozstajne drogi czy rzeka w strukturze baśni nie są więc „zwykłymi” miejscami, w jakich zdarzyło się znaleźć realizującemu swą fabularną misję bohaterowi, czy też realistycznie zarysowanym tłem akcji, ale swoistymi wyobrażeniami czy wręcz symbolami „innego świata” (góra, las, podziemia) lub granicy między *orbis interior* a *orbis exterior* (rozstaje, rzeka)” (Ługowska 2009: 101).

<sup>117</sup> Por. „Wynikiem (...) magicznego nastawienia, jest to, że każdy prawie z wieśniaków nosi na szyi krzyżyk, medalik, czy szkaplerz, a choćby tylko jakąś wstążeczkę, tasiemkę, czy sznureczek, podobnie jak w epoce kamiennej noszono zęby lub pazury drapieżnych zwierząt jako amulety czy talizmany dla ochrony przed chorobą” (Spittal 1938: 73).

<sup>118</sup> Gospodarze pamiętali, by mieć ze sobą poświęconą gałązkę wierzbową w czasie pierwszego wypasu bydła (by bydło było zdrowe) i podczas pierwszej orki (SlavMif/82; SlavDrev/I/335).

dziewięć razy była święconą na Trzech króli” (SiarMat/95; ZWAK 1879/3/45); przedmiotów, które mają odstraszać chorobę (zazwyczaj ostrych, metalowych): noży: „Jeżeli kogo oczy bołą, udaje się do znanego chłopca lub baby o poradę. Taka lekarka bierze wielki nóż (krzążak), zakreśla nim różne zygzaki nad głową chorego, chucha mu do oka, modli się i mówi: *Chorobo, wyjdź z oka a idź do głowy, z głowy do ręki, z ręki do nogi, z nogi* (teraz wbija ów nóż do ziemi), *wejdź do ziemi*. Po tej ceremonii zażegnuje czystą szmatkę i wodę, którą chory na oczy przykłada” (MAAE 1904/7/81).

Pojawianie się określonej grupy apotropaionów nigdy nie jest przypadkowe i zawsze czemuś służy: zabezpieczeniu przestrzeni, wyznaczaniu przestrzeni bezpiecznej dla człowieka, odstraszeniu zła. Złem bowiem była choroba, która pojawiała się przede wszystkim jako efekt działania sił szkodzących człowiekowi.

## 16. Substancje lecznicze

Wszyscy autorzy opracowań poświęconych medycynie ludowej wskazują, że leki stosowane w ludowej terapii mają związek z obserwacjami przyrody i doświadczeniem codziennym człowieka, który obserwował dobroczynny wpływ pewnych roślin i wpływ ten z powodzeniem wykorzystywał. Trzeba jednak zauważyć, że – jak wszystko, co związane jest z myśleniem o chorobie i jej pozbywaniu się – wiele leków posiada moc specjalną, moc wynikającą z podejmowanych przez uzdrowiciela działań magicznych. Są to środki niejako podwójnie lecznicze: poprzez swoje rzeczywiste działanie (zawieranie substancji leczniczych) i poprzez nadawanie lekowi dodatkowej, magicznej charakterystyki (wykonywanie czynności mających wzmacniać siłę wykorzystywanych substancji, przedmiotów itd., czas zabiegu, osoby zaangażowane), por. „Lekarstwo (Mądrych) prócz ziół, bywa często bardzo dziwne i tajemnicze. Tak np. każą brać piasek z trzech grobów tak, aby tego nikt nie widział i to w piątek o pewnej godzinie. Albo: uzbierać macierzanki, rozchodniku, krwawniku i t.p. z każdego gatunku po trzy rośliny, z dziewięciu różnych miejsc. Te ugotować w garnku starym, dawno nieużywanym, albo w nowym także jeszcze nie użytym, dodać do tego dwie szczypty soli, tak, aby lewa i prawa ręka sypały, i aby niewskazujący ale serdeczny palec szczyptę stanowił, mięszać dobrze w garnku łyżką nową, po zażyciu owego lekarstwa przerzucić łyżkę przez głowę, a potem zanieść ją pod jaką figurę albo na rozstajne drogi, gdyż od ścisłego wypełnienia tego przepisu ma zależeć wyzdrowienie. W czasie leczenia nikomu nic z domu nie pożyczają; osobę przybyłą aby coś pożyczyć oznacza Mądra za sprawczynię złego, dodając, że z żalu iż się jej sztuka nie udała, chce przez pożyczanie jakiego przedmiotu odczarowaniu przeszkodzić” (K15Poz7/152).

Do najczęściej stosowanych środków, którym przypisywano silne działanie lecznicze należały:

– *poświęcane zioła* (i napar z nich: *napar z wianków święconych w Boże Ciało*: „wianki chowa lud cały rok, a w czasie chorób na bydło albo na ludzi, używa do leczenia napoju wygotowanego w tychże” (WójZar2/305; K7Krak3/147);

– *rośliny*, np. *cebula*, *czosnek* (K7Krak3/170; Lud 1897/3/44); a także *cykoria podróżnik*, która miała odstraszać choroby: „Gdy choroba przechodzi koło chaty i chce ją nawiedzić mówiąc – Przenocuj mnie podróżną – wtedy roślina odpowiada – Nie mogę, bo sama jestem podróżna. Usłyszawszy to choroba idzie dalej” (PałŚw/53);

– *wódka*<sup>119</sup> – „Jedyny środek ochronny, a nawet leczący początek wszystkich niemal słabości, jest wódka. Od niej też ludzie prosi w każdym razie oczekują pomocy. Ona ich zdaniem najlepiej pokrzepi i sił doda do pracy, zabezpieczy od chorób, skoro zatrudnienie z wysileniem jest połączone, smutek zagłuszy, cierpienie ukoi, słowem, jest wszystkim dla jej zwolenników (...)” (K7Krak3/150); *wódka z kamieniem piorunowym*: „Piorun, jak lud utrzymuje, wpada głęboko w ziemię i ślad po sobie w kamieniu żółtawym kształtu cylindrowego pozostawia, który skrobany i z wódką pity, na różne choroby ma być lekarstwem” (K46Ka-S/470);

– *woda/deszcz* – [Dzień Św. Pawła] „Tegoż dnia zbierają zabobonne baby deszcz, leją w nasienie do zboża i choroby nim leczą” (K7Krak3/175); *woda źródłana*: „Natomiast woda płynąca i zmywania leczą, bo choroba spłynie z wodą i zniknie. Skuteczność wody wzmacnia święcenie lub pochodzenie z tych miejsc, gdzie się łączy więcej strug lub źródeł, z pod kół młyńskich itp.” (Spittal 1938: 149). Zastosowanie wody w rytuale leczniczym jest wszechstronne: woda służy do picia, do obmywania ciała, do kropienia, do wrzucania przedmiotów mających kontakt z chorobą. Szczególne zastosowanie miała woda święcona, która – jako pozbawiona jakiegokolwiek wpływu mocy nieczystej – uważana była „za najzdrowszą, zdolną wyleczyć choroby, ochronić przed siłą nieczystą”, cudowne własności miała również woda nabierana ze źródeł, studni, rzek, potoków w szczególne dni (Boże Narodzenie, Nowy Rok, Wielki Czwartek, Wielki Piątek, Wielkanoc, Św. Jana) lub tzw. *woda nienapo-*

<sup>119</sup> Zastosowanie wódki jest wszechstronne: „Wódka, jak chleb powszedni, należy do najniezbędniejszych potrzeb wieśniaka, tak w zdrowiu, jak w chorobie. Dodają do niej ziół święconych np. bylicy, aby była skuteczniejszą. Zamawiacz w Lubelskiem, przed wypiciem kieliszka wódki, żegnał go trzy razy znakiem krzyża św. i mówił: *Witaj trunku pożądanym/ a po trzykroć przepędzany; a te, co cie przepędzały, po trzykroć się umywały./ Salve mater, salve ita,/ Niema lepszej; dobra i ta;/ Byłaś w korcu, byłaś w gumnie,/ Teraz będziesz w brzuchu u mnie*” (K17Lub2/156; Udziela 1891: 156).



częta (nabrana rano przed innymi) (SSiSL/I/2/155; por. zastosowanie wody w rytuale odczyniania uroku);

– *wydzieliny ludzkiego ciała (mocz, kał, ropa)*: „zapewne dlatego, że zdaniem ludzi, mają najbardziej przyciągać chorobę” (Udziela1891: 360), a także obrzydzą i obrażają chorobę. Zastosowanie wydzielin pokazuje specjalne myślenie o chorobie, której można się pozbyć poprzez skuteczne jej zniechęcanie. Środkiem stosowanym w odpędzaniu choroby była też ślina (zwłaszcza przy odwracaniu dolegliwości spowodowanych urokiem; zob. urok).

Przedstawione wyżej aspekty funkcjonowania choroby w zbiorowej ludowej wyobraźni pozwalają stwierdzić, że doświadczanie własnego ciała, stwierdzanie jego dysfunkcji było związane przede wszystkim z działaniem czynników, których człowiek nie rozumiał. Zdrowie uznawano za stan normalny, stan harmonii, kompletności, pełni, chorobę za zaburzenie zakłócające tę harmonię, wytrącające człowieka z uczestnictwa w życiu społecznym. Choroba jako zjawisko kojarzące się z rozpadem, destrukcją, a także ze śmiercią (co pokazują także dane etymologiczne), budzi lęk, który musi zostać skutecznie oswojony. Bardzo charakterystyczne patrzyenie na chorobę jak na żywą istotę (kobietę), która myśli, czuje, przemieszcza się, przychodzi i odchodzi (ma zdolność przemieszczania się), ma ludzkie pragnienia, zalety i wady, należy do najbardziej wyrazistych form oswojenia strachu. Wyobrażanie sobie choroby na podobieństwo kobiece, niezwykle zbieżne z wizerunkiem śmierci tworzoną w kulturze tradycyjnej, potwierdza nie tylko pewną spójność sądów na temat zjawisk ocenianych jako złe i niepożądane, ale także uzewnętrznia odwieczną ludzką potrzebę: potrzebę panowania nad własnym losem i sprowadzania zjawisk niepojętych do poziomu zwykłego odbioru świata. Podobnie można interpretować widzenie choroby na kształt zwierzęcia lub rośliny.

Dostrzeganie początków choroby w czarach i szkodliwej działalności istot niezycielnych człowiekowi, co niewątpliwie skutkuje wielką liczbą praktyk ochronnych, wiąże się również z szerokim repertuarem magicznych działań podejmowanych w celu wypędzenia choroby z ludzkiego ciała, z bliskiej człowiekowi przestrzeni: z domu, z wioski, i umieszczenia jej w świecie obcym, nieoswojonym, maksymalnie odległym. Praktyki te pokazują jeszcze jedną, niezwykle istotną cechę metaforycznego myślenia o chorobie: chorobę można wyizolować z ciała, potraktować jak przedmiot, który – posiadając wszystkie właściwości danej dolegliwości – powinien być poddany wszechstronnym zabiegom (spalaniu, wyrzucaniu, zakopywaniu itd.). Wszystkie podejmowane przez człowieka działania mają jeden cel: magiczne unicestwienie choroby.

## ROZDZIAŁ III

### *Kiedy choroba była gościem – językowo-kulturowy obraz kołtuna*

Dzieje kołtuna mogą stanowić bardzo ciekawy przyczynek do badań nad kształtowaniem się myśli medycznej. Jednocześnie wyobrażenia na temat kołtuna utrwalone w danych językowych, tekstowych, etnograficznych znakomicie ilustrują myślenie o chorobie jako o czynniku świadomym, samodzielnym, zewnętrznym w stosunku do człowieka. Warto więc zastanowić się, jakie informacje o tej powszechnej kiedyś dolegliwości zachowały się w języku, a także jaka postawa człowieka wobec choroby została odzwierciedlona w polszczyźnie.

#### 1. Kołtun – dane systemowe

*Kołtun* (łac. *plica polonica* – kołtun polski; *Weichselzopf*) nazywany był *pliką*, *chorobą nadwiślańską*, *skręconiem*, *goźdzcem*, *gwoźdzcem*, *goścem*, *wieszczycą* (*ruskim kołtunem*), *skrzatowym kłakiem*, *warkoczem czarownicy*, *dobrodziejem*, (np. Półtorak 1989: 54; Krawczyk-Tyrpa 2001: 89–90; Marczevska 2009). Nazwy utrwalają kilka ważnych informacji o dolegliwości: wygląd (spilśnione, skręcone włosy), popularność i powszechność w Polsce<sup>120</sup>, powiązanie z czarami (rzucanymi przez czarownice), a także chęć oswojenia zjawiska, które człowiek musiał uważać za groźne, skoro usiłował je przebłagać, nazywając *dobrodziejem*, *goścem* (gościem)<sup>121</sup> itd. Derywaty słowotwórcze: *kołtunić* ‘związać w kołtun; plątać, mierzwić, targać’; por. *kołtunić włosy*; *kołtunić się* ‘o włosach: skręcać, zbijając się w kołtuny’; *kołtuniec* ‘o włosach: związać się w kołtun’; ‘o ludziach: stawać się kołtunem, zacofańcem; głupiec, tumaniec’; *kołtuno-*

---

<sup>120</sup> Kuchowicz pisze, że w połowie XVIII w. dwie trzecie chłopów mazowieckich było kołtunowatych (Kuchowicz 1954: 54).

<sup>121</sup> W wypowiedziach informatorów pojawia się też zdrobnienie *kołtonik*, co pośrednio informuje o próbach słownego oswojania choroby (TN1 Cedzyna 2010).

waty<sup>122</sup> ‘o włosach, czuprynie: gęsty, zbity w kłaki; rozczochrany, zmierzwiony’; ‘o człowieku: trochę kołtuński’; *kołtuniasty* ‘podobny do kołtuna; mający włosy splątane jak w kołtunie, skłębiony, zmierzwiony’; *kołtunka* ‘kobieta zacofana, ciemna, ograniczona’; *kołtuński* ‘zacofany, obskurancki, drobnomieszczański’; *kołtuństwo* ‘zespół cech właściwych kołtunowi; ciemnota, zacofanie, głupota’; ‘mieszczaństwo’; *kołtuneria* ‘umysłowość i moralność kołtunów’, zachowały informację o najważniejszych aspektach choroby: związku z włosami, skręcaniem się, łączności z zacofaniem, ciemnotą, które kojarzą się z kołtunem jako dolegliwością (por np. SzymSJP/I/967–968). Derywaty gwarowe: *kołtuniarz* – ‘połajanka’; *kołtunnik* – ‘ziele, którego kępiastych korzeni używano na lekarstwo w chorobie tak zwanego kołtuna’ także ujawniają podstawowe cechy kołtuna.

Dane frazeologiczne: *kołtuna mieć na co* = ‘mieć chęć, zachciewać się’ (*mieć kołtuna na gorzałkę*: KarlSGP2/409; *zażegnać komuś kołtuna* – ‘zbić kogoś’ (SkorSFJP/1/336), związane są z przeświadczeniem o przyczynach choroby (jeśli nie zaspokoi się chęci na coś), i jej pozbywaniu się (za pomocą działań magicznych); *kołtuny pajęczyn, kurzu, porostów, kołtuny chmur* oznaczają ‘coś skłębionego i splątanego’. Asocjacje łączone z zacofaniem występują w połączeniach typu: *kołtun parafialny, prowincjonalny* – ‘człowiek zacofany’; *środowisko kołtunów, kołtuneria* – ‘gromada ludzi o wąskich horyzontach umysłowych’; *kołtuńska moralność* – ‘cecha charakterystyczna dla ludzi ograniczonych, zacofanych’; *drobnomieszczańskie kołtuny* – ‘mieszczaństwo’ SkorMSJP/288; BańISJP/649.

Słowniki etymologiczne również przekazują dodatkowe informacje. Według Aleksandra Brücknera kołtun to „choroba rzekoma, od której włosy w kudły się zwijają, *plica polonica*, nazwana od *kiełtania się* (rus. *kołtat*’), *kołtysania* tych włosów, jak już w XVI wieku trafnie osądzono”, „pojawiła się ta niemoc na Rusi, na Pokuciu przy Bieszczadach od trzydziestu kilku lat i dalej co dzień się szerzy, co ją gośćcem abo kołtunem nazywają, niby bestyjka, której kiedy się czego zabaży (‘zachce’), trzeba dać, aby szkody nie uczyniła: polubił gościec wino” (BrSEJP/248). Choroba znikła, sama nazwa nabrała zaś znaczenia pogardliwego, stała się przezwiskiem ‘mieszczań’, synonimem zacofania<sup>123</sup>.

<sup>122</sup> Por. też: „Kto w rękę bierze tę lizskę, temu paznokcie zejda lub skołtunowacieją. Kołtunowaty paznokieć nazywa się ten, co jest pogięty, niegładki i poczerniały” (K42Maz7/319).

<sup>123</sup> Zygmunt Gloger w *Encyklopedii staropolskiej* stwierdził, że *kołtun* „od wieków był znany u Germanów, nad Renem, w Bawarii itd., rozpowszechniał się z zachodu na wschód. W Polsce kołtun zaczęto spostrzegać w ostatniej ćwierci XVI wieku. Od najdawniejszych czasów lekarze w poglądach na kołtun dzielili się na dwa obozy: jedni twierdzili, że spłisnienie w postać mniej więcej zbitej i posklejanej tkaniny, które u ludzi i zwierząt na różnych częściach ciała widzimy, jest chorobą swoistą *sui generis*, lub też różnych chorób przesile-

Inną nazwą kołtuna jest *gościec* ‘reumatyzm’ od XVII w., znany także jako *goździec*, *gwoździec* (zaświadczone już z początkiem XVII wieku) ‘kołtun, chorobliwe splątywanie się i zlepianie włosów’, (*francuski*) *gościec* ‘syfilis, przymiot’<sup>124</sup>, u Knapskiego *goździec*, *gwoździec*<sup>125</sup> nie tylko ‘choroba włosów’, ale też ‘dręcząca gwałtownie nerwy, mięśnie kości’; czes. i śl. *hostec* ‘reumatyzm’, ukr. *hostem* ‘ts.’; płn.- słow. \**gostbcb* = \**gostb* p. *gość*, z nieproduktywnym u nas w tej funkcji przyr. –*bcb*. Nazwa ta poświadcza charakterystyczne dla Słowian tabuizowanie nazw chorób, a także głęboko zakorzenione przekonanie o możliwości zjednywania sobie demonów chorobowych przez obdarzanie ich odpowiednimi nazwami: Słowianie często nazywali groźne lub dokuczliwe choroby *matkami*, *ciotkami*, *kumami* (Moszyński 1967/II/1: 181). Według wierzeń ludowych *gościec* jest właściwy każdemu człowiekowi, przy czym stanowi słabość ukrytą, która przejawia się bólami reumatycznymi, wysypkami, wrzodami. Pierwotne znaczenie: ‘dobry, miły gość’, ‘małeńki gość’ pokazuje dawne myślenie o chorobach, które należy traktować jak najmilszych gości (krewnych), by się im przypodobać i zaskarbić ich życzliwość (także odpo-

---

niem; drudzy zaś, że kołtun nie ma bezwarunkowo nic wspólnego z tem, co w znaczeniu naukowo-klinicznym zowie się chorobą, i że jest on wytworem zaniedbania mycia i czesania głowy, czasami wilgotnych wysypek na częściach ciała owłosionych, lub też wreszcie dostania się do włosów jakiejś lepkiej substancji, a nadto, że kołtun można sfabrykować sztucznie, a taki sztuczny kołtun niczem się od tzw. prawdziwego nie będzie różnił. Poglądy tej grupy lekarzy, tj. nie uznających *kołtuna* jako choroby, tysiącami faktów stwierdzone zostały” (GlogES/III/63). W 1839 r. ukazała się rozprawa doktora Jana Oczapowskiego *Praktyczny wykład chorób kołtunowych*, w której zawarto wiele wiadomości na temat metod leczenia kołtuna, była w niej zawarta także następująca definicja: „Jest to chorobna modyfikacja organizmu z działania miejscowych przyczyn wynikająca, nieskończoną liczbą dolegañ i wad gatunkowych odznaczająca się, która najczęściej kończyć się i przesilać zwykła przez powikłanie włosów” (za: Łyskanowski 1981: 123). W XIX w. w Polsce odbyło się też wiele „uczonych dyskusji” poświęconych kołtunowi, co pokazuje skalę problemu i kłopot środowisk lekarskich w jednoznacznym określeniu istoty choroby. W 1877 roku pojawiła się również praca doktora Henryka Dobrzyckiego *O kołtunie, pospolicie „plica polonica” zwanym*, z której wynikało, że najprostszy sposób pozbycia się pliki, czyli obcięcie kołtuna, stosowane przez niektórych lekarzy, ciągle wywoływało opór, co było pośrednim dowodem na aurę tajemniczości towarzyszącą tej chorobie (tamże).

<sup>124</sup> Powiązanie między kołtunem a chorobami wstydlivymi widać także w przekonaniu, że choroby weneryczne można wyleczyć zapuszczeniem kołtuna (Kuchowicz 1954: 110). Wypada też wspomnieć o kojarzeniu wielu innych dolegliwości z pliką (np. chorób oczu, nerek, reumatyzmu) (tamże: 53).

<sup>125</sup> Henryk Biegeleisen uzasadnia nazwę *gwoździec* w następujący sposób: „zwykł objawiać się przez mocne bole głowy, łamania i świdrowania, jakby gwoździem przebitej czaszki, przez co niektórzy kołtun gwoźdźcem nazywają” (BiegLecz/256).

wiednimi nazwami)<sup>126</sup>. Z tym przekonaniem zapewne łączy się chęć dogadania kołtunowi, a także przeproszenia go po ścięciu, obdarowywania chlebem i pieniędzmi. Stp. *goździec*, *gwoździec* z adideacją do stp. *goźdź*, *gwoźdź*, *gwóźdź*, oznaczał 'ból głowy', ale też 'inne choroby' (SISEJP/326–327), wskazuje na charakter wywoływanego bólu (*jakby ktoś w głowę gwoździe wbijał*) lub ból<sup>127</sup> jako zjawisko najbardziej kojarzone z chorobą, czyli nienaturalnym stanem organizmu.

W słownikach języka polskiego *kołtun* definiowany jest jako: 'zbity kłąb włosów na głowie powstały skutkiem brudu i wszawicy', 'coś splątanego, skłębionego, zmierzwionego', 'rodzaj strupa na głowie, powstałego ze zbitych w kłąb włosów, zlepionych brudem i wysiękiem ze skóry będącej w stanie zapalnym, zwykle spowodowany wszawicą', 'włosy brzydkie, rozczochrane' (kołtuny); a także 'człowiek zacofany, ciemny, ograniczony, małostkowy; obskurant o wąskim horyzoncie myślowym'; 'niebogaty szlachcic, mieszczanin' (DorSJP/III/845–846; SkorMSJP/288), co zapewne odwołuje się do licznych przesądów dotyczących tej dolegliwości, kojarzeniem jej z ciemnotą i zaboronami (*kołtunerią*), a także z charakterystycznymi fryzurami szlacheckimi (skołtuniony czub na podgolonej głowie). Starsze słowniki podają informacje dodatkowe, związane z powszechnie obowiązującymi sądami dotyczącymi przyczyn kołtuna: 'wywijanie się goźdźca'; 'węzeł włosów dobrowolnie uwity i skleiony na głowie i inszych miejscach włosistych', 'kudły i kłaki' (por. też: „Dwie wielkie a nieznane choroby, które nieulutowane okrucieństwo nad narodem ludzkim tych wieków wykonywają: iedna jest przymiot albo franca, a druga on nieszczęsny gościec abo kołtun” LinSJP/II/1053); 'splot włosów',

<sup>126</sup> Słowianie często stosowali nazwy eufemistyczne w stosunku do dolegliwości uważanych za groźne i dokuczliwe: na Wielkorusi febrę nazywano: *kumà*, *kumochà*, *šestrica*, *matúcha*, *màtuška*, *łotuška*; na Białorusi: *ćacúcha*, na Ukrainie – *titka*. Serbowie na dżumę wołali *kúma* lub *tětka*. Często też nazywano chorobę *gościem*: wkrus. *gòst'ja*, *gòst'juška* (febra), pol. *gościec* (reumatyzm, kołtun). Oprócz tego zjednywano chorobę odpowiednimi słowami, por. wkrus. *dobručha* 'febra'; bułg. *dòbra* 'karbunkuł'; sch. *dòbrić* 'złośliwy wrzód'; *dòbrac* 'ospa', słoweń. *dobřci* 'odra'; wkrus. *tichońkoj*, *smiřèncik* 'konwulsje dziecięce'. Moszyński przywołuje też opisy zachowania Jakutów w stosunku do choroby, np. nie leczą oni ospy, mówiąc o niej „mamy gościa” (Moszyński: 1967/II/1: 181).

<sup>127</sup> Por. różne rodzaje bólu wymieniane w zażegnaniu bólu z Dymin: *O mój bólu, o mój piękny, mój najpiękniejszy, mój najślicniejszy, proszę cię imieniem Panny Maryi, proszę cię imieniem Krystusa, Ducha Świętego, Świętej Trójcy nierozdzielnej ze wszystkimi świętymi, zeliś ból kołtunowy, zastrzałowy, albo rozowy, albo boląckowy, upatrz se miejsce na Szklanéj górze na Pérzowéj górze i na Włoscowéj górze. Jak się wanieliją rochodzi po kościolach, tak się i ty bólu rozeiść (rozejdź) po gałęziach, po tarninach, po kamieniach, po korzeniach./ Wyjdz z ciała i kości./ Proszę cię do Boskiej miłości* (SiarMat/105; ZWAK 1879/3/55; Udziela 1891: 29).

‘człowiek z rozczochraną głową’, ‘gałęzie zgęszczone w jeden pęk i poplątane, ‘wicher’, ‘czapka’, ‘choroba’ (śmiertelna), ‘kłopot osobisty, trudny do pozbycia’ ‘łyk, mieszczanin’, ‘przezwisko mieszkańca miast’ (KarlSGP/II/409). Zwracają uwagę rozszerzenia metaforyczne (‘splątane gałęzie’, ‘kłopot’), które pokazują, co w chorobie zwanej kołtunem było najistotniejsze: ‘coś poplątanego’, ‘nie do rozplątania’ (por. też *kołtuniarz* ‘bluszcz leśny’ K42Maz7/330). Dodatkowych danych dostarczają również derywaty semantyczne związane z określeniami osób, oprócz specyficznego wartościowania widać powiązanie z grupami społecznymi, z którymi dolegliwość łącono.

Kołtun, uznawany za jedną z najpowszechniejszych i najgroźniejszych chorób<sup>128</sup>, jest wszechstronnie opisany w publikacjach poświęconych medycynie ludowej, przy czym należy zauważyć, że definiowano go różnie: traktowany był jako choroba wewnętrzna, a nie tylko choroba skóry głowy: „Jedną z najpospolitszych djagnoz, jakie stawia medycyna ludowa w wielu cierpieniach wewnętrznych mniej częstą już dzisiaj, ale prawie powszechną przed kilkudziesięciu laty, jest kołtun, zwany inaczej goźdźcem, gwoźdźcem lub pliką (*plica polonica*)” (Udziała 1891: 203), często też utożsamiano dolegliwość z osobną istotą: „Gościec (reumatyzm) nie jest po prostu chorobą, wpływającą z ustroju cielesnego chorego, lecz odrębną od niego istotą, jakimś „Złem”, które wszedłszy weń, dręczy mu ciało, lub członek jego tak długo, dopóki

<sup>128</sup> O powszechności występowania kołtuna w dawnej Polsce, a także o przesadach z nim związanych świadczy *Psalm XXXIII z Psalmodii polskiej* Wespazjana Kochowskiego (1633–1700), utwór, który nieoczekiwanie dla autora stał się poetyckim świadectwem przeszłej potęgi kołtuna: „Czegom sam chciał, to mam; a jakom robił, taka mię też i kara za grzechy potyka./ Bo gdy rozmyślał przeszłe dni młodości mojej, przypominam, że tam włosów piękzenie, nie mogło być bez obrazy bożej, i zgorzenia bliźniego./ Za to teraz zrosły się w kupę jako strąki bobu rozkwitłego, a nierozplecione kędziory, uczyniły ze mnie Nazarejczyka./ I stąd mniemam czasem, że zasiągnął od Samsona stroju, albo że tym znakiem na sędztwo ludu jest bożego naznaczony./ Jakoż widzę, że choć od tego proroka laty daleki; do własności jednak włosów jego, i moje wielką mają relacją./ Bo jako w tamtych skryta moc tała się ludzką niezmężona; tak i w moich uznawam niewypowiedzianej choroby ostrość, której żadne nie pomoże lekarstwo./ I tak nietylko podniósł róg nieprzyjaciela na głowie mojej; ale też i wewnątrz różnemi dolegliwościami ścisnął mi serce./ Rzadka choroba, żeby mi nią nie dokuczył; i szczęśliwa część ciała, któraby wolna była od uprzykrzonej afekcji./ Temi paroxyzmami pomieszana głowa, niedosyć czyni funkcji swojej; a co godzina alteracją pomieszany rozum, prawie odchodzi od siebie./ Wierzę, jeżeli czemem zgrzeszył, to mi się w karę grzechu obraca; o jakoż słusznie z kołtunem rzekę: sprawiedliwyś Panie, gdy sądzisz, a dobrotliwy gdy karzesz./ Juże tedy siecz, pał, i według upodobania Twego dotykaj o Najwyższy; jeno ukarawszy docześnie, racz przepuścić na wieki. Oświeć oczy moje, abym kiedy nie zasnął w śmierci, i żeby nie rzekł trapiący mię nieprzyjaciel: przemogłem”. W psalmie pojawia się wyraźne odwołanie do myślenia o chorobie jako karze za grzechy.

przy pomocy stosownych środków nie wyprowadzi się go stamtąd we włosy, w których już stałą sobie siedzibę obiera” (MAAE 1910/11/291; też: BiegLecz/259, Paluch 1989: 46). Znamienne, że gościec<sup>129</sup> rozumiano również bardzo szeroko: oznacza każdą chorobę<sup>130</sup>, która traktowana jest jak „gość”<sup>131</sup> w organizmie człowieka, por. „Gościec ma znaczenie nierównie obszerniejsze, niż w nauce lekarskiej, gdzie po prostu jest nazwą polską reumatyzmu. Jest to uosobienie choroby mieszkające w każdym człowieku, jakby **gość niewidzialny** [wyróżnienie moje], który w razie nieodpowiedniego zachowania się człowieka, względem niego objawia się chorobą i to w przeróżny sposób” (Lud 1897/3/254). Jest to niezwykle spójne z ludowym wyobrażeniem choroby jako czynnika obcego, wrogiego, nawiedzającego człowieka (*przychodzącego i odchodzącego*, por. etymologię słowa *gość* i wcześniejsze uwagi dotyczące choroby w ogóle). W wypadku omawianej dolegliwości widać jednak, że z kołtunem kojarzono wiele objawów (zwłaszcza wewnętrznych) i wiele różnych chorób. Przyczyniła się do tego obserwacja ludzi cierpiących: kołtun pojawiał się przede wszystkim u leżących, a także u tych, którzy – odczuwając zagrożenie chorobą czy przechodząc okres rekonwalescencyjnego osłabienia – nosili szczelne nakrycia głowy w celu zabezpieczenia się przed podwianiem/zawianiem. Stąd też przeświadczenie, że „gościec jest ojcem kołtuna”, co może oznaczać, że choroba w ogóle (nie tylko reumatyczna) jest podstawową przyczyną pojawiania się na głowie kołtuna.

Nazwa kołtun i sama przypadłość jest dobrze znana również współcześnie: właściwie wszyscy pytani mieli styczność z osobą dotkniętą kołtunem lub pamiętali opowieści o ludziach z kołtunem<sup>132</sup>: „*Kołton sie mówiło i jus. Ale*

<sup>129</sup> Por. też: „Pierwiastek językowy wyrazu „gościec” na myśl mnie naprowadza, iż on gościem człowiekowi, u którego przebywa, a zakończenie *ec* – iż to gość niemiły, złowrogi, „stojący na zdradzie gospodarzowi swemu” (np. *pohaniec, samozwaniec*). I w istocie. Bliższy rozbiór wyobrażeń ludu o gościu dowodnie podobno przekona, iż on nie jest po prostu chorobą, wypływającą z ustroju cielesnego chorego, lecz odrębną od niego istotą, jakimś „złem”, które wszedłszy weń, dręczy mu ciało lub członek jakiś tak długo, dopóki przy pomocy stosownych środków nie wyprowadzi go się stamtąd we włosy, w których już stałą sobie obiera siedzibę” (K48Ta-Rz/291).

<sup>130</sup> W zamowach słowackich *gościec (hostec)*, *suche łamanie* w kościach, nazywany jest po prostu „chorobą przeklętą” (Lud 1899/5/298, BiegLecz/268).

<sup>131</sup> Por. zamówienia przeciwko robactwu u zwierząt gospodarskich, w których to, co obce w organizmie, nazywane jest *gośćmi (brzydźkimi)*: *Mój panie oście! Niech wyjdą z tój trzody goście; Dotąd cię będę męcył oście –! Dopokąd nie wyjdą z mojej krowy goście* (Siar-Mat/107; ZWAK 1879/3/57); *Dotąd cie będę męcył oście, / Pókąd z mojej jałowicy (krowy, konia itp.) nie wyńdo brzydźkie goście* (FedLud2/253).

<sup>132</sup> O znacznym rozprzestrzenieniu kołtuna na wsi polskiej świadczą uwagi dra J. Freyera z 1848 roku: „w 1841 r. w powiecie kieleckim zanotowano kołtun u 359 osób, z tego na

mo kołtona dużego” (TN Radlin 2010). Znanie jest także określenie *gwoździec*: „Mówiło się gwoździec tyż. Tak to znam, kołton i gwoździec” (TN Marzysz 2010).

## 2. Kołtun – dane tekstowe

### 2.1. Definicja

Kołtun/gościec był określany mianem *choroby*<sup>133</sup> powszechnej i strasznej (K15Poz/7/98), to ‘choroba, słabość, zazwyczaj reumatyczna (np. K42Maz7/3260; ‘zwitek włosów’ ‘węzeł włosów’ (por.; *A to zwite włosy. To ci tak uwite włosy sum, że no nie rozczeszesz ich za nic na świecie. Widzieć to widziałam, że to niektórzy mieli. I to ci tak kłebek uwity jest, to ci tak zwite włosy, że nie wiem.* TN Policzna 2007; „*To taki węzeł się uplot*” TN Kowala 2010); por. też: „Czem jest gościec trudno określić dokładnie” (MAAE 1907/9/144), „Dawni to nazywali gościec, dziś reumatyzm” KotZn/225; też: TN Radlin 2010; por. „*no była choroba taka, kołtan*” TN Kowala 2010; „*kołtun to choroba, która do środka wchodzi, a później to na włosy wychodzi*”; „*to była choroba taka, bo zbiło włosy nie do rozczesania*” (Szot-Radziszewska 2005: 210)<sup>134</sup>.

ludność chrześcijańską (przeważnie wiejską) przypadało 312, a na żydowską 47. W powiecie radomskim liczba *kołtunowatych* wynosiła 6.650, a w całej guberni kieleckiej 10.723” (za: Koba 1973: 43).

<sup>133</sup> Por. opis kołtuna sporządzony przez Urlyka Werduma: „dzieje się to skutkiem choroby głowy, która się zowie po polsku kołtun – po łacinie *plica*. Kto ją dostanie choruje naprzód na śmierć na okropne bóle głowy, a kiedy te przejdą zlepiają i zrastają się w kędziory jednym wszystkie, innym mniej lub więcej włosów: niektórym nawet, jak to jednego widziałem w Łowiczu, skręcają się włosy na całej głowie w wielką kupę, jakoby kapelusz pilśniowy. Nie można zaś ani nożycami ani czym innym włosów tych obcinać ani ruszać, jeśli chory nie ma stracić słuchu lub podniebienia lub najczęściej wzroku, jak z resztą i prócz tego choroba ta wywołuje to, że w Polsce spotkasz więcej ślepych niż w jakimkolwiek innym kraju” (Baranowski 1965: 143–144). Por. też: charakterystykę podaną przez Stanisława Spittala: „Do chorób krwi zalicza lud również tzw. *kołtun*. Jest to coś nieokreślonego, w czym się mieści właściwie i artretyzm i reumatyzm i podagra i rwa kulszowa, zresztą i wiele innych jeszcze dolegliwości i chorób. Kołtun (*plica polonica*) został niesłusznie tak nazwany, bo starożytni Germanowie przypisywali powstawanie jego starogermańskiemu demonowi, Wichtel, skąd zwali go Wichtelzopf, co potem przekształcono na Weichselzopf (kołtun nadwiślański). Jest on jedną z najpospolitszych diagnoz, jaką lud stawia w wielu chorobach, zwłaszcza wewnętrznych, gdzie występują łamania kości, ciągnięcie w mięśniach, bóle w stawach, głowy itd., a przy tym skutek wyprysku sączącego (*ekzema madidans*) i skutek wszawicy zlepienie się i zmierzwienie włosów na głowie” (Spittal 1938: 165).

<sup>134</sup> Danuta Tylkowa także wspominała, że kołtuna nie kojarzono z brakiem higieny, lecz z gościem (reumatyzmem). Gościec natomiast „traktowano jako złośliwą, siedzącą



## 2.2. Rodzaje kołtuna

Kołtun – według wyobrażeń ludu – występuje w kilku rodzajach. Goście dzielą się na „spokojne” (łagodne) i „przeciwne, które ogromnie wojują z człowiekiem” (MAAE 1910/11/291); *ukryte*: „Lud mniema, że każdy człowiek ma w sobie ukryty kołtun” (K42Maz7/329); *czasowe*, te, które rzucono/zadano na określony czas (FedLud2/268); *dojrzałe* (K42MAZ7/326; *dośpale*: BiegLecz/262); *dziewięciorne* („ma dziewięć chorób do siebie” Udziela 1891: 203; BiegLecz/263); *kostne* (MAAE 1896/1/209); kołtun ma *pleć* żeńską lub męską<sup>135</sup>: może być *samicą* (gdy jest pod nim robactwo) lub *samcem* (Udziela 1891: 203; BiegLecz/259; Spittal 1938:165; podobnie na Białorusi: kołtun „mężczyński” – męski: w kształcie kosmyków; „żanòckij” – żeński: w kształcie czapki MAAE 1896/1/209).

Pojawia się w dwóch **formach**: *zewnątrznej* lub *wewnętrznej*<sup>136</sup> (Udziela 1891: 203; Spittal 1938: 165), co ma związek z **fazami** choroby: „Najpierw kołtun jest wewnętrzny, niewidoczny dla oka, ale bardzo dokuczliwy i bolesny. Gdy dobrze chorego wymęczy i to całym szeregiem dolegliwości i bólów, wtedy dopiero wychodzi na zewnątrz, i zwija się we włosach głowy lub brody. Gdy zacznie się zwijać, diagnoza jest już łatwa” (Spittal 1938: 166; por. też: Szot-Radziszewska 2005: 210).

Rozliczne dolegliwości („wszystkie cierpienia jakiegokolwiek rodzaju”), które ukrywają się pod nazwą kołtun/gościec, sprawiają, że wyróżniano wiele gatunków i rodzajów kołtuna: ich liczbę określano aż na *trzydzieści*<sup>137</sup> (K42Maz7/326).

---

w człowieku istotę, której nie wolno było niepokoić” (Tylkowa 1989: 74). Trzeba też wspomnieć, że Stanisław Spittal łączył z kołtunem także chorobę weneryczną: „Faktycznie pod nazwą kołtuna, zwanego także *mokrym rumatysem*, kryje się przeważnie kiła *lues*” (Spittal 1938: 166).

<sup>135</sup> Por. także tekst zamowy: *Rózo, różyco,/ kołtunie, kołtunico,/ wyleż z głowy –/ Z piersi – w brzuch,/ z brzucha – w kości,/ z kości – w golenie,/ z goleni – w stopy,/ z stóp – w palce,/ z palcy – na sto łokci w ziemię./ Nie ja lekarz,/ pan Bóg lekarz./ Czy pomoże, czy nie pomoże./ Zapłać, niebożę* (CzerTrzy/96).

<sup>136</sup> Kołtun wewnętrzny uważano za najniebezpieczniejszy rodzaj tej dolegliwości. Sądono, że „nie może on sobie znaleźć miejsca”, „włazi w ręce i nogi, w piersi, nawet w oczy”. Starano się więc „go wyprowadzić na wierzch, to jest żeby wszedł we włosy i zwił je w kołtun” (BiegLecz/259). Wymóg wykorzystania w tym zabiegu dziewięciu wierzchołków osiczyny wiąże się z przeświadczeniem, że „kołtun jest dziewięciorny, to znaczy, że ma jakby dziewięć chorób do siebie”. Ze względu na dziewięciorność kołtuna leczy się go czasami przez dziewięć miesięcy (BiegLecz/263), stosuje 9 gałązek ziół, gotowanych przez 9 dni itd. (Tylkowa 1989: 74).

<sup>137</sup> W zamówieniach czeskich i niemieckich pojawia się też *siedemdziesiąt siedem gościów* i *gościec* (*siedemdziesięciosiedmioraki gościec* BiegLecz/269–270).

### 2.3. Objawy kołtuna

Chociaż myślano o kołtunie jako o chorobie wewnętrznej, najczęściej opisywano to, co najłatwiej było zauważyć: uzewnętrznienie słabości w postaci splełtanych włosów<sup>138</sup> i koncentrowano się na **wyglądzie** zwiniętych włosów: kołtun może być *duży* (jak konewka: K15Poz7/160); *okropny, straszny: Cało głowe mieć takiego kołtona łokropnego, to ci wyglądało tak łokropnie, że łokropnie! Włosy poklejone wszystkie w ogóle jedna na głowie tako okropno czupryna, czupryna tako straszno. Włosy sie poklejo, pokręco sie, pokręco i sam powstaje*” (TN2 Cedzyna 2010); *Te włosy były skręczone i coraz to wieksza kopa, coraz to większa, niewymyte, niewyczesane (...). Taka gała włosów (...) No a chyba w tym to była kupa robastwa* (TN2 Jelanka 2007); *Obgrubły jak beret, jeszcze gorsze sie robiło* (TN3 Jelanka 2007); *Zupełnie włosy się porzypily, o takie jak palce się porobiły. Zbite takie, że rozczesać się nie dało* (TN1 Jelanka 2007).

<sup>138</sup> Przywiązywanie aż takiej wagi do kołtuna, dolegliwości, która dzisiaj może wydawać się błaha, jest związane z myśleniem o włosach w kulturach tradycyjnych: włosy kojarzone były z obfitością (bogactwem: por. ukr. *Kto włochaty, ten będzie bogaty*), płodnością, siłą, zdrowiem, stąd też wielka atencja towarzysząca obserwowaniu wywijania się kołtuna, strach przed jego obcięciem, składanie mu ofiar i wielka ostrożność w jego traktowaniu (po obcięciu). U wschodnich Słowian tworzenie się kołtuna wiązano z duchem domowym, genetycznie wywodzonym od Wołosa, u dawnych Polaków kołtun był oznaką szczególnej świętości, a pojawianie się kołtuna u zwierząt łączono z wysokim ich waloryzowaniem (nie wolno było takiego kołtuna obcinać, zwierzę mogło bowiem oslepnąć i okuleć). Borys Uspienski zwraca też uwagę na zbieżność wyrazów: *koldun* ‘czarownik’ i *kołtun* ‘kołtun’: smoleńskie gwarowe *koldun* ‘kołtun’, *koldunit* ‘płatać, zaplątywać (włosy, przędzę itd.)’, ciekawe są również przytaczane przez niego wierzenia i zwyczaje związane z noszeniem czapki (nienakryta głowa była typowa dla przedstawicieli siły nieczystej, osoba bez nakrycia głowy sama narażała się na wpływ siły nieczystej). Należy też wspomnieć o traktowaniu włosów (podobnie jak paznokci) jako cząstki symbolizującej człowieka, cząstki znaczącej, bo wykorzystywanej w czarach leczniczych lub szkodzących. Połączenie włosów z czarami jest poświadczane etymologicznie: *volócha* ‘skóra’, *volos* ‘włos’, *volchat*, *volchit*, *volchy*, *volšba* ‘czarodziej’, ‘czary’ (Ivanov, Toporov 1974: 53–54; Uspienski 1985: 150, 244–255). Nic więc dziwnego, że rzucanie czarów za pośrednictwem włosów jest dosyć dobrze poświadczone w bogatej dokumentacji procesów czarownic, por. np. „Dnia 14 kwietnia 1612 r. Luca Schiast ze wsi Wesołowo (...) skarżył się przed sądem miejskim w Olecku na żonę Raphaela (Rafała) Schwiedera (Świdra?), która powiedziała karczmarzowi Wojciechowi Pozule w Wesołowie, że gdy cztery lub pięć lat temu Schiast w swoim domu kazał się ostrzyć, to stara sołtysowa wzięła jego włosy i zaniósła do swego domu. Później widziano, jak w lesie, za pomocą owych włosów czarowała. Schiast wkrótce zachorował. (...) Dnia 21 kwietnia żona Schiedera w trakcie tortur przyznała przed sądem, że wraz z sołtysową zaniósł „czary” [por. wcześniejsze zestawienie danych etymologicznych – przyp. MM] do lasu, włosy Schiasta powiesiły na stojącej osice i powiedziały przy tym: „tak jak osika trzęsie się na wietrze, niechaj tak członki jego ciała się trzęsą” (Wijaczka 2007: 240).

Informatorzy podkreślają, że kołtun mógł nie powodować wyraźnych objawów i nie eliminował człowieka z normalnego funkcjonowania: *Osoba tako normalnie je, może jeść i robić. Tu miała przecie somsiadka, ta bez łoka, to takiego dużego kołtona miała. Nie leży sie, nie choruje sie, chodzi sie normalnie i jus, dokąd nie odpadnie. (...) Una chodzieła, nie leżała, z kołtonem tylim. Długo miała tego kołtona, ze dwa lata. Ale chustka pod brodo zawiązana, a tu widać było. Ludzie myśleli, że to włosy takie mo pienkne, a tu kołton był. Kto wiedzioł, to wiedzioł. Chustki nigdy nie zdjeła*” (TN Radlin 2010); „*na głowie jak był, to musiało sie być spokojnym, nie tam, żeby szaleć*” (TN2 Cedzyna 2010). Objawy wewnętrzne, które kojarzono z kołtunem (*łamiącym, bolącym*), były bardzo liczne, a więc można wnioskować, że wiele chorób z nim kojarzono i wiele dolegliwości obejmowano jego nazwą: „Kołtun przedstawia skłonność do paraliżu, kurczów lub zwichnienia” (K42Maz7/329); zanim się wywinie „sprawia kurcze, drgawki, nieustanny ból głowy, który przy czesaniu włosów się zwiększa, cikliwości, najosobliwsze zachcenia, śpiączkę lub bezsenność, „różne zapalenia”, szczególnie oczu, ociemnienie, pokurczenie członków, porażenia, szpetne owrzodzenia, głuchotę i bardzo wiele innych cierpień, na które lekarz nie pomoże i dla tego bardzo rzadko zasięgają jego rady (K7Krak3/168; Udziela 1891: 205; Półtorak 1989: 54); *Głowa mogła boleć, może i nie. Bo to tylko na głowie siedziało, a ludzie pracowali z tym dalej. Tylko to, że przeszkadzało. Nieroz sie ni móg wybrać nigdzie, ni wyjść gdzie, bo jak wyjdzie, jak to głowa okropno była tako! Jak tak były włosy gęste, to okropno, głowa była jak stodoła* (TN2 Cedzyna 2010); „A ten [gościec], wiadomo, różnie się przejawiał: w głowie świderm wiercił, płuca kaszlem szarpał, oczy bielmem przesłaniał, ciało bolakami obsypywał” (KotPo/78). W zamowach gościec nazywany jest *złym bólem, bólem przekętym, bóloszkim* (KotZn/238–239; 338; BiegLecz/256; por. też *kołtun bolący*: FedLud2/231 zam.); *bólem kołtunowym* (SiarMat/105; ZWAK 1879/3/55; Udziela 1891: 29); por. też: „Kiedy komuś podrzuciono kołtun, aby **ból w nim zaczajony** [wyróżnienie moje] przeszedł na kogoś innego, należało go wrzucić do gnoju (...)” (KotZn/183), co wskazuje, że jednym z najbardziej kojarzonych z kołtunem objawów był **ból/cierpienie**.

## 2.4. Przyczyny kołtuna

Etiologia tego schorzenia nie była jasna, także w opinii dawnych medyków<sup>139</sup>. Od początku XVII wieku uważano kołtun za skutek „poważnej, tajem-

<sup>139</sup> Małgorzata Krzysztofik, odczytując informacje zamieszczone w popularnych kalendarzach autorstwa lekarza, Stanisława Słowakowica, stwierdza, że wśród medyków XVII nie było jednolitej opinii na temat etiologii tego najpopularniejszego (jak w wielu miejscach swego dzieła wspomina Kolberg) schorzenia. Uważano, że kołtun był znakiem przesilenia

niczej choroby, która istnieje w organizmie, a uzewnętrznia się przez zwijanie włosów”, taki wywinięty kołtun człowiekowi już bardzo nie szkodził, ale nie wolno było go ucinać bez narażania się na jego zemstę, dlatego też były osoby, które nosiły kołtun nawet całe życie (Kuchowicz 1975: 121). Jeszcze w XIX

choroby, efektem braku higieny, natomiast skojarzenie występowania kołtuna z chorobą wynikało z faktu, że rzeczywiście u osób długo leżących w łóżku pojawiały się splecione włosy. Według Słowakowica przyczyny pojawiania się kołtuna są dwojakie: zewnętrzne (humory do przyjęcia tajemnej złości i jadowitości choroby) i powierzchowne (powietrze, potrawy, napój, czary, zaraza, lues Celtica). Słowakowic sądził, że „jest naprzód przyczyna kołtuna powietrze”, które w Polsce jest wielce niesprzyjające, ponadto kołtun stanowi karę boską za grzechy (za czary i zabobony). Istnieją także inne przyczyny: nieumiarkowanie w jedzeniu i piciu, a nawet stosowanie przypraw korzennych. Traktował kołtun jako chorobę zaraźliwą (od osoby, czapki, pościeli; ciekawe było również spostrzeżenie, że od kołtuna już uciętego, jako martwego, nie można było się zarazić) (Krzysztofik 2010: 382–390). Marcin Łyskanowski pisze, że już od XVII wieku trwały dyskusje wywołane przez doktora Williama Davidsona, który ok. 1650 roku przybył do naszego kraju i od początku swojej praktyki obcinał kołtuny, przez co naraził się „obrońcom kołtuna” (Łyskanowski 1981: 118). Jeszcze w 1764 r. lekarze Stanisława Augusta odradzali golenie głowy jako przyczynę pojawienia się licznych dolegliwości, w tym kołtuna. W popularnym poradniku medycznym *Compendium medicum auctum* znajdujemy takie tłumaczenie: „Nayprzod zkad się wziął kołtan; różne rożnych o tym są opinie, których wypisać miejsce nie pozwala, Ta jest naypewniejsza, że nie zkąd inąd, tylko od żydów. Ten bowiem narod z natury będąc około siebie nie ochędożny, smrodliwy, i przemierzły, tym nieochędożstwem przyczyną jest kołtanów, które się między niemi zageściły, z plugastwy zamnożonemi w nich; więc że ten obmierzły narod iest na głowę nieprzyiaciel Chrześcianom, na to się usadził, aby też i oni byli ich obrzydłości bezecnych uczestnikami (...). Oprócz tego rodzi się kołtan z rożnych przyczyn: nayprzod z czarow, iako bowiem insze choroby niezwyuczayne z nich pochodzą, tak też i ta: o czym jest wiele przykładów. Bywają kołtany, i dziedziczne, to jest z Rodzicow na dzieci spadające: także przydają się z zarazy ieden od drugiego. Jednak nie każdy kołtan jest zaraźliwy, bo ich różne są rodzaje, i z rożnych przyczyn pochodzące; także rodzić się mogą kołtany ex humore venenato oculito, który per poros wychodząc, rodzi kołtany zaraźliwe, takie gdy urznięte bywają, w wielkie kalectwa ludzi wprawują, pod czas i śmierć przynoszą. Są też niektóre wody takie, (osobliwie na Pokuciu) z których picia kołtany na głowach wyrastają, iakoż twierdzą niektorzy, że z tamtad kołtany się zageściły. (...) Jeżeli go zaś kto lekkomyślnie urznie, osobliwie taki, który albo z czarow, lub *ex malignitate interna* pochodzi, w ciężkie choroby wprowadza, ani to jest bayka, wiele bowiem przykładow jest, że lekkomyślnie urznięcie onego wielu wprawilo w ślepotę, w ból głowy ustawiczny, w wielką chorobę, w konwulsye etc. A pod czas i śmierć przyniosło. Gdy zaś kołtan z iakiey inszey przyczyny będzie, lubo kto urznie, albo wyrwie: szkody żadney w zdrowiu nie sprawuje (...) ja tylko dodam, że kto chce aby się kołtan wywił, niech moczy w gorzałce, albo w winie ziele zwane barwinek, (którego nawet i w zimie pod śniegiem dostanie) tę gorzałkę, albo wino niech piie co dzień po kieliszku, przytym niech warzy to ziele w ługu, i tym głowę myje, w ten czas gdy się wyrwie, tak prędko od mycia częstego sam odpadnie” (Wieczorkowicz 1789: 369–373).

wieku Jan Oczapowski utrzymywał, iż nieznaną przyczyną pojawiania się kołtuna sprawia, że leczenie tej jednej z najstraszniejszych chorób, jest niezwykle trudne (por. przysłowie: *Na upór, kołtun, błoto, nie masz lekarstwa*). Wśród ludu niezwykle mocne było mniemanie, że „kołtun jest chorobą, przez czarta zrządaną, ztąd pochodzi, iż opętani często miewali kołtuny” (Udziała 1891: 204)<sup>140</sup>. Pojawiały się też opinie, że „choroba kołtunowa wcale nie istnieje, a kołtun na głowie jest tylko ubocznym, przypadkowym, z jakąkolwiek chorobą łączącym się zjawiskiem, bez związku przyczynowego z chorobą” (Łyskanski 1981: 130). Informatorzy współcześni potwierdzają dwoistość sądów na temat etiologii kołtuna. Z jednej strony mówią o kołtunie jako bezpośrednim efekcie braku higieny, z drugiej – pamiętają, że kołtuna nie wolno było obcinać (TN powszechny, np. *Ta choroba wylaziła, wywijala się tak, a czemu? A bo to wiadomo, wywijala się i już. Nie wolno było obcinać tego* (TN Tumlin 2010).

W tekstach wierzeniowych odnajdujemy różne **przyczyny** powstania kołtuna<sup>141</sup>, najczęściej są to czary (*oczarowanie*, por. nazwy). Powszechnie powtarzano opinię, że kołtun *pochodzi/wywiązuje się z czarów/ oczarowania/ uczynienia/ zadania*<sup>142</sup>/ *ociotowania*<sup>143</sup>/ *podłożenia/ założenia*: „Ale

<sup>140</sup> Por. też relację Franciszka Kotuli opisującą reakcję kobiet pytanych o zamówienie na gościece: „Gościec to było ze złem. Książdz nie dałby rozgrzeszenia. Ludzie przychodzili, prosili, ale mamusia nawet słuchać nie chcieli. To było z diabłem, z szatanem. Nie trzeba było chodzić do kościoła, do spowiedzi, modlić się...” (KotZn/291); też: *szatański gościec* (KotPo/78).

<sup>141</sup> Por. też: „Kołtun (...) ma mieć przyczynę swego pojawiania się w zepsutych sokach krążących po ciele. (...) W niektórych jeszcze tylko miejscowościach wierzą, że kołtun powstaje od wplątania się nietoperza we włosy” (Talko-Hryncewicz 1893: 263–264).

<sup>142</sup> Por. „Stosownie do życzenia guślarza dwojako zadany być może, tj. terminowo czyli z oznaczeniem przeciągu czasu, na jak długo jest zadawanym i wiecznie, czyli żeby nie opuszczał tej osoby przez całe życie. Co do pierwszego, guślarz musi wystarać się w jakibądź sposób jednego kosmyka zwiniętych kołtunem włosów z żyda żyjącego; co do drugiego, to udaje się w nowy czwartek [na nowiu, „czwartek na nowiu”, „nowy czwartek” na kirkut, gdzie o północy obcina trochę włosów z głowy po odkopaniu pierwszego lepszego trupa. Tak w pierwszym, jak i w drugim razie, włosy takie moczą w wódce przez całą dobę tj. od zachodu do zachodu słońca; poczem dość już zadać przy pijatyce lub innej jakiej okazji kieliszek takiej wódki, zaklinając w duchu: „*Zadaje Janowi (Stachowi i t.p.) kołtona, boltona, łamiącego, bolącego na rok i sześć niedziel; (lub: na dwa lata, (j)aze do samy śmierci i t.p. stosownie do życzenia zadającego) w imię carta przekłętego i wsechmocnego. Amen*”, a kołtun zacznie się związać nim trzecie słońko wzejdzie” (FedLud2/230–231). Bohdan Baranowski wspomina, że jeszcze w latach 60. (nawet na terenie Łodzi) było żywe przeświadczenie, że kołtuna można zadać (Baranowski 1981: 254). Obecnie informatorzy nie wyrażają już takiej opinii, ale powtarzają, że „kiedyś tak ludzie mówili”, natomiast zakazy związane z obcinaniem kołtuna jeszcze się zachowały.

<sup>143</sup> Por. Według powszechnej opinii, kołtun jest wynikiem *ociotowania*, czasem tylko uważa się, że „zepsutej krwi” (Burszta 1967: 427).

z czarów, z uczynienia, może się wywiązać” (K7Kra3/167–168; też: ZWAK 1878/2/138; Udziela 1891: 203); „By komu zadać kołtuna, trzeba mu dać w pokarmie lub napoju wypić lub zjeść włos od kołtunowatej osoby pochodzący” (K39Pom/266); Choroby te, podług zdania owczarzy, pochodzą z podłożenia albo z zadania” (K19Kie2/212); „Chorobę tę, jak utrzymują owczarze, można zadać komu, dając mu do wypicia wodę, w której gotowano kołtuna” (Siar-Mat/96; ZWAK 1879/3/46); pojawienie się dolegliwości było związane z Żydami, którzy w karczmach podawali wódkę, w której moczono wcześniej kołtuna, „kto takiej wódki wypije, dostaje kołtuna i zarazem staje się pijakiem?” (MAAE 1896/1/209; Spittal 1938: 167); „Zadać kołtun jakiej osobie można w ten sposób: potrzeba wyszukać Żyda, któryby przez siedm lat miał kołtun w brodzie, potem konia mającego w grzywie przez siedm lat kołtun i psa noszącego przez siedm lat tę chorobę w ogonie. Z tego miejsca, gdzie kołtun rośnie, wyrwać z tego Żyda, konia i psa po kilka włosów, następnie udać się do takiego budynku, w którym znajduje się 27 stragarzy i pod środkowym stragarzem moczyć te kołtunowate włosy przez 24 godzin w wodzie. Potem zlewa się ją do flaszeczki, z której po kilka kropli tej wody puszcza się do wódki lub jadał osobie, której pragnie się zadać wspomnianą chorobę” (SiarMatPiń/47; Udziela 1891: 203); „z chorej na kołtun osoby zebrane włosy okręcone w szmatę, kładą pod progiem domu. Kto z domowników próg ten przestąpi, dotknięty zostanie kołtunem” (BiegLecz/258); *To przez zadanie, zadał ktos komuś. To nie urok był, to było przez zadawanie, zazwyczaj to było u kobiet, co miały długie warkocze takie piękne, to byli tacy złośliwi, to ci zadał, że nie rozczesalaś tych włosów, coś było złośliwe, zadawanie takie, zadać chorobę* (TN1 Czeremo 2009); z uroków (K42Maz7/326; też: K15Poz7/116); *Od uroku można było dostać kołtuna* (TN2 Odrzywół 2008), *Objawy uroku były różne choroby, kołtun...* (TN Mniszek 2008); z *przełknięcia/wzruszenia*: „Przełknięcie głównie ma wpływać na wzruszenie kołtunu” (K42Maz7/329); „Odcięty [kołtun] należy wyrzucić na miejsce nieuczęszczane, lecz w ten sposób, aby był widoczny. Człowiek, który tamtędy przechodząc, przestąpił przez tenże kołtun, a nie przełękł się go, jest zdrowy, taki zaś który się go przestraszył, musi się rozchorować, przyczem najczęściej dostaje także kołtuna i musi czekać 6 tygodni, aby go usunąć” (OrL 1925/10/155); „*zalong sie i już sie kołton zwijo, z przelengniencio tyż może*” (TN Radlin 2010; Półtorak 1989: 55; Szot-Radziszewska 2005: 209–210); sądzono również, że kołtun jest wynikiem *przekleństwa/klątwy* („*obys/zebyś kołtuna dostał!*”)<sup>144</sup> (BiegLecz/266; Szot-Radziszewska 2005: 210) lub *zaziębie-*

<sup>144</sup> Por. też: „Rusin ma kołtun za skutek przeklęstwa, a gdy go się chce pozbyć, starą chustę, którą głowę obwiązywał, rzuca przy drodze, albo na drzewie zawiesza, sądząc, że kto ją podniesie, ten z nią i kołtun zabierze. Na białej Rusi jest bożek Dobrohoczym zwany, co niesprawiedliwych i przestępców chorobami karze, a szczególnie kołtunem a uwalnia

*nia i wielkich kłopotów* (Torliński 1938: 45). Rzadziej wskazywano racjonalne przyczyny kołtuna, np. brak odpowiedniej dbałości o włosy, czemu sprzyjały liczne zakazy „higieniczne”, por. zakaz czesania się kobiet po porodzie przez 7 dni (Szychowska-Boebel 1972: 52). Kołtun mógł być także konsekwencją myślenia magicznego (jak wskazywał Jan Karłowicz), wierzono bowiem, że *kołton* mógł się komuś zwinąć na głowie, gdy osoba ta wyrzuciła swoje włosy w nieodpowiednie miejsce i ptaki użyły ich do wyściełania gniazda<sup>145</sup> (Lud 1896/2/336; Karłowicz 1903: 16).

Kołtun (*wywinięty/zwinięty*) może też być wynikiem dobroczynnego *zażegnania, modlenia się i celowych działań gościcarzy*, związanych z wypędzeniem choroby z ciała (kołtun wywinięty na głowie oznaczał zdrowie): „Oni [gościcarze] to po stosownem zażegnaniu i odmówieniu pewnych modlitw, skrapiają włosy chorego barwinkiem moczonym w winie, lub myją mu głowę grochowan ką i chmielem moczonym w wodzie; inni wreszcie wosku święconego kawałek wkładają we włosy – poczem zazwyczaj w dni kilka zwija się gościec – (plika, kołtun)” (MAAE 1910/11/291). Ze względu na przeświadczenie, że wywijanie się kołtuna było niezbędne, by pozbyć się choroby wewnętrznej (por. „złe soki ciała chorego wychodzą w rurki od włosów, w nich bezwładnieją, martwieją, a chory przychodzi do zdrowia” (K48Ta-Rz/298), *wywoływano* go różnymi środkami. W wywinętym *kołtunie*, według ludu, miały mieszkać choroby, które w ten sposób opuszczały ciało człowieka, stąd niezwykle dbano o właściwe skręcanie się *kołtuna* – była to niejako gwarancja wyzwolenia się z różnych dolegliwości cielesnych<sup>146</sup>. Przekonanie o tym zawarte jest we współcześnie zanotowanym wierszyku: „*Kołtonie, kołtonie, / wlożesz mi na głowę, / dopóki tam siedzisz, to będę miał zdrowie*” (TN Marzysz 2010; por. też: *Osoba, która miała kołtona, przeważnie dziewczyny, to ubolewały nad tym, że majo tego kołtona, no ale jak sie go miało, to było sie zdrowym. Wyglądało sie źle, (...) jak sie miało takie bele co na głowie, ale wierzono, że kołton przynosi zdrowie* (TN Marzysz 2010).

chorego po przebłaganu go chlebem i solą” (K7Kra3/170). Wiara w pojawienie się choroby na skutek wypowiedzianych słów poświadcza wyjątkowe (materialne) podejście do słowa w kulturze ludowej (Engelking 2000).

<sup>145</sup> Por. „Ostrzyżone włosy należy spalić, a nie wyrzucać na dwór, aby ich ptak jaki nie zabrał na swoje gniazdo. Ilekroć bowiem na nim się ruszy, nóżkami pogrzebie, lub dziobnie w jaki włos, jego właściciel dostanie zaraz bólu głowy, a pewnie i kołtun się zrobi na jego głowie, gdyby w gnieździe ptak włosy poplątał. Najgorszy ból cierpi ten, czyje włosy dostały się do wroniego gniazda” (Spittal 1938: 144).

<sup>146</sup> Wierzenia związane z kołtunem, zwłaszcza zakaz ścinania, sprawiły, że lud wykazywał się nadzwyczajną dbałością o skołtunione włosy, pilnie uważając, by się nie przeziębici. Noszono więc ciepłe czapki, co niewątpliwie służyło utrwalaniu się dolegliwości (Półtorak 1989: 54).

Niebezpieczne było samo *dotknięcie kołtuna* lub *przekroczenie go nogą* (BiegLecz/262). Miało to związek ze stosowaną na wsi terapią leczniczą, czyli z *obcಿನaniem kołtuna* i *podrzucaniem go* w różne miejsca (zob. **pozbywanie się kołtuna**). Wierzono, że niebezpieczne było samo zetknięcie się z obciętymi włosami, dlatego też uważano, aby nikt nie miał z nimi styczności. Do chwili obecnej przeświadczenie o takim pochodzeniu kołtuna zachowało się w opowieściach informatorów, por. *Jak ktoś podrzucił komuś i tylko przeszedł przez to, to już go chyliło. Nie trza być ruszać, nie dotykać nic w ogóle, bo inaczej to się człowieka prędy chyliło* (TN2 Cedzyna 2010).

Kołtun może pojawiać się także jako skutek *niespełnionych zachcianek*: „Kołtun albo plika powstaje z gościa, a są tego przekonania, że jeżeli chory czego zażąda, to trzeba mu natychmiast podać, bo „mu się kołtun zwije” (MAAE 1900/4/132); Bo „zwidzi się cłkowi jakie jedzenie – a nie dadzom ci go zjeść – abo se zaraz nie kupis, nie zjés – tego gościa nie zaspokois”, to choroba pewna już i trzeba tylko szukać lekarstwa, sposobu, by gościec usunąć” (MAAE 1907/9/144); por. też: *Kołton ji sie na głowie zwieł. Bo ji sie zachciało kisony kapusty w lipcu. A gdziez kisono kapusta była na wsi w lipcu, jak była na polu jesce. No to łoblecielimy cało wieś. Kapusty nigdzie ni ma. Jag mamę położyło, siedem tygodni leżała w łózku, nie ruszała sie, a włosy to wszystkie były w jedny kupce, placek* (CygZGw/27): „Demon tej choroby nadwiślańskiej, nie działał tu samodzielnie, lecz za pośrednictwem swego posłannika: gościa. Jeżeli „gościec ma pewne pragnienie, którego człowiek nie zaspokoił”, albo jeżeli mu się w czym „sprzeciwił to niewyrozumiałe ten chce wyrzucić swą zemstę za to na śmiertelniku”, a jako ślepe narzędzie będąc sam bezsilny, woła na pomoc kołtuna, który do usług swemu przyjacielowi skory, wymyka się ze swej kryjówki, obsiada człowieka, splata mu włosy w basiory lub strączki i łamie po rękach i nogach, w ogóle po całym ciele” (BiegLecz/258)<sup>147</sup>.

Kołtun powstawał też „ze zmartwienia i niepomyślności” (MAAE 1896/1/208). Podawano także bardziej racjonalne powody pojawienia się kołtuna, który mógł pochodzić z *wody, pokarmu*: Jedni przypisują ją [kołtuna] szkodliwym zdrowiu pierwiastkom wody pewnych okolic, inni pokarmom (...)” (K42Maz7/326; z *niewłaściwych nakryć głowy*: „Owe ciężkie i ciepłe nakrycia głowy, w połączeniu z długością włosów, nieraz zaniedbanych, w porze letniej, podczas ciężkich robót, pobudzając transpirację skóry, sprowadziły (...) kołtuna” (BiegLecz/265). Niebezpieczne jest także *wkręcenie się we włosy nietoperza* (BiegLecz/257); *Kołtona na głowie można być dostać jak sie nietoperz wkręcił, wplontoł we włosy. Tak godali: oj, zakładojcie chustki na głowe,*

<sup>147</sup> Por. też: *mieć kołtuna na co*. Zbigniew Półtorak podawał, że „kołtun wywijał się z nie zaspokojonych pragnień, zwłaszcza u ciężarnych i dzieci” (Półtorak 1989: 55).



wieczorem jak sie tam gdzie szło, żeby sie nie wkrencił nietoperz, bo bedzie kołtun (TN Marzysz 2010); a nawet *niewłaściwy czas na obcięcie włosów*: „Włosy obcinają dziecku tylko w dni pogodne, gdyż w czasie niepogody obcięte sprowadziłyby kołtun” (MAAE 1900/4/135).

Czasami kołtun pojawiał się *bez żadnego konkretnego powodu*: „Przyczyna z której powstaje, dlaczego nie przebiera ani w płci, ani w wieku, czemu go nie odstrasza nędza, ani się lęka bogatych, wcale niewiadoma” (K7Kra3/167); *To już tako choroba padła. To nie było, że z tego abo z cego, ino sie zwijoł som, bo mu sie podobało. Ani nie z uroku, nie. Tak, gdzie mu sie podobało tam wszed* (TN Radlin 2010), *sam sie zwijoł taki kołtonik i późni coroz to więkšzy i zwinelo sie taki pęk włosów* (TN1 Cedzyna 2010).

## 2.5. Istoty sprowadzające kołtun

Powszechne przekonanie o powiązaniu kołtuna z czarami powoduje, że główną podejrzaną o zadawanie kołtuna (*ociotowanie*) była *czarownica/ciota/wiedźma*<sup>148</sup>. Warto też przytoczyć kaszubskie nazwy czarownic: *kâłtunki*, *kâłtuńice* ‘kobiety obdarzona przez diabła mocą rzucania uroków i czarów, szczególnie za pomocą kołtuna’, albowiem w nich również utrwalony jest charakterystyczny sąd na temat związku choroby z czarownicami i ich czarami (Dźwigoł 2004: 81). W Wielkopolsce kołtun także wiązano z działalnością ciot, które zadawały go na wiele sposobów: *za pośrednictwem jedzenia, napojów* (należało przeżegnać podejrzane produkty lub – w przypadku napoju – dać komuś innemu do przepicia), *przez podrzucenie* lub *założenie*. Można było poznać ciotę, która kołtun zadała, gotując/prażąc w nowym garnku kołtun chorego (była to tzw. *próba kołtuna*). Ciota, która była sprawczynią choroby, nie mogła usiedzieć w domu i musiała przyjść do domu cierpiącego (Jasiewicz 1967: 472–477; Wróblewski 1967: 450).

<sup>148</sup> Zadanie komuś kołtuna przez wiele stuleci kojarzono z niezwykle groźnymi czarami, a przekazy historyczne dotyczące tej niezwykle popularnej na ziemiach polskich dolegliwości są częste i pokazują, jak bardzo niebezpieczny stawał się kołtun dla kobiet posądzanych o moc czarodziejską, por. „O wypadkach pobicia czarownicy lub złej sąsiadki, która „zadała” kołtun” słyszałem jeszcze kilkakrotnie w trzydziestych latach w okolicach Pułtusza, Makowa Mazowieckiego, Różana i Ostrołęki. W Wieluńskim wspomiano, że jeszcze w końcu XIX w. na tym tle doszło koło Osjakowa do samosądu, podczas którego nie wykryci później sprawcy zatłukli na śmierć pewną kobietę, która wielu sąsiadom „zadała” kołtun” (Baranowski 1981: 253).

## 2.6. Działania kołtuna

Nosiciel kultury ludowej przypisuje *kołtunowi* zdolność samodzielnego funkcjonowania. *Kołtun* dotykał dużego grona ludzi, uważano go za chorobę podstępna i groźna, dlatego też myślano o tej dolegliwości jak o istocie obdarzonej świadomością, przyporządkowywano mu możliwość wykonywania różnorodnych czynności. Traktowano go jak żywą istotę, która celowo wywołuje u człowieka chorobę, przy tym może złościć się, gniewać, zachowywać na podobieństwo ludzi. Utrwalone wyobrażenia wydają się nawiązywać do dawnych sądów na temat demonów chorobowych, złych duchów, mszczących się na ludziach przez zsyłanie cierpienia, istot, które można było przebłągać odpowiednim postępowaniem: prośbami, składaniem ofiar itd.

Kołtun wykonuje określone czynności (k. *owija/uwija/zwija się/wywija się wywiązuje się/zbiera/dojrzewa* – „jeśli chce” – powszechnie<sup>149</sup>; *chodzi/łazi, wchodzi na głowę, siedzi, odpada* itd.), powoduje nieprzyjemne dolegliwości: *wchodzi w człowieka, łamie chorego* (lub jego kości), *pada na oczy* (por. Kołtuna nie należy żadną miarą obcinać, albowiem wejdzie w kości, połamie je lub padnie na oczy, i chory zaniewidzi” Wisła 1896/10/343), *sprawia kurcze, ból głowy, zachcenia, śpiączkę, dręczy, męczy, morduje chorego* itd.: „kołtun niby kret lub duża mysz szedł z pola zagonami do chałupy, przeskoczył przez płot i wlaź w kobietę, którą zaraz cosik połamało” (BiegLecz/259; por. też Święt-Lud/487; ŚwiętBrzoz/245); „nim się zwinie na głowie, długo chorego dręczy wszelakimi dolegliwościami” (K7Krak3/168); „łamie chorego, sprawia kur-

<sup>149</sup> Zwijanie włosów traktowano jako jedyny środek umożliwiający pozbycie się wszystkich wewnętrznych dolegliwości (Udziela 1891: 205). Ze względu na wiarę, że wywinęty kołtun to choroba, która wyszła z człowieka na zewnątrz, sądzono, że trzeba wspomóc ten proces, stąd też wiele zabiegów, by kołtun *wywołać/zapuścić* (by się k. *zwinął/wywinął*): „Nie może nigdzie miejsca znaleźć (...), łązi po człowieku, siedzi zaraz pod skórą, szuka wierzchu w ciele ludzkim, wlezie w głowę, zwije włosy i siedzi w kołtunie, z którym człowiek sobie już poradzi (...). Trzeba starać się, aby wydostał się na wierzch, żeby się wywierchował, to znaczy, żeby wyszedł na włosy i zwił się w kołtun” (Wisła 1900/14/715; Paluch 1989: 46); „Pierwszém doświadczeniem czy się kołtun chce zwinąć lub nie, jest, aby ze czterech stron głowy, uciąć potrosze włosów, w woreczku na dołku sercowym nosić; gdy się zwiną tak, że ich nierozplącze, trzeba kołtun zapuścić” (K7Krak3/168); „Wydobycie włosów z woreczka na głowę się kładzie, a gdyby kołtun był na wnętrzu, to dziewięć wierzchołków osiczyny w wodzie pod przykryciem ugotować, a smarując tém od gardła do pępka i całe piersi, wywije się kołtun na głowę. Tak zwija się coraz bardziej, a znikłe dolegliwości świadczą, że on był tego przyczyną” (K7Krak3/168); „leczą jeszcze tak, iż wygotowawszy w wodzie 9 wierzchołków osiczyny, smarują tą wodą całe ciało” (ZWAK 1887/11/57). Dziewięć wierzchołków osiczyny ma na pewno związek z kołtunem dziewięciornym; por. też stosowanie 9 gałązek rozmarynu i barwinka moczonych przez 9 dni w winie: substancje lecznicze.

cze, drgawki, nieustanny ból głowy, który przy czesaniu włosów się zwiększa, ckliwości, najosobliwsze zachcenia, śpiączkę lub bezsenność, różne zapalenia” (K48TaRz/298; Udziela 1891: 205; TN Radlin 2010); *A to kołtun wszedł, a to w ręce, a to w nogi, w całego człowieka, że był bezwładny*” (TN2 Cedzyna 2010); *wykręca nogi i ręce* (Szot-Radziszewska 2005: 210); *wchodzi w/na głowę i zwija włosy*: „Gościec siedzący pod skórą wywierchuje się tj. szuka wierzchu w ciele ludzkim, najczęściej wlezie w głowę i zwije włosy w kołtun” (BiegLecz/259); *zalega się w człowieku: ale kto chciał komu na złość zrobić to wyrzucił, łowinoł, ten łodwinoł i zalong sie i już sie kołton zwijo, z przelengniencio tyż może* (TN Radlin 2010); *siedzi pod skórą, szuka wierzchu (wywierchuje się), czepia się/uczepia się człowieka*: „Temu też, kto przez nieostrożność tylko i przypadkiem poruszy korzeń bzu, uczepi się niezawodnie kołtun, który tam siedzi przypięty pod bzem” (K35Przem/236; też: Spittal 1938: 165); *rozgaszczają się w ciele chorego* (MAAE 1910/11/293–294); *wchodzi/wychodzi/odchodzi, odpada, siedzi*: (K48Ta-Rz/298); „*musi się wysiedzieć, wchodzi w środek człowieka, odpada*: „Kołton, to taki zwinięty, duży plik, i un sie musi sam wysiedzieć, nie trzeba go łobcinać, bo by wszedł we środek i połomołby cłowieka tak, tylko un sie som wysiedzi, wysiedzi i odpada som” (TN Radlin 2010); *Nie pozbedzies sie kołtona, un som odpada* (TN Radlin 2010); „*sam odchodził, dłuższy czas był, był, był i odeszed, odpod* (TN1 Cedzyna 2010); *A to kołtun wszedł a to w ręce a to w nogi, w całego człowieka, że był bezwładny* (TN2 Cedzyna 2010); *kładzie chorego* (CygZGw/27); *pociąga chorego za głowę*: „W Wielką Sobotę, gdy pierwszy raz na Zmartwychwstanie dzwonią, nie raz silnie za głowę pociąga kołtun chorego” (K7Krak3/169); *grasuje*: „Choroby, mianowicie kołtuny, dość często tu grasują” (K15Poz7/116); *dojrzewa* (BiegLecz/262).

Kołtun posiadał także sztukę odczuwania i przeżywania pewnych stanów psychicznych: kołtun *lubi coś* (bądź *nie lubi czegoś*), *ma życzenia, gniewa się*<sup>150</sup>, *rozsierdza, mści i sprzeciwia* za niewłaściwe potraktowanie (np. *połamaniem chorego*): por. „Pochlebiają zaś tak kołtunowi, aby wyszedłszy z chorego nie mścił się potem nad nim, iż go wygonił od siebie, i nie łamał mu kości” (K48Ta-Rz/298); „Gdy splot uciętych włosów, porzucony przy drodze, ktoś niebacznie czy rozmyślnie ruszy nogą lub z wierzby, wówczas kołtun, który lubi spokój i nie życzy sobie, by mu go zmacono, gniewa się i mści na śmiałku czy nieświadomym za czyn nierozważny” (BiegLecz/264; 262); „Kołtuna nie

<sup>150</sup> Por. też: „Gdy kto czuje boleści żołądka, ciężkości na piersiach lub kolkę, a przy tym jakieś febryczne ma napady lub Ograszki – mówią, że kołtun zagniewał się z macicą. Kołtun przedstawia skłonność do paraliżu, kurczów lub zwichnienia; macica jest słabością żołądka” (K42Maz7/329). Por. też zamowę od bólu macicy i kołtuna: „*Szła Najśw. Paniienka po cisowym moście. Wy kołtunie, wy macico, ustąpcie białym kościom, czerwonej krwi na swoje dawne miejsce, do swego brata pępka*” (BiegLecz/267).

należy rozcinać, ponieważ może się rozgniewać i być przyczyną wielkich bólów” (OrL 1925/10/155); „Zaczepony przedwczesnie mógłby się bardzo rozsierdzić i sprzeciwić się, a wtedy o nieszczęście nie trudno (Spittal 1938: 166); „Zdjęcie kołtuna odbywa się i w Kieleckim uroczyście: osoba, która ma go zdejmować, idzie do chorego, mając nożyczki w kieszeni i zdejmuje kołtun nie z przodu, ale z tyłu głowy bo w przeciwnym razie kołtun może się zgniewać i połamać chorego” (BiegLecz/262); *ma zachcenia ludzkie* (BiegLecz/259); musi *chcieć* się zwinąć: (Udziela 1891: 205); *nie lubi/nie znosi niektórych pokarmów oraz zapachów*: „W każdym człowieku żyje kołtun, nie należy go jednak zruszyć, tj. wzburzyć, a można to wywołać przez spożycie jakiegoś pokarmu, wypicie napoju, albo poczucie jakiejś woni, czego kołtun nie polubił” (BiegLecz/259; też: np. *grochu i bobu*: MAAE 1896/1/208; też: Tylkowa 1989: 74); „Jeżeli kto ma wstręt do jakiej potrawy lub napoju, mówią: „Jego kołtun tego a tego nie lubi” – i zażycie takowych pokarmów lub napojów także wzruszyć, jeżeli jeszcze odznak zewnętrznych nie wydał, ten kołtun może. Przeciwnie zaś, używanie rzeczy ulubionych ma uspokajać i niejako usypiać tę chorobę czy też jej zaród w człowieku” (K42Maz7/329); *jest niezadowolony*: „Zdarza się czasem (w Raciborku), że tak zakopany pod drzewem kołtun, niezadowolony z miejsca pobytu, wydobył się z ziemi urósł i owinął dąb włosami” (BiegLecz/264); *uparty* (MAAE 1907/9/144); *grymaśny*: „Gościec jest bardzo grymaśny, nie wiedzieć, co mu będzie nie na rękę” (Lud 1897/3/254); *sprzeciwia się*: „Ale nieraz „gościec sprociwi się i lekarstwu”. Ileż to razy da się słyszeć od górala lub góralki, że „dali mu w razie chorości lékarstwo” – ale coś niepomogło nic, bo się „gościec sprociwił” (MAAE 1907/9/144; *Jak sie obetnie, to sie sprzeciwi* TN2 Jelanka 2007); *rusza się/porusza/wzrusza*, por. „gościec się poruszy i może człowieka pokręcić” (BiegLecz/259; Tylkowa 1989: 74); *przenosi się sam z miejsca na miejsce i wydaje dźwięki/głos, kwiczy*: „Widzieli starzy, jak kołtun sam z jednego miejsca na drugie przeniósł, np. z krokwi na boisko, rzucony na ziemię, osiadł na krzaku lub na wierzchołku rosnącego zboża, a skrzywdzony kwiczał” (K7Krak3/169); „Gościec – zwany powszechnie kołtunem – nie jest tylko chorobą przewlekłą, ale jakąś istotą nadprzyrodzoną, która chodzi z miejsca na miejsce, wydaje głos, bywa wielce drażliwą i mszczącą się na człowieku, w ogólności tajemniczą i mistyczną” (BiegLecz/259).

Obserwowana w tym wypadku animizacja i antropomorfizacja choroby wiąże się ze specyficznym myśleniem o niechcianej dolegliwości, uzewnętrznienia też typową dla człowieka chęć oswojenia niebezpiecznego zjawiska poprzez wyobrażanie go na swoje podobieństwo, co niewątpliwie umożliwiałoby podjęcie wobec choroby (upostaciowionej) konkretnych działań.

## 2.7. Kołtun jako obiekt czynności

Ze względu na swoje czarodziejskie pochodzenie kołtun był głównie poddawany działaniom osób wywołujących/sprowadzających go na człowieka lub sprawujących jego odejście.

### 2.7.1. Sprowadzanie kołtuna

Kołtuny *zadają/ narzucają/ sprowadzają/ rzucają/ podrzucają/ rządząją/ plotą/ podkładają/ wywijają osoby złośliwe, czarownice/cioty*<sup>151</sup>, *diabły/czarty*<sup>152</sup>, *istoty nadprzyrodzone*: np. „Kobieta jedna, z kołtunem zadany jej przez ciotę, przyszła raz do Mądrzej, żeby ta go jej zdjęła” (K15Poz7/159); „Czart jest u ludu sprawcą wszelkiego złego, sprowadza padaczkę, plecie kołtuny i do różnych rzeczy ludzi przymusza”. K7Krak3/170; „Te [czarownice] które kołtuny rządząją, Ciotami są nazywane” (K7Krak3/170; też: K7Krak3/93); „Wierzą w *cioty, ciotuchny*, których się unika, by nie chuchnęła lub kołtun nie zadała” (K39Pom/265); „Gmin utrzymuje, że są złośliwe osoby zdolne narzucać kołtuny” (K42Maz7/326; też: MAAE 1910/11/293; Udziela 1891: 204; OrL 1925/10/155); „Czarownica czyli Ciota może komuś kołtun lub inną chorobę zadać, gdy zaczaruje i zaklnie pewne miejsce (np. próg domu, część izby, pola, miedzy lub drogi i t.p.), przez które kto nieświadomy tego przechodzi, chorobą ową bywa dotknięty” (K3Kuj1/98); „Choroba kołtun tak niegdyś między ludem powszechna a straszna, zadawana mu była [przez czarownice], jak

<sup>151</sup> Upatrywanie przyczyny kołtuna w *ociotowaniu* wskazuje jednocześnie, że pojawienie się dolegliwości kojarzono z *ciotami/czarownicami*, por. „A przyczyną kołtuna zawsze jest czarownica. Odczynić więc chorobę, czary uleczyć, z tej nader groźnej choroby wybawić, potrafi tylko bardzo doświadczony znachor, czy wróżbita, który za trud swój, leczenie i nadzwyczajny wysiłek, bo chodzi tu przecież o pokonanie potężnej złej siły, dobrze każe sobie zapłacić” (Spittal 1938: 165, też: 165). Kołtun jest również kojarzony z wyglądem czarownicy: „Powierzchność jej jest odrażająca: twarz nabrzmiała, obsuta wymiotami (krostami), po pas obnażona, włosy u niej w wielkim nieładzie, zlepione najczęściej w kołtun, spadają na ramiona” (SiarMat/83; ZWAK 1879/3/33).

<sup>152</sup> Por. utożsamienie choroby z *diabłem kołtunowatym*, który męczy człowieka: „Kobieta jedna, z kołtunem zadany jej przez ciotę, przyszła raz do Mądrzej, żeby ta go jej zdjęła. A mądra kazała jej siedzieć cicho na stołku, wzięła duże nożyce (bo to był kołtun duży jak konewka) i poczęła go obcinać, ale tak dalece się przy tym męczyła (bo ją ten diabeł kołtunowaty męczył), że aż pot z niej ciekł jak woda, i czerwieniła się i śmiała z wysilenia. Obciawszy i zdjawszy ów kołtun, rzuciła go na środek izby i trzy razy na niego plunęła, a kobiecie kazała siedzieć spokojnie i jak najciszej, żeby diabeł nie wleciał w nią na nowo i po raz drugi jej kołtunu nie zwinął. Podczas gdy kobieta siedziała tak z dobry kwadrans, Mądra odmawiała nad nią swe paciérze po łacinie (podobnie jak przy odczynku)” (K15Poz7/159–160).

twierdzono, przez jadło i napitek.” (K15Poz7/98; też: K46Ka-S/483); *Można było zadać komu kołtuna. To robiła tako osoba, która tak jakby magią sie parała. (...) To były takie babki znachorki, zielarki, które czarowały, to one mogły kołtuna zadać i mogły zażegnać. To jeszcze moja mama i ja nawet używom takiego powiedzenia, że ja ci tu zażegnom kołtuna”* (TN Marzysz 2010); nie można *kołtuna zadać*, gdy ktoś nosi czerwoną wstążeczkę: „Temu, kto ma czerwoną wstążkę na szyji nie można zadać przyroku ani kołtunu (K15Poz7/116); też: formuła wypowiedzana przy wrzucaniu kołtuna do gnoju: *Jageś mi podrzucił [kołtuna],/ To choruj dali!* (KotZn/183).

Cały rytuał „sprowokowania” kołtuna do wywiniecia opisany jest w następujący sposób: „Tak ta kulawa Maryna (...) co wiele lekowała, zobaczywszy chorego, skrzywiła się, zażegnała go w imię Jezusa, Maryi i wszystkich Świętych, obejrzała go na wszystkie strony, wreszcie kazała obojgu iść do stodoły. O północy przyszła do nich (...), obudziła ich i krzyknąwszy przeraźliwie (tak: że jakoby głos jej gdzieś strasznie aż z pod boru dochodził): *Hej, mám cię!* – złapała chłopca za nogę, trząchnęła nią gwałtownie, i szybko palcem przebiegając po jego cielsku aż do samej głowy: *Tu stój!* zawołała, – i odeszła. Potem gdy chłop z babą mieli już odchodzić, czapkę mu włożyła na głowę, i bez 4 niedziele (tygodnie) kazała w domu leżeć i tej czapki nie zdejmować, bo tam kołtun się zwijał” (K15Poz7/149). W zabiegu tym widać charakterystyczne myślenie o kołtunie jako chorobie wewnętrznej, która musi wyjść z ciała na zewnątrz (stąd zwijanie się włosów), można ją straszyć, rozkazywać, jednocześnie traktując ją niezwykle materialnie: gestami przesuwając w miejsce stosowne. Wierzący przy tym, że *tam [w kołtunie] się wszystkie choroby zbierają* (Tylkowa 1989: 74). Powyższy opis przywodzi na myśl znane w wielu kulturach praktyki uzdrowicielskie bazujące na udawaniu operacji, a jednocześnie wskazuje mechanizm konceptualizowania choroby jako „gościa”, któremu należy pokazać drogę wyjścia z ciała<sup>153</sup>.

## 2.7.2. Noszenie kołtuna

Ludzie kołtuna *zapuszczają i noszą/nosi się go (chodzi się z nim: K34 Chełm2/211); „Zapuszczony, nosi się dopóki nie podrośnie, to jest: dopóki nie urosną nowe włosy, które się wcale nie zlepiają”* (K7Krak3/168). Noszenie ma trwać *określony czas* (lub póki sam k. nie odpadnie): *cztery niedziele*

<sup>153</sup> Ciekawy zabieg leczenia sympatycznego opisuje Danuta Tylkowa. Używano w nim czarnej wełny owczej, którą noszono za pasem, wierząc, że gościec przejdzie na tę wełnę (Tylkowa 1989:74). Por. też: „Kołtun zwykle zapuszczają chorzy chroniczni, którzy, po rozmaitych lekach bezskutecznych, rzucają się w ostateczności do tego środka, aby cała choroba wyszła z ciała i zwała się w kołtun” (Talko-Hryncewicz 1893: 264).

(K15Poz7/149); *sześć tygodni* (OrL 1925/10/155); *dwanaście tygodni*: „Kołtun leczą zamawianiem, piciem piwa i zlewaniem głowy, wskutek czego robi się „kołcz”, który po dwunastu tygodniach zdejmują z głowy, a włosy obcinają” (MAAE 1903/6/257); *szesnaście niedziel*: „trzeba [kołtuna] nosić szesnaście niedziel” (Wisła 1902/426–427), ale: „Gościca jednak we włosach dłużej na dziewięć tygodni nosić „nie radno” (MAAE 1910/11/291); *pół roku* (Tylkowa 1989: 74); *rok i sześć niedziel, półtora roku*: „Najlepiej nosić go rok i sześć niedziel” (K7Kra3/168); „cały kołtun podjąć cienkim z nici ukręconym sznurkiem, co parę dni ten sznurek pociągać, aż nareszcie przez półtora roku lub nieco przedź kołtun od głowy odstanie i na kilku tylko włosach trzymać się będzie” (K7Kra3/170); *dwa lata*: *Długo miała tego kołtona ze dwa lata* (TN Radlin 2010); *parę lat* (K42Maz7/326), *dziewięć lat* (Spittal 1938: 78) lub nawet *całe życie* (FedLud2/231); *Musił tyle wybyć, żeby sam odpad, bo tak to się węzeł, nie cało głowa, ale węzeł się uplot, a przecie włosy, tero to tys włosy długie, to duzo młodziezy, to un beł, beł, mama godali, że un był cy tydzień, cy miesiąc, cy pół roku, bo un musi tyle wybyć, musi dojrzeć* (TN Kowala 2010).

### 2.7.3. Pozbywanie się kołtuna

Pochodzenie kołtuna i jego powiązanie ze złymi mocami przekładało się na strach przed skutkami nieodpowiedniego potraktowania choroby (za co groziły poważne konsekwencje: padaczka, „pokręcenie”, ślepotą, choroba umysłowa, a nawet śmierć)<sup>154</sup>. Kołtun był obiektem **działań** podejmowanych

<sup>154</sup> Por. „Może pokręcić i połamać chorego strasznie. Taki chory w tym wypadku może łatwo oślepnąć, mogą go obsypać wstrętne wrzody (*gummata*), może mu załamać nos (*lues*), może ogłuchnąć, ogłupić itd. Bo chory na kołtuna, to nawiedzony mocą czarownicy przez złego ducha, niejako opętany, a z diabłem nie warto się zaczepiać, bo ten zwykł mścić się strasznie (Spittal 1938: 166). Baranowski wspomina, że do sądu w Bieczu w 1679 roku szlachcic wniósł sprawę o to, że jego szwagier „sam swemi rękami kołton, który się jej podczas tej choroby wywił, urznął i on swemi na pewnym miejscu rękami zakopał, dlaczego małżonka jego zaraz w cięższą chorobę wpadwszy... trzeciego dnia umarła” (Baranowski 1981: 253). Ten charakterystyczny stosunek do ucinanych włosów łączy się z dawnymi wierzeniami związanymi z włosami i przesądem, że za pośrednictwem czarów (por. rzucanie uroków), wykorzystujących ucięte włosy, można oddziaływać na człowieka (jest to również widoczne m.in. w zabiegach przeszczepiania choroby w drzewo, wynoszenia choroby poza przestrzeń oswojoną, zamykania choroby – w postaci włosów/paznokci – w dziupli, otworze itd.). Borys Uspienski przywołuje przesady związane z obowiązkiem zbierania i przechowywania włosów, a także (za A. E. Bogdanovičem i D. K. Zeleninem) opisy składania specyficznych ofiar: włosy (także paznokcie) wtykano w węgły i szczeliny domu jako ofiarę dla ducha domowego (Uspienski 1985: 249).

głównie przez **osoby leczące**<sup>155</sup> (znachorów, wróżów, gościcarzy, owczarzy, osób, które mają ciężką rękę)<sup>156</sup> lub chcące pozbyć się choroby (ze względu na wymóg zachowania środków szczególnej ostrożności także wobec już obciętego kołtuna)<sup>157</sup>. Sądzono przy tym, że na kołtun „lekarz nic pomóc nie może” (Spittal 1938: 166).

Działania te często podejmowano w narzuconym rytuałem leczniczym porządku:

– *zamawiano*<sup>158</sup>/*zażegnawano* k. znakiem krzyża (K34Chełm2/211); „Kołtun leczą zamawianiem” (MAAE 1903/6/257; MAAE 1910/11/291–2; Tylkowa 1989: 74; Szot-Radziszewska 2005: 210; TN1 Czermno 2009); *zamawiano na piwo/wino*<sup>159</sup> (KotZn/197); *zmawiano* (KotZn/225);

<sup>155</sup> Czasami zajmuje się tym sam chory: „Kołtun ucina sam chory, albo téż osoba, która go jeszcze nigdy nie miała” (K7Krak3/169). Częściej jednak lud uważał, że nie wolno go obcinać samemu, bo wtedy może połamać człowieka (Szot-Radziszewska 2005: 210).

<sup>156</sup> Por. „ten, kto zbiera kołtuny, powinien mieć rękę ciężką. Ciężka ręka jest ta, po której włosy nieprędko odrastają. Mniemają, że po lekkiej znów ręce włosy puszczaają się nader szybko, i taka niezdatna do rzeczonyj operacji. Stąd urosło przysłowie: „A to ma ciężką rękę, jemu kołtuny tylko zdejmować”. I od takiego człowieka nierad nikt kupować żadnego dobytku, bo nie będzie się *ręczył*, to jest nie powiedzie się” (K42Maz7/326).

<sup>157</sup> Por. np. zagrożenie kolejnym kołtunem: „kto włosy wyrzuca, ten się naraża, że je zabiorą ptaki i wyścielą niemi gniazda, a wówczas „zwinie się kołton” na głowie” (Lud 1896/2/336); „Wyrzucać kołtuna nie wolno, bo kto przestąpiłby przezeń sam go dostaje, niemniej, jak i ten, komu włosy popłacze nietoperz, lelek kozodój, lub czarna wrona (gawron, kruk) zabrawszy je na wyściółkę do swego gniazda” (Spittal 1938: 167).

<sup>158</sup> Formuły zamówień były znacznie rozbudowane, por. zamówienie od gościca (kołtuna) u Huculów: „*Iszow czołowik iż za hościowatoi hory. Histiowate na nim wołosie, czoło, oczy, anis, ucha, huby, zuby, jazyk, boroda, ruki, kist, soroczka. Histiowatyj uwes przyyszow czołowik ses do irszczenoho raba bożoho Iwana (imię chorego). Zakłynaju, zamowlaju, widsyłaju za histiowatu horu, za czerwone more, de byky nedorykajut, psy nedohawkujut, kohuty nedopiwapujut, chłopci perwaky nedowiwkujut, tam tebe widsyłaju, zamowaju, zakłynaju. Wybyraju z oczej, z pid oczej, nosa, pid nosa, zubiw, pid zubiw, szyi, z pid szyi, hrudej, z pid hrudej, z ruk, pid ruk, szkiry, pid szkiry, kolin, pid kolin, nih, pid nih, palciw, pid palciw, nihtiw, pid nihtiw. Ne wjeły, ne boły, ne skipaj, biłu kist’ ne łupaj, czerwonu krow ne rozływaj, uspokij się, uhlahij się, abyś ne maw mocy, jak zajec chwosta, a hłysta oczyj. Zczeszaj, propadaj, jak dym z chatiw, a rosa wid sońcia. Chu, tfu, chu, tfu, chu, tfu. Naj Bih das’ na lik na wik, skaczit zdorowi.* Podczas przemowy wywija nożem wokoło chorego” (Lud 1900/6/263).

<sup>159</sup> Por. „Nad przyniesionymi z domu koszulą chorego i piwem odmawia się trzy razy po dziewięć *Zdrowaś Mario i Ojczy nasz*: 1. do Boga Ojca; 2. do Syna Bożego; 3. do Ducha Świętego. Po odniesieniu do domu ‘zamówionych’ rzeczy chory ubiera się w koszulę i wypija piwo” (KotZn/197).



– *zdejmowano, obcinano go, ścinano (siekiarą/nożycami<sup>160</sup>/krzemieniem), obstrzygano; całkowicie lub częściowo/częstkowo/stopniowo, opalano<sup>161</sup>*, zawsze jednak z *wielką ostrożnością*, często bowiem uważano, że obcinanie kołtuna jest niebezpieczne (czasami obcinano go przez szmatkę, by kołtuna nie dotykać: „Kto bowiem dotknąłby kołtuna gołą ręką, sam go dostanie” (Spittal 1938: 167; por. też: Torliński 1938: 45; Baranowski 1981: 254), por. „Kołtun leczą owozarze, ucinając go na pieńku siekiarą” (ZWAK 1880/4/193); „Gdy kto ma kołtun, powinien go nosić póki go nie obetnie taki, co już zna do tego i póki nie zamówi wprzód, a potem obciawszy nie rzuci na wodę” (K7Krak3/169; też: K34Chelm/2/211; K42Maz7/326; K46Ka-S/467; K48Ta-Rz/298; BiegLecz/263); *Kołtuna nie wolno było obciąć, bo była choroba* (TN Borkowice 2008), *Nie obcinali, opalali, włosy podnosili i opalali. Bali się obcinać, bo to ból głowy albo ślepotą* (TN1 Czeremo 2009); *Ona [zdejmująca kołtuna] odmawiała, rozpalala nożyce i nie wono było tak normalnymi nożycami uciąć (...), jak się uchwyci, to żeby się upaliło* (TN3 Jelanka 2007); „Siekierą go obcinać, nie zaś nożyczkami” (K46Ka-S/468; też: K15Poz7/160); „Na Podlasiu obcinają kołtun uroczyście i grzebią go około Wielkiejnocy. Pod Krakowem w okolicy Skawiny częściowo bywa obcinany nożycami rozpalonemi” (K7Krak3/167); uważano też, że „gdy się kołtun zbierze czyli zwinie należy, drutem rozpalonym do czerwoności podpalać co dzień po parę włosów” (K42Maz7/330); [kołtuna] „po dwunastu tygodniach zdejmują z głowy, a włosy obcinają” (MAAE 1903/6/257; MAAE 1910/11/293); nie wolno go było obcinać nożyczkami (BiegLecz/262); „*tylko było po trochu go ścinać a nie łód razu*” (TN2 Cedzyna 2010); *zdejmowanie kołtuna odbywa się w ściśle określony sposób: „osoba, która ma go zdejmować, idzie do chorego, mając nożyczki w kieszeni i zdejmuje kołtun nie z przodu, ale z tyłu głowy”* (BiegLecz/262; też Spittal 1938: 167); kołtuna także *wydzierano/wyrywano*: „Wiadomo, że chcieć kołtun uciąć nożem albo nożycami, to połamie człowieka i pokręci jak diabeł wierzbę wichurą, więc jak sobie kum dobrze podpije, to pokłóci się z kołtuniastym i wydrze mu ze łba, a tamten zdrów, jakby się narodził” (K42Maz7/329–330).

<sup>160</sup> Pamiętać trzeba o wielkiej mocy apotropaicznej, jaką przypisywano przedmiotom metalowym/z żelaza, o ostrych kształtach (nóż, nożyczki, siekiera). W Wielkopolsce „nigdy kołtuna – pod groźbą ciężkiej choroby – nie obcinano nożyczkami, lecz bądź upalano rozpalonym żelazem i to w soboty lub – najlepiej – w Wielki Piątek przed wschodem słońca, bądź też ucinano kamykami na kamieniu. Nożyczki były dopuszczone do użycia tylko wtedy, jeśli „miały ostrze do tyłu” (Burszta 1967: 427).

<sup>161</sup> Por. też: *to trza wziąć papierosa i papierosem przypalać, i zakopać gdzieś tak, żeby to sie ani nawet za belkę nie sadzać, bo jak sie dom rozbierze, to żeby sie nie walało nigdzie. To sie nosiło do lasu pod jakiś tam jałowiec, zakopało, ji jesce kawalek chleba było trza położyć* (Niebrzegowska 2000: 137).

Kołtun traktowany był w szczególny sposób: *przepraszano* go (BiegLecz/264); *schlebiano mu/przepochlebiano mu/dogadzano mu* (także dosłownie: składając mu ofiary: oblepiając go po obcięciu chlebem lub obdarowując go chlebem, cukrem, solą, pieniędzmi), w obawie przed zemstą, gniewem (BiegLecz/260; K7Krak3/170); „Obcięty, owija się kołtun w cienką szmatkę, by się nie pogniewał, kładzie mu chory do zawiniątka pieniądź, kawałek chleba, skrapia go wódką i nową wstążką lub tasiemką obwiązuje” (K7Krak3/169); „dawszy mu na odprawę grajcar, chleba kromkę i soli szczyptę” (K48Ta-Rz/292); „daje mu się na drogę cukru, chleba po kawałku i grajcar” (K48Ta-Rz/298); „Obciętą plikę zawiązują do torebki „dają i(ej) szustkę” czyli 10 kr., żeby się nie powróciła” (MAAE 1900/4/132). „Po ucięciu zaś kołtuna robią nań małą torebkę, do której kładą jeszcze grosz i kromkę chleba” (ZWAK 1887/11/57); „Po obcięciu go kładą nań grosz i rzucają na ogień, żeby spłonął” (Spittal 1938: 167).

Po obcięciu kołtuna (a więc oddzieleniu wszystkich chorób od człowieka) należało go wynieść w suche, „piękne, porządne miejsce” *przy drogach* (krzyżowych/rozstajnych) lub *w lesie* (np. ZWAK 1887/11/57; Lud 1902/8/366; też: Tylkowa 1989:74, 75); *rzucano go na/w wodę* (K34Chełm2/211); „a potem zdjęć go [obciąć] i rzucić w wodę, gdzie się trzy rzyk schodzi” (Wisła 1902/16/426–427); *wyrzucano pod kościół/kapliczkę/Bożą mękę*<sup>162</sup>: „Włosy wyrzucają pod kościół lub pod kapliczkę” (MAAE 1903/6/257); *zakopywano* go pod Bożą męką: „Śmielsi zakopują kołtuna w suchym miejscu pod Bożą męką” (K7Krak3/169) lub w barwinku: „Obcięte włosy zakopują do ziemi w tem miejscu, gdzie barwinek rośnie” (Lud 1896/2/336); *wrzucano do gnoju* (KotZn/183); „Obcięte włosy zakopują do ziemi w tem miejscu, gdzie barwinek rośnie; kto włosy wyrzuca, ten się naraża, że je zabiorą ptaki i wyścielą niemi gniazda, a wówczas ‘zwinie się kołton’ na głowie” (Lud 1896/2/336); *chowano w bagnie* (Wisła 1900/14/722); *wynoszono na miedzę* (K48Ta-Rz/298); *do lasu*: *Wiem, że tam zawsze dziadek mówił, tego kołtona (...) i to nie szło rozczesać, tylko trza było ściąć na łyso. (...) I sie wkładało do tego, tam sie wbijało jajko, bo to jakieś tam miało znaczenie, drobne pieniądze, monety, tam grosiki, kawałek chleba, jeszcze jakieś rzeczy domowe. I tam sie wynosiło [do lasu] i to musiał gospodarz domu wynosić, nie w dzień, tylko noco. (...) Jak sie to wyniosło, to choroba była już z tej rodziny odsunięta, zabrana* (TN Ostrowiec 2001); *wyrzucano na drogę*: *Niektórzy obcinali, a niektórzy nie. Jak obcieni, to wyrzucali tam na drogi* (TN1 Cedzyna 2010); *wyrzucano w miejsce nieuczęszczane*: „Odcięty należy wyrzucić na miejsce nieuczęszczane, lecz w ten sposób, aby był widoczny” (OrL 1925/10/155), *zakopywano w ziemi*

<sup>162</sup> Bohdan Baranowski pisze także o praktyce stosowanej przez ludzi wierzących, czyli pielgrzymkach do miejsc odpustowych, np. do Łagiewnik pod Łodzią, Studzianny w Opoczyńskim (Baranowski 1981: 253).

grzebano (K7Kra3/167; BiegLecz/262); *zakopywano pod drzewem (dębem, bukiem, pod wierzbą lub chowano w wierzbie*<sup>163</sup> – zwłaszcza jeśli wierzba rośla na miedzy, *pod jabłonią)/w krzaku bzowym/w mrowisku*: „w suchą obwinawszy szmatę, zakopać w miejscu suchym, pod dębem, drzewem urodzajnym lub – co najlepsza – między *mroczki* w lesie” (K48Ta-Rz/292, też Lud 1902/8/366); „Po ucięciu zaś kołtuna robią nań małą torebkę, do której kładą jeszcze grosz i kromkę chleba, a następnie chowają to wszystko w suchym miejscu” (ZWAK 1887/11/57); „pod urodzajnym drzewem, – lub w krzaku bzowym” (K7Kra3/169); „Gdy już zupełnie dojrzeje, zdejmują go przy odstawianiu rozmaitych zakłęb, wkładając w garnuszek nowy wraz z kawałkiem chleba, cukru i pieniądzem jakim, przykrywają to wszystko pokrywką glinianą i zakopują pod słodką jabłonią” (K48Ta-Rz/298; BiegLecz/262); „owinawszy [kołtun] w szmatę i dodawszy jakąś monetę, nosić na piersiach do Zmartwychwstania Pańskiego, poczem zawiniątko to skropione wódką zakopać w ziemię albo pod spróchniałą wierzbą” (BiegLecz/264; też: ŚwiętLud/487–488; Wisła 1902/16/426–427); por. też *Gośćcowy Buk*<sup>164</sup>: „jeśli kto z kołtunem przy-

<sup>163</sup> Biegeleisen opisywał zwyczaj praktykowany w Chebie (Czechy) w 1832 r.: podczas zabiegu obcinano choremu włosy i paznokcie (przy ubywającej tarczy księżycy), zawijano je w szmatkę i zagwałdzano w zdrowej wierzbie: „chory idzie tam w trzy dni po pełni do zielonej wierzby, a ująwszy w lewą rękę roczną gałąź, mówi: *Gałęzi wierzbowe! przychodzę do Ciebie, / Przynoszę Ci moich 77 gościów i gościc (...)/ Chcę cię skaleczyć! (...)/ Chcę cię związać! / Tak mi dopomóż Bóg (...)/ I Syn Boży, Chrystus Pan*” (BiegLecz/269). Chorwaci cierpiący na gościec i inne choroby wiązali swe nadzieje na uzdrowienie z omawianym drzewem: „choremu obcina się paznokcie u nóg i rąk na krzyż, dodaje się włosów z głowy i brwi, a wszystko to zawinięte w szmatkę zapycha się w umyślnie na ten cel wydrążony otwór wierzby i zabija kołkiem drewnianym. Chory, nad którym guślarz odmawia pacierze, ma się również modlić, nie powinien na nikogo patrzeć (aby go nie urzekli), nawet na pozdrowienie nie odpowiadać, ma do drzewa i napowrót iść tyłem, a wszystko dziać się ma nocą przy ubywającym świetle księżycy” (BiegLecz/268). Charakterystyka wierzby jako drzewa diabelskiego: zob. Marczevska 2002, 2009. Wykorzystywanie drzew i krzewów kojarzonych z diabelską mocą: *dębu*, a przede wszystkim *wierzby* i *bzu*, ma swoje logiczne uzasadnienie: ponieważ kołtun kojarzony jest ze złymi czarami (a więc ze złymi, diabelskimi mocami), człowiek wynosi znak choroby – obcięte włosy – tam, skąd choroba przyszła, do przestrzeni właściwej diabłu, czarownicy, złemu *sacrum*.

<sup>164</sup> Drzewo to było wykorzystywane w procesie leczenia gościa: ludzie obmywali się wodą, która gromadziła się w jego trzech dziuplach, a także podrzucali kołtuny zawinięte w szmatkę w pobliżu buka lub zostawiali pod nim ubrania z pieniążkami. Leczenie takie uważano za bardzo skuteczne, skuteczniejsze niż pomoc lekarska (KotPo/78–79). Por. też opowieść mieszkanki Brzezowej: „Na górze Bucznik jeszcze do drugiej wojny światowej rósł stuletni buk, który miał trzy rozgałęzienia. Między tymi rozgałęzieniami znajdowało się małe wgłębienie, nazwane przez ludzi Studzienką. Kiedy padały deszcze, Studzienka napełniała się wodą. Ludzie mówili, że woda z tego buka jest dobra na gościec, i buk

szedł, porzucił go obok pnia” (KotPo/78); „Po wykąpaniu od suchot lub kołtuna, kąpiel wylewają pod wierzbę rosnącą na miedzy, tamże zakopują kołtuny (Pleszczyński 1892: 135); *A niektórzy to owijali i wyrzucali gdzieś w krzaki kładli, albo zakopywali. Jakby znalazł był i łot tego to, by sie i jemu ten kołton zwił* (TN Radlin 2010); *zakopywano pod progiem<sup>165</sup> domu osoby, na którą chciano przenieść kołtun: „Często sąsiad mści się w ten sposób na swym nieprzyjacielu, że zakopuje kołtun pod progiem jego domu, ma to być przyczyną nieszczęść sąsiada”* (OrL 1925/10/155); *umieszczano w miejscu, gdzie złe przebywa: „Pod Krakowem w okolicy Skawiny częściowo bywa [kołtun] obcinany nożycami rozpalonemi, potem węń zawijają pieniądz miedziany i wrzucają to w rozwaliny starego zamku w którym złe duchy przebywają; kto to czyni nie powinien się obejrzeć i czempredzej ma uciekać do domu”* (K7Krak3/167); *wkładano/chowano pod duży kamień* (BiegLecz/264); *Jak obcieni, to (...) chowali pod kamienie. Przyciskało sie kaminiami”* (TN1 Cedzyna 2010); *chowano/wrażano (pod strzechę, za piec, do skrzyni* (K7Krak3/169); „Bojaźliwy chowa go starannie do skrzyni, za piec, pod strzechę, – do stodoły pod węgiel aby w każdym razie skoroby mu coś dokuczyło, można go napowrót do głowy przyłożyć, gdzie jeśli potrzebny, przyrośnie” (K7Krak3/169); „za futrynę u drzwi” (Wisła 1902/16/426–427); *Jak spadnie som ten kołton z głowy, zebyście nie brali, nigdzie nie wyrzucali, ino weźcie zbierzcie i do jaki torebki, do jakiego worecka lnianego, łokrecie dobrze, włóżcie folio na nio i włóżcie na strych, tam za dach, za krokwe* (CygZGw/28); „Torebeczkę z obciętymi włosami wynoszą pod strzechę i tam ją „wrazo”, ale uważają, ażeby na nią nie ciekło, bo wróciłby się znowu kołtun” (MAAE 1900/4/132); *rzucano za siebie: „Zdjęty rzuca się poza siebie, aby go nie widziały oczy, w razie przeciwnym bowiem zaniewidzi (ociemnieje) chory”* (K48TaRz/298; BiegLecz/262); *rzucano przed chatę: „chory ucina go częściowo podczas trzech nowiów z rzędu,*

---

został nazwany Goścowym. Ktokolwiek dla celów leczniczych zaczerpnął wody z bukowej Studzienki, dawał bukowi ofiarę, aby ten nie zesłał na człowieka kary i żeby woda go wyleczyła. (...) Do Goścowego Buka ściągaly pielgrzymki z bardzo daleka. Ofiarą za wodę były drobne pieniążki związane w chusteczce i uwiązane na gałęzi Buka. Na skutek tego Buk był wystrojony jak bożonarodzeniowa choinka. (...) Zanim chory lub ktoś w jego zastępstwie zaczerpnął wody, długo się modlił, by buk był tak dobry i pozwolił dać z siebie wody. Była nawet specjalna modlitwa (...): *Buku, Buku Gojścowy!! Przychodzę do ciebie z Brzezowy./ Przybyłem wielką drogę,/ już dalej iść nie mogę.../ Szukam wody gojścowej,/ ty mi ją racz dać niebodze!* (...) Następnie człowiek żegnał się trzy razy, dawał (wieszał) ofiarę i dopiero z nabożeństwem brał wodę” (KotPo/80).

<sup>165</sup> Por. też relację z Wielkopolski, z której wynika, że zakopanie pod progiem kołtuna sprowadza różne nieszczęścia na ludzi i na zwierzęta: „Owczarz przywołany do gospodarza, któremu kolejno zdechło pięć koni, poprosił gospodarza o łopatę i wykopał pod progiem stajni „założone” tam czary: kołtun i czaszkę Żyda” (Jasiewicz 1967: 478).

a następnie, oblepiwszy chlebem, rzuca przed chatę. Skutek ma być niezawodny, jeżeli galkę taką porwie pies lub pożre trzoda” (FedLud2/268); *rzucano na środek izby i opluwano* (por. „Obciąwszy i zdjąwszy kołtun, rzuciła go na środek izby i trzy razy na niego plunęła, a kobiecie kazała siedzieć spokojnie i jak najciszej, żeby diabeł nie wleciał w nią na nowo i po raz drugi jej kołtunu nie zwinął” (K15Poz7/160); *zawiazywano w chustkę i wieszano na strychu* (lub *nad łóżkiem chorego*) (K15Poz7/160); *przechowywano w pościeli lub w szparach* (BiegLecz/266); „Odjęty kołtun przechowują w pościeli lub owinąwszy go wtykają w szpary” (BiegLecz/266); *otłukiwano kamieniem* (K7Krak3/169); *spalano*<sup>166</sup>: „W Kielczewie pod Kościanem oblano gorzałką głowę pacjentki i zapalono takową. Kobieta się poparzyła, i ledwie zdołano ogień na głowie ugasić” (K15Poz7/159); *opalano rozżarzonym żelazem* (K7Krak3/169); *palo-no/spalano/rzucano na ogień*, por. „Zdjętą [plikę] pali się” (K48Ta-Rz/298); „a kto go upalił, rzuca na ogień” (K7Krak3/169); „Kołtun leczy się przez spalenie go, poczem rozsypują popiół na wiatr, by ten rozniósł chorobę w inną stronę” (BiegLecz/264; też: Spittal 1938: 167); *A jak odpod, to pod kuminem palili. (...) Wiency palili, ale kto chciał komu na złość zrobić to wyrzuciel, łowinoł, ten łodwinoł i zalong sie i już sie kołton zwijo* (TN Radlin 2010). Praktykowano też *obmywanie* zboląlego ciała cudowną wodą, np. gromadzącą się w dziupli Gościcowego Buka (KotPo/78)<sup>167</sup>.

Widać, że człowiek podejmował wiele działań, by zniszczyć i oddalić od siebie *kołtuna*, którego traktowano jak świadomą istotę, niebezpieczną nawet po obcięciu i czyhającą na człowieka (por. *Chciano się pozbyć „kogoś” takiego*: Szot-Radziszewska 2005: 210). *Zakopywanie* (w ściśle wyznaczonych miejscach), *spalanie*, *rzucanie za siebie i uciekanie*, *rzucanie na wodę*, *zamykanie*, *obmywanie ciała* itd. to zabiegi symbolicznie zabezpieczające chorego uwolnionego od choroby, co z kolei przekłada się na liczne zakazy dotyczące

<sup>166</sup> Sądzono, że włosy należało spalić, by nie dostały się w niepowołane ręce. Czarownice mogły je bowiem wykorzystywać do sprowadzania choroby na innych ludzi (Tylkowa 1989: 74).

<sup>167</sup> Por. „Przychodzili ludziska do świętego Buka, do świętej wody w dziuplach. Milami szli, nieraz nie szli, ale się wlekli, bywało, że i czołgali. Wybierając się, wkładali na siebie najlepsze, najdroższe odzienie. A na plecach czy pod pachą dźwigali równocześnie najgorsze łachy, jakie tylko mieli; tak stargane, że już w nich nawet nie chodzili. Często i kołtun ze sobą brali, z głowy żony czy matki ucięty. (...) Celem było dostać się do świętej wody, nabrać jej w dłoń lub szmatkę w niej umaczać i gołe ciało obmywać, szczególnie zboląle miejsca. Po obmyciu należało porzucić owo najlepsze, najdroższe ubranie, pozostawić obok niego kilka drobnych pieniążków i odejść nie oglądając się za siebie. (...) Chorzy po zabiegu obmycia się i pozostawieniu tego, co należało, odchodzili z wiarą, że ktoś uchwici się na odzienie i pieniążki, a zabierając je weźmie również straszną chorobę, szatański gościec” (KotPo/78).

przede wszystkim jakiegokolwiek kontaktu z kołtunem (nie wolno go *dotykać, poruszać, niepokoić, przechodzić, przestępować* itd.): „Kowal w Krzesławicach przeszedł kołtun i okulał, a kobieta w Stojowie poruszyła kołtun w ogniu i oslepla” (BiegLecz/260); *Zebyście nie chodzili tam [gdzie jest kołtun], żebyście nie rusali. Ji łón som zniknie* (CygZGw/28); stąd „Najczęściej jednak wnoszą kołtun zawinięty w takie miejsce, gdzie nikt nie chodzi, w miejsce spokojne, aby kołtuna nikt nie mógł poruszyć i zaniepokoić, i tam zagrzebują go w ziemi, między kamieniami, w potoku, w gęstych ciernistych krzakach, pod drzewami lub w wypróchniałych drzewach” (Wisła 1900/14/722; podob. ŚwiątLud/486; por. też: *I tego nie wycinali, ale byli tacy, że ktoś tam wyciął. No i ktoś mu powiedział, żeby iś na rozstajne drogi i tam to wynieś. No i tego kołtona tam wyniesiono. Taka gała włosów, no. I właśnie tam, na te rozstajne drogi, przed wschodem słońca, żeby wynieś. I kto pierwszy to napotka i dotknie, to może tak, jakby było jakieś zaklęcie, może koguś ocalić, a na niego może przejść. No i taka facetka, to faktycznie jest prawda, poszła tam, bo miała znowu swoje, takie inne problemy z dzieciaczkiem, co płaczki miało. Narobiła laleczek i wyniesła ich tam. No i napotkała tego kołtona, przyglądała się, kopnęła nogą, zobaczyła, że to. No i przyszła do domu, nie bardzo se zdawała sprawę z tego, co zrobiła. Ale somsiadka przyszła starsza od niej i mówi: – Dzień była tak rano? No i tłumaczy jej, że poszła wynieść te płaczki i napotkała gałę włosów zlepioną, i mówi: – Coś zrobiła? – A kopnęłam nogum i poleciało dalej. – Oj, Maryś, Maryś, trza było tego nie ruszać, bo to ktoś wyniós. I kto pierwszy do tego dojdzie, to to padnie na tego, a tamten jest oswobodzony* (TN2 Jelanka 2007); *Brali ludzie gdzieś zakopywali czy coś, daleko gdzieś tak, żeby to nie wydobyło się nawet na wierzch. (...) Musieli to ukryć gdzieś dobrze. Jak ktoś znalazł to nikt tego nie dotknął nawet, z daleka omijał, z daleka, żeby nie wszed. Jak ktoś ściął to musieli tak sprzątnąć, żeby nie było na wierzchu, bo to łokropnie nieprzyjemne* (TN2 Cedzyna 2010).

Zwraca uwagę powszechnie znany (wspominany również przez informatów) zwyczaj obdarowywania kołtuna żywnością, pieniędzmi. Ten relikw składowania ofiary chorobie w naturalny sposób połączony jest z wierzeniem, że choroba to istota obdarzona świadomością i wolą, podejmująca decyzje, ukształtowana na ludzkie podobieństwo, a więc skłonna do okazania życzliwości w zamian. Jak widać, silne jest przeświadczenie o możliwości przeniesienia choroby na siebie, gdy zostanie złamany zakaz, kołtun można też spowodować u swojego wroga, zadając mu go, a więc np. zakopując go pod progiem nielubianej osoby. Kołtun można też magicznie *przenieść* na inne obiekty, np. na zwierzęta: „Gdy gościec „morduje”, to radzą chłopu ustrzyć trochę sierści na koniu lub baranie, a babie na klaczy lub owcy, i tę sierść nosić na piersiach. W takich

razach gościec opuszcza człowieka i wchodzi w to zwierzę, z którego sierść pochodzi. Zwierzę wtedy zdycha, a człowiek zdrowieje” (ŚwiętBrzoz/245).

W relacjach informatorów zachowało się również przeswiadczenie, że kołtuna *nie wolno obcinać* bez narażenia się na poważne konsekwencje (kalectwo, ślepotę, ból): *I obcięcie takiego kołtona to przynosiło chorobe, czyli głupote, można było zwariować abo oślepnąć. Broń Boże go obciąć. Jak se ktoś obcion i nie oślep, to to nie był prawdziwy kołton* (TN Marzysz 2010; por. też Wisła 1896/10/343); *Rozczesać włosów nie można, ani go dotykać nie można, bo dlatego że jak już zacznie być na głowie, to już go nie wolno ruszać nawet* (TN2 Cedzyna 2010); *Pozbyć sie mozes, mozes go obcionć wcześni, wycionć, ale to może ból zadać. Nie obcinało sie nigdy kołtona* (TN Radlin 2010); *Jak kto łobciuł, że to się kaleka zrobił, nie wolno było. Tylko coś robili, ale nie wiem co bo nie miałam z tym zdarzenia. U nas w ogóle nikt nie miał tego to nie wiem jakie to przejście, ale tylko opowiadali* (TN Policzna 2007); *Bo ten kołtun, jeżeli ten powiedział ten znachor, robi się kołtun, żeby go nie obcinała* (TN1 Jelanka 2007); *Ale jak to sie zrobiło, taki ten kołton, to nicht tego nie chciał obciąć. Bo sie bali, po prostu sie bali, że to jak obetnie, to sie sprzeciwi, że może być coś złe* (TN2 Jelanka 2007); *Nie mozo było [obcinać], bo babcia dostawali bóli bardzo* (TN3 Jelanka 2007); *Kołton, to był kołtun. Moji siostrze, łoj downo, najstarszo była prawie, jej sie troszke włosy jej się kręciły ji ta Kselowo tak zrobili dziełuse, ło Julciu, chodź, to ja cie tu rozcese. To Julcia posła, a ta nagła śmierć wzięła ji ci jej tego kołtuna zeszczygła tej dziełusze. Zeszczygła kołtuna! Przychodzi do domu, a włosy jej się kręciły, mówi: mammo, zoboc, Kselowo mi włosy łobcieli i tego, no jak jo rozbolały łocy, to jile mama do Chęcın do okulisty my chodzili z dziełuchą i powiedział, że kołtun był i kołtun był zeporany wzięty i poszło na łoczy tak. (...) Na łocy się rzucó* (TN Kowala 2010); *Jak sie zwinół kołton, to nie wolno było tego rozczesywać. Chodzieł, dopóki nie odpod. A jak chcioł uciąć, to na swoje odpowiedzialność. Łamało w środek gdzie człowieka* (TN1 Cedzyna 2010); też: „Kołtuna nie należy rozcinać, ponieważ może się rozgniewać i być przyczyną wielkich bólów” (OrL 1925/10/155). Informatorzy pamiętają także inne sposoby pozbywania się kołtuna, niestety nie są to pełne opisy praktykowanych zabiegów, por. *moja mama mi opowiadała, że babcia brała lusterko i ta osoba [z kołtunem] musiała stanąć przed tym lusterkiem, babcia coś wypowiadała i włosy w ciągu jednej nocy się wyprostowały* (TN Mniszek 2008).

## 2.8. Substancje lecznicze

Leczenie omawianej dolegliwości polegało głównie na spowodowaniu wyjścia choroby z ciała, czyli sprawieniu *zwinięcia się/wywinięcia* kołtuna. Było to osiąganane nie tylko odpowiednio przeprowadzanymi zabiegami rytualny-

mi, ale korzystaniem z określonych ziół, zwłaszcza *barwinka*<sup>168</sup> (np. ZWAK 1878/2/138; *skrapiano włosy lepкими substancjami, wywarem z barwinka* (powszechne), *babimoru, mchu zielonego*: „Aby kołtun sprowadzić skrapia i dziś gościarz włosy chorego ocukrzonem winem, w którym przez 9 dni moczo-no barwinek, a czyni to tak długo, aż się kołtun zwinie” (BiegLecz/262; por. Spittal 1938: 166; też Paluch 1988: 70); „Na kołtun gotują w wodzie barwinek i płynem stąd powstałym, ciepłym, obmywają po kilkakroć głowę chorego” (K42Maz7/321, 330); „nie należy włosów chesać przez kilka tygodni, włożyć między nie wosku z paschy i włosy, wydobyte z woreczka, a głowę zmyć albo skropić barwinkiem (*Vinca major*), babimorem (widłakiem, *Lycopodium clavatum*), (...) mchem ziemnym” (Udziela 1891: 205); „Wierzą, że kto się barwinku napije, ten dostanie kołtunu” (K15Poz7/160). Wywijanie się kołtuna wiązano z działaniem roślin wijących się, *kołtunowatych*, takich jak len, rzep, wyłup, jemiola, bluszcz leśny (kołtuniarz): „Lud mniema że kołtun jest skutkiem używania oleju. Len, rzep mają pobudzać do kołtunu. Ks. Barciszewski (...) za przyczynę kołtuna podaje roślinę wijącą się około lnu, nazywaną Wyłup” (K15Poz7/159); „Jako przyczynę kołtuna podają też przeniesienie go z drzewa oplecionego jemiolą. Kto włoży bieliznę wypraną w ługu, zrobionym z drzewa kołtunowego, tj. noszonego na sobie tzn. kanie gniazdy czyli czapkę przypominającą plikę, ten niezawodnie rażony zostanie kołtunem” (BiegLecz/258); „od kołtuna pije się i macza włosy kołtuniarzem, czyli mętelnikiem (bluszcz leśny)” (K42Maz7/330). Inne środki stosowane w przypadku leczenia kołtuna to: *olej święty*: „kilka kropel oleju świętego, którym kapłan, udzielając sakrament ostatniego pomazania choremu namaszcza członki” (SiarMat/96), *proszek z płodu poronionego nieochrzczonego dziecka*: „Jeżeli

<sup>168</sup> Barwinek był powszechnie stosowany w zwalczaniu kołtuna. Jak pisze Adam Paluch, barwinek zaliczany jest do roślin, które „przeciwdziałają złośliwej działalności czarownic, guślarek, ciot” (Paluch 1988: 70–71), jest rośliną zimozieloną (dostępną przez cały rok), często występującą w obrzędowości weselnej i pogrzebowej. Związek barwinka z kołtunem bywa tłumaczony dwojako: barwinek łatwo się rozrasta, tworzy splątane i zbite kępy, co może kojarzyć się ze splątanymi włosami. Roślina zawiera substancje trujące, odurzające i osłabiające człowieka, gorzki smak miał niewątpliwie „obrzydzać” chorobę. Paluch zwraca też uwagę, że zarówno barwinek, jak i inne rośliny wykorzystywane w leczeniu kołtuna (bluszcz, jemiola, widłak, bukszpan i in.) mają cechy wspólne: są zimozielone, wiązane z niepłodnością (brakiem kwiatów lub kwiatami szczątkowymi), gorzkim smakiem, szybkim rozrastaniem się, występowaniem w skłębionych skupiskach (Paluch 1989: 47). „Dziewięciorność” kołtuna ma także związek z nieprzypadkowym powtarzaniem się „dziewiątki” w leczeniu tej dolegliwości za pomocą barwinka, por. *biere się 9 wirsków* [górných części gałązek] *rozmarynu i 9 barwinku i zrywa się tak, coby na polu nie było jednej chmurki i wiatru*, po 9 dniach moczenia ziół w winie lekarstwo było gotowe do zastosowania (Tylkowa 1989: 74).



kto ma kołtuna wewnątrz, to go się można pozbyć w ten sposób: postarać się o płód przedwczesny, poroniony, który nie był ochrzczony, z niego zrobić proszek i dać choremu do wypicia” (SiarMat/96; BiegLecz/265); *włosy zdrowego człowieka*: „Kołtun na głowie można uleczyć, jeżeli się na niego przyłoży włosy ucięte ze zdrowego człowieka, zwłaszcza z tego samego miejsca, na którym u chorej osoby znajduje się kołtun” (SiarMat/96); *okłady z krochmalu i żywokostu, wywar z ziół lub z mrówek*: [na gościec] „Stosują nań okłady, robione z krochmalu i żywokostu, gotowanego w mleku prosto od krowy. – Członki dotknięte tą chorobą, moczą w wywarze z liści dębowych, lipowych, pokrzywy głuchej i ziela, kwitnącego niebiesko, a rosnącego na piaskach. Kąpią się także przed wschodem słońca w mrowielach, tj. bierze się pół garnca dużych mrówek, zawiązuje w płóciennym worku i gotuje od południa do wieczora” (Lud 1905/11/400). By zabezpieczyć się przed kołtunem „Nosi się czarcie łajno w woreczku na szyi” (ZWAK 2/1878/138).

## 2.9. Czas leczenia

Ścięcie kołtuna uważane było za czynność niebezpieczną (ze względu na możliwość *pokręcenia* chorego), stąd też starannie wybierano czas wykonywania zabiegu. Szczególną uwagę przywiązywano do *fazy księżyca*<sup>169</sup>: „trzeba wiedzieć kiedy i jak go zestrzygać: czy na nowiu, czy w pełni, latem czy zimą, a to stosownie do gatunku i rodzaju kołtunu” (K42Maz7/326); „Nie w każdym też czasie leczą gościarze, bo by nieraz nieskutecznymi były ich leki, a może i szkodliwymi nawet. Zwłaszcza światło księżyca ważną odgrywa tu rolę. I tak np. żadnej prawie choroby nie leczą gościarze podczas pełni lub: „na wietku” (w ostatnich trzech dniach każdego miesiąca). Nów, pierwsza kwadra: to najstosowniejsza do leczenia pora. Podczas tygodnia nie leczą; w piątek – bo to dzień Matki Zbawiciela, w którym się nie darzy – lecz zwykle w sobotę jako w dzień Matki Boskiej, tej Orędowniczki naszej u pana Boga, a dla której lud nasz ma cześć najgorętszą” (MAAE 1910/11/293); kołtun jest jedną z nielicznych chorób „dziewięciornych”, dlatego „znachor leczy go przez dziewięć miesięcy na nowiu, na pełni i na ostatku, w każdym miesiącu” (BiegLecz/263); „Ażeby pozbyć się czasowego kołtuna, chory ucina go częściowo podczas

<sup>169</sup> Por. wcześniejsze uwagi na temat powiązania między czasem astrologicznym a stanem zdrowia człowieka. Medycyna astrologiczna (jatromatematyka) bazuje na koncepcji człowieka zodiakalnego: dwanaście najważniejszych narządów zależy od dwunastu konstelacji zodiakalnych. Zabiegi medyczne dotyczące poszczególnych narządów należało podejmować w czasie aktywności danego znaku zodiakalnego (Krzysztofik 2010: 193–200). Ponadto zwracano uwagę na przybywanie i ubywanie księżyca, które odnoszono do symbolicznego oddziaływania ciał niebieskich na chorobę (także na kołtuna).

trzech nowiów z rządu” FedLud2/268; „Na Podlasiu obcinają kołtun uroczystie i grzebią go około Wielkiejnocy” (K7Krak3/167); „Pliki nie zdejmują się na nowiu, boby się odnawiała, lecz zwykle na wietku” (K48TaRz/298). Dobrym dniem na obcięcie jest *sobota* lub *Wielki Piątek* (przed wschodem słońca) (Burszta 1967: 427; Półtorak 1989: 54); [dzień pozbywania się choroby] „ma być *pogodny*, a chory na czczo (post); nie w piątek, (zły początek!) lecz w Wielką Sobotę, gdy pierwszy raz na rezurekcję dzwonią (z obudzeniem się nowego życia, na wiosnę)” (K7Krak3/169; BiegLecz/263); *w dniu Matki Boskiej (w środę lub sobotę)* (K48Ta-Rz/298; BiegLecz/262); *w pogodny piątek przed południem* (Tylkowa 1989: 74); *przed wschodem lub po zachodzie słońca*: zamawia się go „przed lub po zachodzie słońca przez trzy dni” (KotZn/239), por. też zabieg zostawiania kołtuna pod Goścówym Bukiem: „Tylko trzeba było uważać; do drzewa musiało się podejść przed wschodem słońca i żeby podchodzącego nie widziało ludzkie oko” (KotPo/78).

## 2.10. Miejsce leczenia

Miejsce, w którym odbywał się proces leczenia, było ściśle związane z przyczynami pojawienia się choroby (czary związane ze złą mocą), osobami mającymi moc jej sprowadzania (diabeł, czarownice itd.), a także przesadami dotyczącymi zasad zdejmowania kołtuna. Wierzono, że leczenie powinno się odbywać w specjalnej przestrzeni, w miejscu świętym: „nigdzie nie obcina się tak bezpiecznie kołtuna, jak na świętym miejscu, gdzie się [go] też zostawia. Kalwaria zebrzydowska dla okolicznych mieszkańców, już oddawna tę przysługę czyni, a kościół Panny Maryi w Krakowie murem dawniej opasany, przy ustępie tegoż od strony tak zwaną bramki, był powszechnym składem kołtunów (...), aż dotąd mamy jeszcze takie cudowne miejsca: w Żyrowicach, Częstochowie, w Miechowie i innych kościołach, gdzie wypędzanie czarta i zdejmowanie kołtunów najlepiej się udaje” (K7Krak3/169–170). Kołtun (plikę), gdy już zupełnie dojrzeje, zdejmują się *pod szczerym niebem*, na świeżym powietrzu (K48Ta-Rz/298; BiegLecz/262; por. też wynoszenie obciętego kołtuna w miejsca nieuczęszczane, na rozstaje, pod kapliczki itd.).

## 2.11. Zamowy w procesie leczenia

Charakterystyczny obraz kołtuna został utrwalony w ludowych formułach magicznych, czyli zamówieniach/zażegnaniach. Obraz ten, mimo iż często uważa się formuły tego typu za pozbawione większego sensu, ma wiele wspólnego z wyobrażeniami tej dolegliwości, zrekonstruowanymi na podstawie innych danych językowych. Można zauważyć, że jest po prostu *bólem*

(złym, przeklętym), który ma iść precz (K3Kuj1/95); uciekać, wyjść z ciała i kości, z krzyża, spod/z piersi, spod serca, z ręki/rąk, z głowy, z mózgu, z uszów i z ust, z brody, ze wszystkich wnętrzości, z nóg, z kolan, z pięty, z żył, z paznogtów, by nie trzaskać i drżać [drzeżyć ‘druzgotać’; drzeżyć ‘łamać’ KarłSGP/I/383] po ciele, po kościach, po żyłach (por. zamówienia od kołtuna i gościca/gwojsca: K15Poz7/160; SiarMat/105; ZWAK 1879/3/55; Udziela 1891: 29; BiegLecz/267; KotZn/238–239, 247). Tak więc wychodzenie/uciekanie choroby z poszczególnych części ciała, a także łamanie/trzaskanie przypisywane kołtunowi to działania, które utrwalone są również w tekstach wierzeniowych.

Kołtun (ból) jest *proszony* lub *rozkazuje mu się*<sup>170</sup>, by odszedł do przestrzeni odległej, *wygania* się go tam, gdzie nie istnieje normalne życie, panuje bezruch, cisza, płonność: *Tam gdzie słońce nie dogrzeje, / Gdzie wiatr nie dowieje, / Gdzie kogut nie dopieje, / Gdzie pies nie doszczeka, / Niech tam ból ucieka! / Na bory, / Na lasy, / Na suche korzenie* (KotZn/239; też 247), *na górę*<sup>171</sup> *Szklaną, Perzową, Włoscową*, ma się *rozejść po gałęziach, po tarninach, po kamieniach, po korzeniach* (SiarMat/105; ZWAK 1879/3/55; Udziela 1891: 29). Miejsca wysyłania chorób mają podobną charakterystykę: są mokre, puste, jałowe, nieurodzaj-

<sup>170</sup> Wzywa się przy tym świętego Benona, patrona od zarazy morowej, orędownika chorych: *Święty Benonie, idź precz kołtunie* (K3Kuj1/95).

<sup>171</sup> Na temat góry jako miejsca, w którym można nawiązać kontakt z mocą nadprzyrodzoną, zob. Marczevska 2002: 53, 113. Występujące w zamówieniach zapisanych przez ks. Siarkowskiego nazwy gór (według etnografów) najprawdopodobniej przywołują dawne miejsca kultu pogańskiego. Warto wspomnieć, że np. na Górze Perzowej (nazwa wywodzona od *perzu* ‘pszenicy-orkiszu’ ‘chwastu’ lub *perzyny/pyrzyny* ‘zarzającego się popiołu’, może odsyłać do góry jako miejsca nieużytecznego) znajduje się kapliczka skalna poświęcona św. Rozalii (która też często występuje w zamówieniach). Zachowała się także legenda, którą cytuje ksiądz Siarkowski: „O tej grocie [św. Rozalii] słyszałem na miejscu (w r.1875) takie podanie: Jest tu zaklęty klasztor. W dawnych bardzo latach na szczycie onej góry pasł chłopak z Wólki Kłuckiej krowę z cielęciami. Ta zginęła w gąszczu boru. Zmartwiony pastuch szukał jej przez rok i sześć niedziel, nie nie jedząc, ani pijąc. Długi ten czas zdawał mu się jakoby dobą. Wreszcie, gdy już miał zamiar wracać do domu, słyszy szum, w koło i chrobot gałęzi. Naraz pokazuje mu się pani, ubrana w bieli, z kwiatem czerwonym w ręku. Przybliżywszy się do onego pastucha, oddaje mu klucze, mówiąc, aby je trzymał i nie rzucał, choćby go nie wiedzieć co straszyla, a zguba jego wynajdzie się. Znikła pani, huk wielki i łoskot dał się słyszeć, szczytowa skała pękła, rozstąpiła się ziemia, a z jej wnętrza wyłoniły się wieże, a na nich na tęskną i żałosliwą nutę odezwały się dzwony. Pasterz złękniiony rzucił z przestachu klucze i drapnął z miejsca, a klasztor znowu na długie wieki pogrzyżł się w łonie tej Perzowej góry. Po tem zjawisku pozostał w skale otwór, gdzie w dawnych czasach święta pustelnica zawiesiła obraz ś. Rozalii, patronki od morowego powietrza” (SiarMatPiń/64; też: Gawlik 2009: 223–252).

ne, martwe, suche, czarne, ciche (Niebrzegowska-Bartmińska 2007: 168–169; 2006: 43–45; Marczevska 2012a), to obszar przejawiania się złych mocy<sup>172</sup>.

## 2.12. Rytuał zdejmowania kołtuna/gościca – słowo i działania

Zdejmowanie gościca wymaga podjęcia określonych działań werbalnych i niewerbalnych, realizowanych wedle ściśle sprecyzowanego scenariusza, por. opis zdejmowania kołtuna z Tarnowskiego-Rzeszowskiego:

„Zdejmuje go zwykle gościarz, i to tym sposobem: Przynosi wody „bieżącej” z trzech miejsc, w jedno ją zlewa naczynie, dolewa do niej wody czemś zabarwionej nieco, okrywa stół prześcieradłem, lub obrusem świeżym, stawia na nim świecę zapaloną (pobożniejszy krucyfiks, lub obrazek Świętego jakiego), rozściela obok czystą koszulę chorego, na którą tenże ręce kładzie swoje i chustkę, którą po zdjęciu pliki, głowę ma obwiązać. Wypytuje się następnie, czy chrzczony i szczepiony (?) – a po potwierdzeniu tych pytań obydwóch, odmawia wspólnie z nim modlitwy: do jego Patrona, do Trójcy Świętej, do sakramentu Ciała i Krwi Pańskiej po trzykroć, poczem zażęgnuje wodę stojącą na stole, skrapia nią koszulę chorego i chustkę: żegna trzykrotnie siebie i plikę, wychodzi z chorym „ku wschodowi słońca”, odmawia wraz z nim trzy razy Anioł Pański, obstrzyga wreszcie gościca i taką doń wycina perorę, którą pacjentowi swemu powtarzać każe za sobą: „Idź ode mnie z Panem Jezusem, abyś mnie więcej nie trapił, ustępuj, ustępuj ze wszystkich żył moich, ze wszystkich paznogtów moich, abyś mnie więcej nie naśladował”. Po obcięciu gościca obmywa choremu głowę ciepłą wodą, każe postarać się o jaszczurkę, wykluć jej oczy, przeciągnąć przez nie nitkę czerwonego jedwabiu we trzy związanej pętli – jedwab ten wspólnie z gościcem dawszy mu na odprawę grajcar, chleba kromkę i soli szczyptę w suchą obwinawszy szmatę, zakopać w miejscu suchym pod dębem, drzewem urodzajnym, lub (co najlepsza) między „mroczy” w lesie – samemu zaś ubrać się w koszulę poprzednio skropioną, nosić ją na sobie przez dni dziewięć, przez tenże czas przeciąg odmawiać codziennie po pięć pacierzy do ran Pana Jezusa, poprzednio zażęgnaną wodą od soboty obmywać z góry na dół ręce, uszy i piersi, popijając jej codziennie trochę, po obmyciu zlewać ją w garnek osobny, przechowywany w cieniu,

<sup>172</sup> W zamówieniu z Wołynia gościca (zestawiany z wiatrem) wysyłany jest na rozdroże: *Szła Prześwięta Boga Rodzica, Matka Boża, spotkała trzech braci: Kędy idziesz Prześw. Boga Rodzico Matko Boża? Idę do ochrzczonego, bogomolnego, mirem pomazanego (Iwana) gościca zamawiać: Gościce, gościsko, wicherze, wichrzysko! podwieju, podwiejisko! Z czego ty się wzięło, z czego zrobiło? Idź na rozdroże, tam na rozdrożu leży zgnila kłoda, tam ci buszować, a tu nie bywać, żółtej kości nie łamać, czerwonej krwi nie pić i białego ciała nie walać bogomolnego, mianowanego (BiegLecz/267).*

a wreszcie na wodę wylać ją bieżącą. Dziesiątego dnia koszula zażegnana ma być wyprana, ale nie kijanka, tylko ręką – nie wolno jej także wykręcać, ale zawiesić trzeba, żeby z niej woda, która z gościem do czynienia miała, ociekła sama, a choremu, lub komu innemu nie dała się znowu we znaki” (MAAE 1910/11/291–292; K48Ta-Rz/292).

Franciszek Kotula również zachował opis zamawiania gościa (‘reumatyzmu’): „To zamówienie było drogie, bo przez wino. Ale jak komu bardzo dopi-kało, no to musiał kupić. Zamawiorka brała to wino, cosik po cichu odmawiała i długo, może tyż dziewięć razy? A za każdym razem napluła do tyj flaszki. Kiedy już wszystko odmówiła (mówiła to po cichu, tak żeby nikt nie słyszał), to choremu dawała to wino wypić. Kiedy on pił, to zamowiorka mówiła głośno te słowa: *Uciekój!! Uciekój!! Na bory,/ Na lasy,/ Na suche korzenie./ Tam gdzie wiatery nie dowieje,/ gdzie cie kogut nie dopieje,/ gdzie cie pies nie doszczeko-/ Niech tam ból ucieko!* I to po czasie ustępowało” (KotZn/247).

Oddziaływanie na chorobę polega więc nie tylko na działaniu słownym: *wypędzaniu dolegliwości (idź ode mnie, ustępuj)*, zakazom kierowanym pod adresem choroby (ujawniającym pośrednio działania samej choroby: *abyś mnie nie trafił, nie naśladował*), *odmawianiu modlitw* kierowanych do świętych (w tym do patrona chorego), ale także na wielu działaniach symbolicznych: *zlewaniu/przelewaniu* wody, *spluwaniu*, *zażegnaniu* (kresleniu znaku krzyża nad wodą, sobą, kołtunem), *kropieniu* koszuli i kołtuna zażeganą (poświęconą) wodą, *obstrzyganiu/obcinaniu* pliki, *obwijaniu* uciętego kołtuna szmatką, *dawaniu* „na odprawę” kołtunowi grajcara, chleba i soli (odpowiednik ofiary); *zakopywaniu* kołtuna „w miejscu suchym pod dębem, drzewem urodzajnym” lub w mrowisku w lesie (wyniesienie oddzielonej symbolicznie choroby od człowieka i unieruchomienie jej w określonym miejscu – z dala od własnej siedziby), *noszeniu* czystej (zażegnanej) koszuli, *obmywaniu/głowy* ciała zażeganą wodą (zmywanie choroby), *zlewaniu* wody po obmyciu, *wylaniu* „kąpie-li” na wodę bieżącą (by uniosła ze sobą chorobę), *upraniu* koszuli i *zawieszaniu* jej tak, by woda sama ociekła z pozostałościami choroby, *podjęciu* działań (*trzykrotnie* lub *pięciokrotnie*) w określonym czasie (*ku wschodowi słońca*) i rytualnym ich powtarzaniu przez wymaganą liczbę dni (*dziewięć*), wyborze i specjalnym wykorzystywaniu *rekwizytów* mających zwiększyć moc i skuteczność zabiegu: ustawienie *krucyfiksu*, *obrazków świętych*, przygotowaniu świeżej *koszuli*, *chustki*, *wody* do obmywania, *jaszczurki*, *jedwabiu* itd. Wszystkie podejmowane działania werbalne i niewerbalne służą jednej nadrzędnej intencji: wypędzeniu choroby z ciała. Intencja ta jest realizowana za pomocą złożonego rytuału, w którym słowo jest wzmocnione odpowiednią ekspresją gestualną, wykonywaniem symbolicznych czynności, ujawniających myślenie o chorobie jako o czynniku zewnętrznym (istocie, której należy złożyć ofiarę, by się nie

obraziła), o możliwości pozbycia się dolegliwości poprzez formułowanie pod adresem choroby rozkazów, a także poprzez modlitewne i gestualne polecenie choroby świętym, fizyczne oddzielanie jej od chorego (ze środka ciała – na zewnątrz) i wynoszenie do przestrzeni obcej (w której choroby przebywają).

W rytuale leczniczym pojawiają się charakterystyczne czynności werbalne i niewerbalne (powtarzane), które związane są z określonym scenariuszem i potwierdzają, że teksty zamów są nierozzerwalnie związane z wyobrażeniami na temat pochodzenia choroby, jej przyczyn i wpływu na człowieka, możliwości jej wypędzania i odsyłania do odległej przestrzeni. Słowom towarzyszą gesty, mające niewątpliwie wzmacniać skuteczność formuł magicznych.



## ROZDZIAŁ IV

### *Zaraza* – językowe osvajanie strachu przed chorobą

Najgroźniejsze dla człowieka było pojawienie się chorób epidemicznych, atakujących nieoczekiwanie, zatrważających swoją masowością i szybkością rozprzestrzeniania się. Podobieństwo działania sprzyjało utożsamianiu różnych jednostek chorobowych i obejmowaniu ich jedną, wspólną nazwą (*zaraza, mór*). Zaraza była chorobą, która budziła w człowieku lęk największy, stąd też na jej przykładzie można obserwować mechanizmy myślenia o chorobie jako wielkim zagrożeniu i niebezpieczeństwie zakłócającym naturalny tryb ludzkiego życia. Zarazy towarzyszyły społeczeństwom od dawna, kształtując w poważnym stopniu nie tylko wiedzę medyczną, ale także wpływając na kulturę, wyobrażenia i zwyczaje (por. np. Jagła 2004: 78–86).

#### 1. Zaraza – dane systemowe

Nazwy. Nazwy *zaraza* (*powietrzna/morowa*), *mór*, *powietrze*<sup>173</sup>, *powietrze morowe*, *czarny mór*, *pomór* (*wschodni*), *pomorek*, *przymorek* (*rzadziej dżuma, durzyca, pomarlica, łożnica, zaraza/choroba łożna, przymiot, franca*), *morówka*, *morawica*, *czarna śmierć*, *rychlica*, *choroba nagminna*, *choróbsko*, *cheral/hera* (od psł. *\*chyra* ‘chorowanie, choroba’; psł. *\*xyrati* ‘niedomagać, chorować’), *słabość* (rządowa) były używane w odniesieniu do wszelkich chorób epidemicznych (np. BiegLecz/289; Łyskanowski 1981: 16; Krawczyk-Tyrpa 2001: 90–91; Szlagowska 2002: 44; Dźwigoł 2004: 37–39; LinSJP/VI/871; WilSJP/II/2137; WarSJP/VIII/244; KurzSSP/56; por. też: ‘*zaraza* to inaczej epidemia, zwłaszcza dżuma, cholery, ospy lub duru’, ‘coś złego, co pojawia się w dużym nasileniu i jest trudne do zwłaczania’ BańISJP/II/352), lud nie odróżniał od siebie dżumy, ospy, tyfusu, cholery (BiegLecz/289), a nawet chorób wenerycz-

---

<sup>173</sup> Por. „Złe powietrze” w opinii ludu stanowiło podstawowy powód pojawiania się i rozprzestrzeniania różnych dolegliwości (bólów głowy, serca, dolegliwości skórnych, czerwonki), natomiast „złe morowe powietrze” wiązano z zarazą, która była traktowana jako „główna choroba” obejmująca swym zasięgiem cały kraj (za: Tylkowa 1989: 20).



nych<sup>174</sup>. Określał je ogólnym mianem *zarazy* lub *moru*<sup>175</sup>. Potwierdzają to opisy etnograficzne, np. Seweryn Udziela pisze, że np. *cholera*, zwana jest także „powietrzem morowem, morem, przymorkiem, zarazą, powietrzem zaraźliwym

<sup>174</sup> Andrzej Karpiński zauważa, że dla kronikarzy wczesnonowożytnych i pisarzy miejscowych niemożliwe było rozróżnienie między poszczególnymi rodzajami chorób zakaźnych. Określali je *przymorkiem*, *morem*, *zarazą morową*, *dżumą*. Używano też nazw łacińskich: *malus aer*, *epidemiae morbus*, przy czym nazwy te odnosiły się do wielu chorób: przede wszystkim do dżumy, ale także do ospy, tyfusu, czerwonki, duru brzuszego, odry i grypy. Karpiński twierdzi, że – co prawda – „dżumę definiowano niekiedy bardziej precyzyjnie jako „aura pestifera”, „lues pestifera”, „pestis bubonum”, „pestis”, „Pest”, „contagio seu pestis”, „pestilentia” czy mors nigra”, ale nie wiadomo dokładnie, o jaką dolegliwość chodziło, *pestis* bowiem oznaczać mogło „każdą zarazę”. Medycy wczesnonowożytni próbowali bardziej precyzyjnie nazwać choroby epidemiczne. *Choroba lożna*, *łożnica*, *rychlica*, *pomarlica* były wiązane z durem brzuszynym, durami rzekomymi lub tyfusem plamistym (por. Karpiński 2000: 21–22; też: Naphy, Spicer 2004: 35). Por. również: „Większość naszych lekarzy, piszących o morze od w. XVI do końca XVIII, wyobrażała sobie istotę zarażającą w postaci jakiejś nieuchwytej „mgły gęstej”, „zaduchu”, (Ruffus), „jadowitej pary” (Sokołowski), „waporu” (Lucy i Wolff) i t.p. Ta para, dostawszy się z wciągnięciem powietrzem do krwi, „zapala i zaraża ją, a z krwią „przecisnąwszy się do serca”, zabija człowieka” (GlogES/2/235). Kłopoty ze zdefiniowaniem istoty choroby, a więc także z określeniem środków zaradczych widać w próbach stworzenia zaleceń dotyczących higienicznego trybu życia, który mógł spowodować ustrzeżenie się przed chorobami zakaźnymi. Pierwszym ich autorem był Maciej z Miechowa (Miechowita, 1457–1523). Zalecał unikać 5F: *fatiga* (zmęczenie); *fames* (głodowanie); *fructus* – (owoce); *femina* (kobieta); *flatus* – wyziewy (wiatry). Leczenie także wymagało zastosowania 5 F: *flebotomia* (upust krwi); *fuga* (ucieczka); *focus* (ogień), *fricatio* (przechadzki); *fluxus* – (przeczyszczenie). Por. Soczyński 1958: 37–38.

<sup>175</sup> Funkcjonują także nazwy ograniczone terytorialnie, np. na Kujawach dziewięć morową nazywano *plachytką* – od płachty, którą była owinięta (lub pod postacią której się pojawiała), a na cholere zaś wołano *śpiączka* (BiegLecz/289; Szychowska-Boebel 1971: 39). Skojarzenie zarazy (zwłaszcza cholery) z płachtą widać także w przeświadczeniu, że w ciągu nocy kobiety muszą we wsi zrobić obrus lniany, by „cholera odstała od tej wioski”: „Wszystkie kobiety ze wsi zgromadziły się w jednej chacie, ażeby wykonać robotę, która koniecznie rozpoczętą i skończoną być musi jednej nocy, pomiędzy zachodem i wschodem słońca. Robota to niemała, potrzeba bowiem w przeciągu tego czasu, len wyrwać, wysuszyć go, wymiędlić, wycesać, uprząść i utkać z niego kawałek płótna. Gdyby zaś promień dnia padł na nieskończoną robotę, cały zachód byłby za nic, bo warunkiem skuteczności ochronnej płótna jest właśnie to, by zostało w danym przeciągu czasu wykonane. Wybiera się naturalnie do każdej roboty najzławszą i najsprawniejszą kobietę, a wszystkie inne dopomagają. Skoro nici są już uprzedzone i płótno utkane, kładzie się je przed progiem cerkiewnym w dzień świąteczny, – robota zwykle wykonywa się w nocy z soboty na niedzielę, – i każdy bez wyjątku mieszkaniec wsi, idąc na nabożeństwo, powinien po nim stąpać, a uczyniwszy to, może być już bezpieczny, że go zaraza nie dosięgnie. Prócz tego nicią, zachowaną po utkaniu czarodziejskiego płótna, obwodzi się całą wieś ze wszystkimi domostwami, a cholera nie może już mieć do nich przystępu” (Wisła 1895/9/803–804; zob. też: Niebrzegowska 2000: 237).

albo wreszcie chorobą straszliwą” (MAAE 1896/1/1); por. też: *zaraza straszliwa* (K10Poz2/375); *mór straszliwy* (K10Poz2/374); „Epidemiczne szerzenie się jakiegokolwiek choroby zakaźnej, która większą pociąga za sobą śmiertelność, lud nazywa powietrzem, morem, zarazą lub chera” (Udziała 1891: 166; por. też SiarMatPiń/67). Ze względu na ekwiwalencję tych nazw i niemożność oddzielenia poszczególnych dolegliwości (w miarę spójny materiał dotyczy tylko cholery) poniżej przedstawiam rekonstrukcję językowo-kulturowego obrazu zarazy ‘masowej choroby zakaźnej’.

Kolokacje i frazeologizmy. Utożsamianie zarazy z *morem* (a rzadziej: także z *cholera*) widać w ustabilizowanych połączeniach wyrazowych, które jednocześnie pokazują stosunek człowieka<sup>176</sup> do gwałtownie pojawiającej się choroby (strach, chęć uniknięcia, wystrzeżenie się): np. *bać się (kogoś, czegoś) jak morowego powietrza / (morowej) zarazy, unikać / strzec się / wystrzeżać się (kogoś, czegoś) jak morowego powietrza / (morowej) zarazy, stronić (od kogoś, czegoś) jak od morowego powietrza / (morowej) / zarazy, od morowego powietrza, uciekać od zarazy / przed zarazą / jak przed zarazą* (np. SzymSJP/III/951; WarSJP/II/1043; SkorSFJP/II/772); *zły jak zaraza / cholera* (SkorSFJP/I/135; II/772); *boi się jak zarazy / choroby / dżumy / (ciężkiej) cholery* (NKPP/I/48:1834 bać się 24); *stroni od niego jak od morowej zarazy* (NKPP/III/332:1790 stronić 5); *strzec się jak morowej (śmiertelnej) zarazy* (NKPP/III/336:1764 strzec 10); *ucieka jak od morowego powietrza* (NKPP/III/573:1694 uciekać 12).

Wedle definicji słownikowej *zaraza* to po prostu ‘szybko szerząca się groźna choroba zakaźna, epidemia; dawniej: epidemia dżumy lub cholery’ (SWJP/II/625); ‘choroba zakaźna występująca masowo, epidemia’; ‘wyzwisko’ (SzymSJP/III/951); ‘choroba zarażająca’ (LinSJP/VI/871); ‘szybko szerząca się groźna choroba zakaźna, epidemia’ (WarSJP/VIII/244); por. *zaraźliwy* ‘szybko rozprzestrzeniający się; zły przykład jest zaraźliwy / jak zaraza’ (NKPP/II/1131:1877 przykład 8); zob. także: *epidemia* – od grec. *epi-dēmos* ‘przybysz’ (BańESJP/I/347). Słowniki odnotowują również znaczenia przenośne: ‘to, co się udziela innym, szkodząc, psując ich, zepsucie, zgorwienie, demoralizacja; to, co toczy ludzi, jad, trucizna, zgnilizna’; ‘człowiek niebezpieczny, każący obyczaje, gorszyciel, demoralizator, parszywa owca’ (WarSJP/VIII/244); ‘z najwyższą niechęcią, z intencją obraźliwą o kimś ujemnie ocenianym’ (SWJP/II/625; GrzUSJP/672). W znaczeniach tych utrwalone jest nie tylko określone wartościowanie, ale także (pośrednio) efekt działania zarazy: ‘psucie się, gnicie’, ‘stawanie się groźnym dla otoczenia’.

<sup>176</sup> Por. także nazywanie zjawisk/osób wartościowanych zdecydowanie negatywnie *dżumą* lub *zarazą* i wyrażenia o charakterze metaforycznym: *wybierać / wybór między dżumą a cholera / tyfusem*, występujące w dyskursie politycznym (Kominiek 2011: 28–31).

Nazwa *zaraza* powiązana jest z czas. *razić* (ogsłow.), od psł. *raziti*, *ražo* ‘ciąć, siec, zadawać ciosy, uderzać, ostro oddziaływać na zmysły lub na umysł’ (por. też *porażenie*, *przerażenie*, *odrazę* itd.: BorSEJP/511). W nazwie utrwalona jest więc najważniejsza cecha opisywanego zjawiska, a jednocześnie odnajdujemy swoiście udokumentowany przekaz na temat przyczyn ludzkiego strachu przed nagłymi chorobami i emocjonalnego do nich stosunku: z zarazą kojarzono gwałtowność, szybkość<sup>177</sup> (por. także *zaraźliwy* ‘o chorobie: przenoszący się łatwo, szybko na inne organizmy; mogący zarażać innych, zakaźny’ SWJP/II/625; *ognisko zarazy* – skojarzenie choroby z szybko rozprzestrzeniającym się ogniem) i poważne skutki niszczące.

Renata Dźwigoł z kolei wskazuje, że wszystkie choroby zaraźliwe (i niebezpieczne w skutkach) były nazywane *morem*, czyli „nagłym umieraniem między ludźmi i bydłem, osobliwie z głodu, przemorzenia lub też z morowego powietrza”; ‘nagłą i powszechną śmiertelnością między ludźmi a bydłem’ (LinSJP/III/156). Znaczenia przerośne: ‘męka, wstręt, zmartwienie’, ‘przerażenie, dreszcze’ (WarSJP/II/1056) pokazują emocjonalny stosunek człowieka do nagłej choroby. *Mór* wiąże się z prsl. \**morǫ* ‘pomór, zaraza, epidemia’, derywatem wstecznym od \**moriti* ‘morzyć, uśmiercać’ (pierwotne nomen actionis), prsl. \**merti* ‘umierać’ (por. też *morzyć* ‘zadawać komuś śmierć, męczyć, dręczyć powolnie’. Inne nazwy to *morowe powietrze*, a także derywaty rzeczownikowe utworzone od przymiotnika nazywającego *morowe niewiasty*, *morowe dziewice*, *morowe panny* (czyli wyobrażenia chorób), np. *morëna*, *mornica* (Dźwigoł 2004: 37), por. też *mora*, od starop.: *mor*, *mór* – ‘nagle, gwałtowne umieranie ludzi lub zwierząt; *mor*, *mura*, *latawiec* ‘określenie ducha duszącego ludzi we śnie lub wysysającej krew zmory’; *mora* ‘nazwa diabła’; morowa dziewica, morowa panna, morowe powietrze, *morok* ‘od *mór*, morowe powietrze’, ‘nazwa diabła’

<sup>177</sup> Szybkość i gwałtowność szerzenia się epidemii, a także przeświadczenie o objawiającej się w postaci zarazy karze boskiej (*strzały zarazy*), znalazło swoiste odzwierciedlenie w wielu mitologiach, w Biblii, w sądach na temat świętych i w ikonografii chrześcijańskiej. Zsyłanie na ludzi zarazy jest bowiem przypisywane bogom, którzy rażą ludzi strzałami. Wyobrażenia te znalazły swoje odbicie także w wizerunkach świętych antymorowych, którzy przedstawiani są ze strzałami, trzymają je lub są nimi przekłuci (Jagła 2004: 102–120). Jean Delumeau pisze, że wyobrażenia te są starsze niż chrześcijaństwo, albowiem wzmianki o bogu (Apollinie) rażącym wrogów strzałami występują już w *Iliadzie*. Kultura kościelna spopularyzowała i rozbudowała ten obraz. Jakub de Voragine w *Złotej legendzie* przedstawił wizję św. Dominika, który widział ogarniętego gniewem Chrystusa, potrząsającego włóczniami nad ludzkością, która zgrzeszyła pychą, nieczystością i chciwością. Zarazy dziesiątkujące ludność w sposób naturalny zaczęły być traktowane jako kary boże, za tym zaś szło skojarzenie gwałtownych ataków choroby ze śmiertelnościami strzałami spuszczanymi na ludzkość z wysokości niebios (Delumeau 1986: 101–104; por. też: Sznajderman 1994: 14).

*morowica* ‘demon łączący w sobie cechy moru i śmierci’ (PodWKDP/307); *morzyczka* ‘nocnica – choroba dziecięca, zmora zajmująca się dręczeniem dzieci we śnie’; *mura* czes. *mura* ‘mór, pomór’ (PodWKDP/309). Wynoszenie śmierci/moru ze wsi na wiosnę, a więc *obrzęd Marzanny* (por. np. K43ŚI/17–19; Łuczyński 2006: 167–169) także wskazuje na chęć zabezpieczenia najbliższego otoczenia przed skutkami zła w postaci choroby: „U wszystkich prawie pokoleń słowiańskich, jako obrona od morowego powietrza od dawnych czasów był zwyczaj topienia śmierci” (Udziała 1891: 167; por. też WarSJP/II/1056). Związek Marzanny ze śmiercią jest niewątpliwy<sup>178</sup>, poparty danymi językowymi, historycznymi, etnograficznymi. Marzanna, zwana *Śmiercią*, *Śmiertką*, *Śmiercichą*, ze względu na imię była kojarzona z żeńskimi demonami chorób morowych<sup>179</sup>: *dziewicami/pannami*, *morowicami*, *morami*, co pozwala patrzeć na nią jako na sprawczynię epidemii (por. też łac. *morbus* ‘choroba’; lit. *māras* ‘zaraza, dżuma’, sind. *māra* ‘śmierć, zaraza’) (Kowalik 2004: 96–100)<sup>180</sup>.

<sup>178</sup> Michał Łuczyński oprócz kojarzenia imienia Marzanny ze śmiercią/morem (czyli rdzeniem *\*mor-*, *m̥r-* ‘śmierć’ widzi także konieczność przywołania związku z rdzeniem *\*mar-* ‘woda, mający związek z wodą’ (por. postaci tego teonimu w językach słowiańskich: *Mara*, *Morana*, *Marén*, *Morena*, *Marejna*, *Marmoriena*, *Marmuriena*, *Muriena*, *Mumurien(d)a*, *marzanka*, *marzan(n)a*, *Marena*, *Morynka*, *Maryna*, *Marinka*, *Marzaniok* itd.: Łuczyński 2006: 172. Zob. też opis Joachima Bielskiego w „Kronice polskiej”: „Za mej jeszcze pamięci był on obyczaj u nas po wsiach, że na Białą Niedzielę w poście topili bałwana, jeden ubrawszy snop konopi albo słomy w odzienie człowiecze, który wszystką wieś prowadził, gdzie najbliżej było jakieś jeziorko albo kałuża, tamże, ubrawszy z niego odzienie, wrzucili do wody, śpiewając żałobliwie: Śmierć się wije u płotu, szukający kłopotu, potem ci najprędzej do domu od tego miejsca bieżeli, który albo która się wtenczas powaliła albo powalił, wróżbę tę mieli, iż tego roku umrze. Zwali tego bałwana Marzana” (za Bystron 1947: 153). Po chrystianizacji tego zwyczaju miejsce Marzany zajął Judasz, a obchód przesunięto na Wielkanoc. Por. też rozważania na temat związku Marzanny ze śmiercią: Baranowski 1981: 267–268.

<sup>179</sup> Por. uwagi Adolfa Czernego o nazwach moru u Słowian: „Z innych [oprócz Serbów i Łużyczan] Słowian najbardziej rozwinięte opowieści o niewiastach morowych mają Słowianie południowi, Rosjanie i Polacy. U Serbów południowych, Chorwatów i Słowieńców niewiasta morowa nazywa się *kuga*; atoli w czasie pomoru nazywają ją *kuma* (widocznie, aby ją nakłonić do miłosierdzia nad sobą), albo *morija*, albo wreszcie „*smrt*” (śmierć). Okrom tego mór zowią także *škratelj* albo *kratelj*, gdyż z wielkim pośpiechem zabija. Bułgarzy i Rosjanie nazywają niewiastę morową *čuma* (tak ją też od nich mianują Rumuni i Madziarzy); obok tego Bułgarzy mają jeszcze prowincjonalizm *mor*, a Rosjanie mówią także *morowaja jazwa* (zaraza). Polacy zowią ją *dżuma* albo tylko *morowa dziewica*, a także *powietrze*, albo „*morowe powietrze*”, „*powietrze zaraźliwe*” (Wisła 1895/9/707).

<sup>180</sup> Por. „Inną kratofanią groźnego aspektu Marzanny było pozbawianie człowieka oddechu, jak wynika z charakterystyki działań demonicznej istoty dławiącej we śnie pod osłoną nocnego mroku: *\*mor’a* ‘duszenie we śnie, zmora’, kasz. *mora*; ros. *kikimora*, ukr.

Jak wspominałam przy omawianiu danych językowych związanych ze zdrowiem i chorobą, podstawowa nazwa *mór* związana jest z nazwami *śmierci* pojawiającymi się w językach indoeuropejskich (pie. rdzenie \**mrt-*, \**mr-*, \**mer-*, \**mor-*; kojarzone z ‘dobrą śmiercią’ > ‘śmiercią naturalną’ w przeciwieństwie do śmierci nagłej, gwałtownej, por. BorSEJP/618)<sup>181</sup>. Utrwalone w etymologii rozróżnienie między dobrą i złą śmiercią, niezwykle istotne dla człowieka, widać m.in. w „Litaniu do Trójcy Przenajświętszej”: „Od powietrza, głodu, ognia i wojny, zachowaj nas Panie./Od nagłej i niespodziewanej śmierci, zachowaj nas Panie” (był to także tekst umieszczany na wiejskich krzyżach i kapliczkach<sup>182</sup>), ma to znaczenie dla przedstawionych tu rozważań, powietrze bowiem (a właściwie przenosząca się za jego pośrednictwem zaraza) stanowiło dla człowieka zagrożenie, przede wszystkim ze względu na gwałtowność i sprowadzanie nagłej śmierci (w wielu wsiach przetrwały opowieści o zbiorowych mogiłach zmarłych na zarazę: polach *cholerycznych/choleryckich/cholerynych, zaraźniach, cmentarzach cholerycznych* lub *wzgórzach cholerycznych*)<sup>183</sup>.

Niezwykle ciekawe są kaszubskie nazwy zarazy, epidemii, grypy: oprócz określeń wymienionych wcześniej (*morowe powietrze, mornica*) występują też nazwy: *poeśedło, poszydło, poszedło*<sup>184</sup> (*poeśedło choedzi poe ledzach, jak pszczoła poe kvjotkach*), ‘ostra epidemiczna choroba zakaźna’ ‘grypa’ (nomen agentis \**po-šbd-lo*, od psł. rdzenia *šbd-*, wywodzące się z psł. verbum \**choditi*

---

*mora*, cz. *méra*, sgn. *mara*, sang. *mara*, niem. *Mahre*, ang. *nightmare*, fr. *cauchemar*” (Kowalik 2004: 99).

<sup>181</sup> Na rozróżnienie między śmiercią gwałtowną (w nieznanym miejscu, bez możliwości pochówku i dopełnienia właściwego rytuału) a śmiercią dobrą, naturalną, wskazuje także Andrzej P. Kowalski (1999: 181).

<sup>182</sup> Por. napisy na krzyżach i kapliczkach stawianych w czasie zarazy: „Od nagłej śmierci, zachowaj nas Panie”, „O wielki Boże, zachowaj nas od cholery”, na figurkach z Matką Boską pisano: „Pod Twoją obronę uciekamy się”, „O Matko, miej nas w swej opiece” (Gier Op/230). Napisy poświadczają nie tylko wielki strach przed chorobami epidemicznymi, ale także przekazują mechanizmy myślenia o przenoszącej się „z powietrzem” chorobie, którą tylko moc boska może zatrzymać (zazwyczaj na granicach wsi).

<sup>183</sup> Miejsca te stanowiły przestrzeń wyjątkową i powszechnie przypisywano im właściwości magiczne. Grzebano w nich ciała ludzi zmarłych na inne choroby w innej wsi, by wyprowadzić zarazę z własnej wsi (oszukać ją), kojarzono z nimi także pojawianie się upiórów i potępieńców. W pieśni dziadowskiej (zanotowanej przez Piotra Gana) pojawia się *cholerne pole* między Skalbierzem i Drożejowicami, na którym zbiera trujące kwiaty kobieta chcąc otruć swoją pasierbicę: (*Na Cholernym Polu/ kwiaty nocą zbierała/ A swojej pasierbicy przy jadłe stawiała/ Żeby zmarło się sierocie/ Żeby zabrać wiana krocie*) (cyt. za: Szot-Radziszewska 2005: 194).

<sup>184</sup> Jak wspomina Hanna Popowska-Taborska, starzy Kaszubi wyobrażali sobie *poszedło* jako dziewczynę, która w młodym wieku umarła w wyniku choroby zakaźnej (Popowska-Taborska 1999: 352).

(Dźwigoł 2004: 37–38, 180; Sychta/II/147) por. *zaraza przychodzi, rozchodzi się, przechodzi* SkorSFJP/II/772; także *przychodzenie/odchodzenie, wchodzenie/wychodzenie* choroby w ogóle). Od rdzenia *šbd-* pochodzą też słowiańskie nazwy chorób tworzone sufiksem *\*-tb*, por. *pošbd-tb*, które jest źródłem pol. dial. *posześć* ‘usposobienie nagminne do choroby, np. w całej wsi chorują na katar’, por. poleskie *pošesć* ‘nieszczęście, coś złego, szkodliwego’, karpackie *pošest* ‘choroba, epidemia’, pol. *pošysć* ‘nieszczęście’, ‘pomór na kury’, ros. dial. *pošest* ‘mór, zakaźna choroba’, ‘epidemia panująca wśród bydła’ (Popowska-Taborska 1999: 351–353). Bardzo podobne nazwy epidemii funkcjonują u Słowian południowych: sch. *posāst* ‘niebezpieczna, zaraźliwa choroba, pomór, epidemia’; przen. ‘nieszczęście’; *pošast* ‘dżuma’, ‘pomór’, *pošast* ‘cholera’, słowen. *pošast* ‘uosobienie strachu, grozy’, ‘duch, widmo’, ‘potwór’, ‘katar’, dial. ‘choroba’ (katar, zaziębienie). Pojawiający się w tych nazwach rdzeń – *chod-/šbd-* łączy się z przekonaniem, że pojęcie choroby, zwłaszcza zakaźnej, wiązano z czynnością chodzenia, nadchodzenia, rozchodzenia się, odchodzenia, co z kolei przekłada się na charakterystyczne dla przedstawicieli kultury ludowej personifikowania chorób. Hanna Popowska-Taborska kojarzy te wyobrażenia również z praktykami, które zabezpieczały przestrzeń przed chorobą (por. też: fraz. *kłaść tamę zarazie; odwrócić, powstrzymać, zażegnać zarazę* SkorSFJP/II/772), np. oborywaniem wsi lub stawianiem płotów, krzyży<sup>185</sup> (Popowska-Taborska 1999: 354; por. też: BiegLecz/296–301; Łysiak 1993: 174–178; Sznajderman 1994: 54–55; por. ochrona przed zarazą).

Choroba zakaźna była też u Kaszubów nazywana *potłuką: to takå potłuka chodzi po lędzach* (Sychta/II/149, Dźwigoł 2004: 37, 180) – od *thuc*, por. *choroba kogoś tłucze* (*thuc* – ‘rozbijać na kawałki, miażdżyć, rozgniatać’, ‘bić kogoś, zabijać, uśmiercać’; prsł. *telkti, tlbtq* ‘bić, tłuc, gnieść’, ‘uderzeniem niszczyć coś, rozbijać’ BorSEJP/635), co pokazuje mechanizm myślenia

<sup>185</sup> Stawianie kapliczek i krzyży w celu upamiętnienia nadzwyczajnego wydarzenia, ataku zarazy, zaznaczenia mogiły itd., było powszechną praktyką na polskiej wsi: dzięki napisom na takich krzyżach wiemy, jak często epidemie nawiedzały poszczególne okolice. Tadeusz Seweryn podaje, że z dat umieszczonych na figurkach, kapliczkach i krzyżach środkowej Polski można ustalić lata, w których grasowała cholera, np. 1708, 1709, 1714, 1782, 1852, 1881. Zaraza pojawiała się więc w polskich wsiach dosyć często, stąd sporo podań dotyczących miejsc naznaczonych chorobą i śmiercią. Kapliczki te stawiano przeważnie pod wezwaniem św. Rozalii, z wdzięczności za ochronę przed zarazą lub za niewpuszczenie choroby do wsi (por. napis ze Skrzynna: „Boże, uchwajże nas od cholery, o to Cię pokornie prosimy R.P.1852” (Seweryn 1958: 27). Miejsca, gdzie znajdowały się krzyże/kapliczki, były przestrzenią o nadzwyczajnej mocy: tu zazwyczaj odbywały się zbiorowe modły w wypadku zagrożenia: por. liczne podania związane z kapliczkami (GierOp/39, 69, 72; 75–77, 84, 110, 162, 177, 217).

o chorobach zakaźnych jako niszczących, śmiertelnych, całkowicie destrukcyjnych w stosunku do ciała.

Analizując nazwy, etymologię, definicje i łączliwość wyrazową, można stwierdzić, że najważniejsze dla człowieka było to, jak się choroby epidemiczne przenoszą i jakie skutki powodują. Zaraza jest jednocześnie najbardziej ogólnym określeniem używanym na opisanie ‘choroby, która przychodzi w niewytłumaczalny sposób, z powietrzem, i poraża ludzi (lub zwierzęta)’. Nazwy poświadczają, że dla wszystkich chorób epidemicznych wspólne (i najistotniejsze dla obserwatora) było szybkie i gwałtowne rozprzestrzenianie się (drogą powietrzną; por. też *zapowietrzony* ‘chory zakaźnie’), masowość, powodowanie natychmiastowej słabości, uszkodzeń ciała, doprowadzanie do śmierci.

Nieznane powody pojawiania się chorób zakaźnych powodowały, że człowiek nie chciał ich na siebie sprowadzić nieopatrzonym słowem lub gestem. Potwierdza to m.in. Barbara Szychowska-Boebel, opisując sądy na temat cholery funkcjonujące na Kujawach: „O cholery mówili *śpiączka*, gdyż wymienienie jej nazwy mogłoby sprowadzić chorobę. (...) Starsi ludzie jeszcze do dziś mówią, jak ktoś przeklina: Nie wywołuj *cholery*” (Szychowska-Boebel 1971: 39; por. też: *O xoleże to ni mozo było wcale muv’ic; Juž v’enc jak šešdžešont lat ne było u nas xol’ery, žeby xoć v zło godžine ne vymův’ic* SGP/IV/13). Kazimierz Moszyński, opisując myślenie słowiańskie o chorobach epidemicznych, także zwraca uwagę na to, że lud unika nie tylko nazywania ich „z imienia”, ale także myślenia o nich „w sposób zbyt określony” (Moszyński 1967/II/1: 178). Na słowa *cholera/zaraza* (por. też *choroba*) nałożono swoiste tabu, co z kolei spowodowało, że przekroczenie zakazu wiązało się z powstaniem przekleństw (Krawczyk-Tyrpa 2001: 89). Znajduje to poświadczenie w licznych związkach frazeologicznych oraz ustalonych konstrukcjach syntaktycznych (zwłaszcza gwarowe). Widać to w wypadku *zarazy*<sup>186</sup> (por. *Żeby ciebie zaraza wzięła! Żeby go zaraza wygniotła! A niech to zaraza! Ty zarazo!*; por. też: *Okrutna jest zaraza zły sąsiad, Zły sąsiad jak morowa zaraza* NKPP/III/150:1558 sąsiad 18b; *zaraza* ‘ktoś uciążliwy, kłopotliwy, męczący’), a także *cholery*: *cholera (choroba) jasna/jasniśta/cięzka! Do cholery (choroby)!, Niech to cholera (choroba)!, Niech/żeby kogo, co cholera (choroba) weźmie, wzięła!* ‘złorzeczenie, lekkie przekleństwo’ (por. przekleństwo huculskie: *Szob tebe cholera né minuła!* K31Pok3/92); też: „*Nie klnij: psia krew, bo to grzech jak jasna cholera*” NKPP/II/72:1957 kłąć 25); *po cholere (chorobę)* ‘w jakim celu, po co, dlaczego’; *iść do cholery (choroby)* ‘iść precz, zejść z oczu, zniknąć’ (SGP/IV/29–39); *cholerować* ‘przeklinać’, *cholernik* ‘człowiek często przeklinający’ (SGP/IV/11–13).

<sup>186</sup> Por. także znaczenie *zarazy*, jakie pojawia się we współczesnym slangu młodzieżowym: ‘młoda prostytutka’ ([http://www.beka.pl/txt\\_miejski\\_slang.php](http://www.beka.pl/txt_miejski_slang.php); dostęp 5.12.2010).

Warto też zauważyć, że samo przekleństwo *cholera* (*choroba*) ma swoje eufemizmy w postaci derywatów słowotwórczych: deminutivum *cholierka*, a także: *cholewa*, *niech cię cholewa!*, *cholewa ciężka/jasna*, *cholewka*, *cholewica*, *choina*, *choinka*, *holender/cholender*, *holender/cholender jasny*, *cholierwa*, *cholestra*, *choletra* (SGP/IV/14–16; Krawczyk-Tyrpa 2001: 90–91; GrochSP-PiW/50–52; por. także notowane przez Annę Dąbrowską eufemizmy: *cholipa*, *chooo*, *do jasnzej-ciasnej*, *jasna Anielka*, *jasny gwint* DąbrSE/229).

Gwałtowność *cholery* uwidacznia się w jednym ze znaczeń podstawowego rzeczownika używanego jako przekleństwo: ‘złość, gniew’ (por. także: *Cholery można dostać. Bierze mnie cholera* ‘złość, gniew, wściekłość, pasja’ Kurz-SSP/56), co poświadczane jest w połączeniach: *ostra cholera*, *jasna/jasniasta/francuska cholera*, *nagła cholera*, a także w derywatach: *cholernik* ‘człowiek niedobry, gwałtowny, używane też jako wyzwisko’, *cholernica* ‘o kobiecie gwałtownej, używane także jako przekleństwo’, w powiedzeniach: *Niech to (cię) cholera/choroba/diabeł/piorun weźmie albo ciśnie; Idź do cholery/w cholere; A cóż do choroby/cholery!*, *Choroba/cholera nadała, przyniosła!* W szeregach ekwiwalentów tego typu choroba jest najmniej nacechowanym elementem pod względem aksjologicznym (we współczesnej polszczyźnie potocznej *choroba* jest wymienne z *cholera/kurwa/kurwica* (*jasna*) itd. – euf. przekleństwo (por. np. CzeszSPP/50).

Gwałtowność zarazy i jej masowość stanowiły dla człowieka tajemnicę, składającą się na ogromny strach<sup>187</sup>. Postawa człowieka wobec groźnej, szybko rozprzestrzeniającej się choroby znalazła specyficzne utrwalenie w języku, zwłaszcza w kolokacjach i frazeologizmach, w których pojawiają się przypisywane zarazie działania, por. np. *zaraza pojawia/zjawia się, przychodzi, przechodzi, rozchodzi się, atakuje, bierze, dziesiątkuje, ogarnia, dosięga, dusi, wydusza, grasuje, morduje, panuje, sroży się, trapi (ludność), wybija (ofiary: ludzi i zwierzęta), wybucha, pochłania (ofiary: ludzi i zwierzęta), pustoszy (miasto, ziemię), rozlewa się (po kraju); zarazę ktoś/coś przynosi, przywleka, zawleka; paść na zarazę, od/z zarazy, ulec zarazie; (z)nienawidzić kogo jak zarazę* (SkorSFJP/II/772); *straszny jak zaraza* (NKPP/III/329: 1834 straszny 3).

Przedstawione powyżej dane językowe poświadczają charakterystyczne myślenie o zjawiskach, których człowiek najbardziej się bał, czyli o chorobie (zwłaszcza epidemicznej, gwałtownej, nagłej, niewytłumaczalnej, zaraźliwej, masowej) i o śmierci, będącej wynikiem zarazy. Myślenie to jest utrwalone w nazwach nadawanych chorobom epidemicznym, w ich etymologii, a także w użyciach metaforycznych, w kolokacjach i frazeologizmach. Zaraza niewąt-

<sup>187</sup> Por. opisy postaw ludzi wobec chorób epidemicznych (morowego powietrza, dżumy), np. Delumeau 1986: 96–136; Kuchowicz 1975: 109–130; Kracik 1991; Naphy, Spicer 2004.



pliwie należy do chorób, którym towarzyszy powstawanie wielu wyobrażeń dotyczących przyczyn, wyglądu, działań itd., co uwidaczniają dane tekstowe.

## 2. Zaraza – dane tekstowe

### 2.1. Nazwy

W analizowanych tekstach występuje najczęściej *zaraza* (też: *zaraza morowa*), co uwidacznia dwa podstawowe aspekty epidemii: szybkość przenoszenia się i śmiertelność (K34Chełm2/250), *powietrze* (K10Poz2/374, 375, 376), *para*, *wyziew* (K31Pok3/92–93). Nazwy *zaraza morowa*, *cholera*, *dżuma* (*czuma* – rus., serb.) często traktowane są wymiennie<sup>188</sup> (K31Pok/93); niekiedy sygnalizowany jest również skutek choroby (czyli śmierć), por. „nadzwyczajna zaraza zwana *czarną śmiercią*” (K42Maz7/338).

### 2.2. Definicja

Zaraza nazywana jest *nieszczęściem* (MAAE 1896/1/1); *strachem* (SimDlacz/147–148); *okropną klęską* (K42Maz7/339); *złem* (K15Poz7/10–11; Spittal 1938: 197), *plagą* (MAAE 1908/10/122). Jest to *choroba* ludzi, zwierząt lub roślin: *Downi, downi to były takie zarazy, to jak przyszła, to całe wioski wymirały. To cholera tako była. Choroba na ludzi i na zwierzęta, na wszystko, na zboże zaraza też mogła być* (TN Kowala 2010).

### 2.3. Kolekcje

Wartościowanie przez człowieka *zarazy/moru/pomoru* widać wyraźnie, gdy zestawia się zjawiska współwystępujące z epidemiami: z *głodem*, *wojną*, *mordem*, *pożogami*, *rzeziami* (MAAE 1910/11/270; Lud 1900/6/65; MAAE 1908/10/122; MAAE 1910/11/269); *Głód, mór, wojna i pożoga są to za grzechy batogi* (NKPP/I/757:1848 grzech 6); *Szczęśliwy, kto z równymi o granicę siedzi: zły głód, wojna, powietrze – gorsi źli sąsiedzi* (NKPP/III/150:1779 sąsiad 18b); *Gdzie wojna, tam i zaraza* (NKPP/III/745:1894 wojna 12). Występujące na Pokuciu wyobrazenie towarzyszy zarazy także nie pozostawia wątpliwości co do sądów na temat pochodzenia choroby i jej waloryzowania (wszystkie elementy orszaku zarazy kojarzone są ze złymi, diabelskimi mocami: „towarzyszą jej duchy, sowy i puchacze: jazda ta zowie się *Homen*” K31Pok3/93).

<sup>188</sup> Wyraźne odróżnienie cholery i dżumy eksponuje jedynie Talko-Hryncewicz 1893: 243–252.

## 2.4. Objawy

Zaraza, zwłaszcza cholera, objawia się *bólami, kurczami, biegunką i wymiotami* (por. też *choleryna* ‘salmonelloza’), które pojawiają się bardzo gwałtownie: „Cholera chwyta w jednej chwili. Najzdrowszy człowiek nawet dostaje boleści „w dołku”, we wnętrznościach, kurczów w rękach i nogach, „lakserki i rzygania”, przyczem czernieje” (MAAE 1896/1/2; Udziela 1891: 165; Szychowska-Boebel 1974: 39); pojawiają się też *chrosty* (krosty) *morowe* (K10Poz2/374).

## 2.5. Przyczyny zarazy

Sądono, że np. *cholera* „Wszędzie przyjdzie, gdzie ją Pan Bóg pošle” (MAAE 1896/1/2), stąd też lud postrzegał choroby epidemiczne jako wynik *kary boskiej*, wystąpienia przeciwko Bogu itd.)<sup>189</sup>: por. *Głód, mór, wojna i pożoga są to za grzechy batogi* (NKPP/I/757:1848 grzech 6); [cholera] „przychodzi (...) z dopuszczenia Boskiego za grzechy ludzi na ludzi” (MAAE 1896/1/1); „Wreszcie przychodzi z dopuszczenia Boskiego na tego, kogo Pan Bóg chce ukarać i zabrać z tego świata” (MAAE 1896/1/2); „Główną przyczynę moru upatrywano w gniewie Bożym za grzechy ludzkie” (GlogES/2/235); fragment listu z nieba (pisownia oryginalna): „Ja Jezus Syn Boga żywego bęnde was karał głodem powietrzem ogniem mieczem nieprzyjacielem horobami [sic!] różnemi które z dopuszczenia mego długo trwać będą aż jeżeli się nie upokorzycie grzechów waszych i złości niepoprzestaniecie przekłętami i piekielnymi plagami was karać będę (...)” (MAAE 1908/10/122); por. też określenie *bicz Boży*: (Ostrowski 1955: 44); *kara boża* (Szychowska-Boebel 1972: 39, 104; Półtorak 1989: 86; Rosiński 2009: 85–86; Masłowska 2012: 162). Zaraza była również uważana za konsekwencję wystąpienia ludzi przeciw ustalonemu porządkowi świata, naruszenie lub złamanie obowiązujących zasad, *nieuszanowanie odwiecznego porządku* itd.: por. np. „Tak samo zarządzić miał wójt ze Sławska

<sup>189</sup> Przeświadczenie o pojawianiu się zarazy jako kary za grzechy jest charakterystyczne dla wierzeń słowiańskich i poświadczone także leksykalnie: czes. *boža rana* ‘plaga, dżuma’ (SlavDrev/III/296; por. także Talko-Hryncewicz 1893: 248–249; Kracik 1991: 156; Jagła 2004: 86–87). Złamanie ustanowionych społecznie zasad jest przyczyną pojawienia się dżumy: dżumę w Opolu wiązano z nieobyčajnym zachowaniem ludzi – bez umiaru pijących i bawiących się w miejscowej karczmie, a także z chęci zysku decydujących się na zabójstwo (SimDlacz/147–148). W Biblii kilka razy wspomina się opisy, które przywodzą na myśl najgorszą chorobę utożsamianą z zarazą–dżumę, którą postrzega się jako narzędzie kary (np. „Ręka Jahwe zaciążyła nad mieszkańcami Aszdodu i przeraziła ich. Ukarzał On guzami tak mieszkańców Aszdodu, jak i jego okolic” (1 SM 5,6; 1 SM 5, 11–12); Zesłał (...) Jahwe zarazę na Izrael i padło z Izraela siedemdziesiąt tysięcy ludzi (1 Krn 21,14). Por. Sieńkowski 1983: 134; Pawlaczyk red. 2007: 188–190.

(...), ale jakby za karę, za znieważenie grobu zaraz nazajutrz zachorował na cholere i umarł” (K57RuśCz2/2/1252–1253); *za wykopanie bzu*: „zwała się nań nieszczęścia rozmaite: choroby, pomór bydła, powódź i t.p.” (K35Przem/236); por. też *kara za nieobyczajne zachowanie się na cmentarzu* (cholera zniknęła, gdy wyświęcono cmentarz: Szychowska-Boebel 1974: 39, 104).

Jak zauważa Monika Sznajderman, plaga (zaraza) ma swój głęboki „sens pierwotny, religijny, metaforyczny”, oznacza „uderzenie, cios, klęskę, krzywdę, karę, czyli najogólniej mówiąc, dotykające społeczność, zsyłane z zewnątrz, nieszczęście i zło”. Sznajderman potwierdza także fakt, że wątek plagi jako reakcji na złamanie tabu, na naruszenie aksjologicznego porządku, jest obecny w całym folklorze europejskim, a „w uniwersalnej strukturze mitu, którego dramaturgia obraca się wokół złamania centralnej reguły – tabu – zaraza ma swoje stałe miejsce, stałą symboliczną rolę, stając się sankcją za gwałt dokonany na narodowym, religijnym czy plemiennym prawie” (Sznajderman 1994: 5–6; 13; też: Naphy, Spicer 2004: 5–9).

Złowrogie skutki zarazy były powodem jej kojarzenia z mocami zła i złośliwymi czarami: sądzono, że pochodzi z *zalożenia czarów*<sup>190</sup> (K17Lub2/112; też: Udziela 1891: 167). Z pojawieniem się zarazy łączono także *szkodliwą działalność niebezpiecznych zmarłych*, por. „Uradzono (...), że cholera grasuje z powodu „ludzi chodzących po śmierci”, czyli upiórów i wilkołaków”<sup>191</sup> (K57RuśCz2/2/1260–1261); a także obcych, np. Żydów, Niemców<sup>192</sup>, przyczyniających się do rozpowszechniania chorób zakaźnych, np. „Lud prosty przy-

<sup>190</sup> Podobnie jak w przypadku innych chorób, wierzono, że choroby zakaźne można przekazać komuś za pośrednictwem rzeczy, która ma kontakt z dolegliwością, por. „Można chorobę nawet przetrząsnąć do innej wsi: np. cholere przez wyrzucenie do wsi, w której jej jeszcze nie ma, powrozu, na którym spuszczano do grobu trumny pomarłych na cholere (...)” (Spittal 1938: 72).

<sup>191</sup> Por. też opis środka zaradczego na zarazę u bydła: „Na przypadek zarazy na bydło wyszukuje lud prosty dziury po grobach na cmentarzu, którą znalazłszy jak najusilniej zatyka, by upiór nie wyląził i bydła nie dusił. Sprawą to diabła być mniema, który upiory ożywia i do uszkodzenia zniewala; a chociaż siła szatańska góry przenosi, chmury dźwiga, to jednak najmniejszej dziury garstką ziemi zatkaney nie może otworzyć” (GołLud/145; K57RuśCz2/2/1260).

<sup>192</sup> Na Kujawach przypisywano przywiezienie cholery „ludziom ze wschodu” (Szychowska-Boebel 1974: 39). Por. siłę tego przeświadczenia i tzw. *rozstrzelanie cholery*, czyli Niemca, który pojawił się we wsi w poszukiwaniu pracy, a ponieważ jego przybycie do wsi skojarzono z początkiem epidemii (cholery), chłopcy wymyślili, że to właśnie Niemiec chodzi po wsiach i psuje ludzi i bydło (Lud 1896/2/197–198). Potrzeba znalezienia winnych zarazy była niezwykle silna, wierzono też, że można odkupić grzechy, składając ofiary z ludzi, stąd uśmiercanie winowajców powtarzało pradawny rytuał ofiarny, w którym uczestniczyli obcy: głównie Żydzi (Jagla 2004: 88–89).

pisując ją [zarazę] Żydom, jakoby powietrze zatruli, tych mordował, palił i wieszał, i zaledwie pieniędzmi okupić się niektórzy zdołali” (K42Maz7/338; też: K57RuśCz2/2/1253; Lud 1896/2/292). Wyobrażenia związane z chorobą w ogóle (jej materializacja) są również przyczyną powstania przeświadczenia o możliwości *przyniesienia zarazy (cholery) do domu/wsi* (co w wypadku chorób zakaźnych jest szczególnie uzasadnione, por. też opowieści o *przywożeniu, przynoszeniu zarazy/cholery do wsi przez chłopą*<sup>193</sup>): „Można jednak przenieść cholere do domu, bo zwykle w tej miejscowości, gdzie panuje cholera, biorą ludzie jakąś część odzienia chorego, którą ma sobie w czasie choroby, wynoszą przed wschodem słońca za granicę wsi na rozstajne drogi i rzucają na ziemię, uciekając spiesznie, najlepiej inną drogą, a nieoglądając się. W taki sposób można wynieść chorobę ze wsi, ale za to, kto znajdzie i przyniesie do domu domu wyrzuconą część odzienia, przynosi do wsi zarazę” (MAAE 1896/1/2); „Gdy w Bruśniku ostatni raz grasowała cholera, mówiono, że kobieta, wracając z Gorlic z jarmarku, znalazła na drodze chusteczkę i przyniosła je do domu. Skoro przyszła, zachorowała pierwsza we wsi, a od niej dopiero rozszerzył się mór dookoła” (MAAE 1896/1/2; też: K17Lub2/112; GajDuch/159). Zapadanie na choroby zakaźne wiązano także ze skłonnością niektórych ludzi do zakażenia: *tych, którzy się boją choroby, są słabi, nie piją wódki, są blondynami*, por. „Cholera chwyta „za wnętrze” najpierw tych, co się jej najbardziej boją, tych, co są słabi i tych, co wódki nie piją. Pijak ma „wnętrze zaprawione”, to się go cholera nigdy nie ima. Biali (blondyni) zapadają też częściej od czarniawych” (MAAE 1896/1/2).

## 2.6. Zapowiedzi zarazy

Strach przed chorobami epidemicznymi spowodował powstanie licznych wierzeń (utrwalonych także w bajkach ludowych) dotyczących przepowiadania nadejścia zarazy<sup>194</sup>. Liczba zjawisk, które kojarzono z pojawianiem się pla-

<sup>193</sup> Por. „Ilekróż zaraza przychodziła, to nie szła na cały kraj od razu, tylko powoli od rzeki do rzeki, bo *nieczysta siła* przez wodę płynącą, *wodę żywą* przejść sama nie jest zdolna. Aby więc przedostać się przez rzekę, przemieniała się chytrze w przedmiot jakiś, a chłop durny zobaczywszy na swej drodze, jak mu się zdawało, rzecz zagubioną, brał ją ze sobą i prznosił lub przewoził na drugą stronę rzeki” (Spittal 1938: 192–193).

<sup>194</sup> Pora na kolejne przywołanie wiedzy zawartej w dawnych kalendarzach medycznych. Okazuje się bowiem, że epidemie chorób zakaźnych, wybuchające dosyć często i zbierające śmiertelne żniwo, stanowiły stały temat rozważań kalendarzystów. Przyczyn moru upatrywano głównie w niekorzystnym układzie planet, na który wpływ wywierał Bóg (stąd kojarzenie komet, spadających gwiazd z nadejściem epidemii), por. „Ten rok za szczególną łaską i providencją Boską od jadowitego powietrza morowego będzie wolny, lecz co się chorób dotyczy, jeśli którego roku, tedy tego częste i ciężkie będą się zagęszczać między

gi, jest proporcjonalna do ludzkiego lęku przed śmiertelnym zagrożeniem. Za znaki zapowiadające chorobę uważano: *niezwykłe zjawiska meteorologiczne i astronomiczne*, np. *kometry, łuny (czerwone)*: „W zimie wiatr tworzy ze śniegu gęste zasy, jakby groby a niekiedy pokazuje się na nich wieczorami jakaś łuna czerwona, straszna, albo gwiazda z ogonem. Ludzie miewają dziwne a złe sny, wreszcie zjawia się sama cholera” (MAAE 1896/1/1), *ogień po powietrzu latające*, przez lud zwane *gwiazdami padającymi, i słupy ogniste* (K42Maz7/343); „Kometa zwiastuje zarazę, pomór, głód lub wojnę”. Lud 1900/6/65. „Gwiazdy z ogonem (kometry) zwiastują błyskawice, grzmoty i pioruny, ona zaś sama przepowiednią pomoru, głodu lub wojny” (MAAE 1910/11/269); *miotła ognista* (K42Maz7/341); „Łuny, a raczej bałwany ogniste, czerwone przerażające na wskrós, okropne zwiastują klęski: głód, pomór, wojnę, mordy, pożogi, rzezie” (MAAE 1910/11/270); por. przepowiednię niewidomego: „jak zobaczycie niebo czerwone, zakrwawione, a w powietrzu unoszącą się płachtę czarną z czerwonymi pręgami, wiedzcie, że to jest powietrze; kogokolwiek ta chmura w przechodzie cieniem swym dotknie, ten pewno umrze” (K10Poz2/376); *dziwne zachowanie zwierząt (wycie psów, rycie kretów, odgłosy ptaków itd.)*: „Wycie psa przepowiada choroby zaraźliwe i większą śmiertelność” (K52Br-Pol/434); „Psy wyją spuszczać pyski w dół, krety ryją ziemię zawzięcie i sypią gęste kopce, niby groby. Sowy huczą przeraźliwie po nocach a kawki wynoszą się ze wsi” (MAAE 1896/1/1); „Starzy ludzie przepowiedzieli jej [cholery] zjawienie się z tego, że wróble i jaskółki w zupełności i nagle jedną z tych wsi opuściły, przenosząc się do sąsiedniej, rzucając nawet gniazda swe z młodym potomstwem” (K42Maz7/344); *złe sny*, „Ludzie miewają dziwne a złe sny, wreszcie zjawia się sama cholera” (MAAE 1896/1/1); *pojawianie się w okolicy dziwnych, tajemniczych postaci*<sup>195</sup>, np. *śmierci ubranej w białą płachtę*

ludźmi, tak dalece, że wiele chorób lożnych w powietrze morowe przemieniających się na początku tego roku i podczas wiosny i jesieni obawiać się trzeba” (cyt. za: Krzysztofik 2010: 391). W XVII-wiecznych kalendarzach Stanisława Słowakowica znaleźć można nie tylko zalecenia profilaktyczne, ale także listę zwiastunów epidemii: „pojawienie się na powietrzu krzyżów, ogni prędko się zapalających i gasnących, spadanie gwiazd, silne wiatry wiejące od południa i łączące się z wiatrami wschodnimi, zimną wiosną bez deszczu lub gorącą wiosną, po której nastąpi ochłodzenie, szybkie zmiany pogody w ciągu jednego dnia, występowanie „łożnych chorób”, rozmnożenie się żab, much, myszy, pluskiew, opuszczanie gniazd przez ptaki, pływanie zdechłych ryb na powierzchni wody, zmianę samopoczucia u ludzi” (tamże: 393). Por. też Jagła 2004: 87.

<sup>195</sup> Jest to także motyw utrwalony przez PBL (Krzyżanowski 1947: 166–167, nr 696). Por. Przed pojawieniem się cholery w r. 1873 we wsi Kije, dwóch chłopów przed samą północą bieгло w największym pędzie, jeden ze wsi Górek, a drugi z pod Kij z góry Winnicy. Obaj byli to straszne draby, a ogień sypał się z ich nóg. Zetknąwszy się z sobą na drodze krzyżującej się koło cmentarza, zaczęli ziorać ogniem na siebie i bić się do upadłego, a gdy

z kosą lub duchów domowych (K42Maz7/342)<sup>196</sup>; białej postaci (Szychowska-Boebel 1974: 39). Ukazujące się postaci są zazwyczaj ludzkie – jeśli zaraza ma dotknąć ludzi, np., *dwóch chłopów, osób grających na skrzypkach, dzieci* – jeśli ma przyjść zaraza na dzieci, zwierzęce, np. *wołu*, jeśli przyjdzie zaraza zwierzęca, por. „każdą nastąpić mającą klęskę poprzedzają, niby zapowiedź, jakieś szczególniejsze tajemnicze znaki i pokazują się widma w postaci ludzkiej lub zwierząt. Jeżeli ma nastąpić zaraza na ludzi, to koło północy na granicach pól spostrzegać się dają osoby, wygrywające na skrzypkach smętne melodie, gdy zaś ma nastąpić pomór na bydło, to także koło północy pokazuje się na rozstajnych drogach wół straszny, który, zanim kury zapieją, wydaje tak okrutny ryk, że ziemia drży z przestachu. Niekiedy znów słyhać jęki podziemne i wyrazy: „bięda ach bięda”. Gdy znów dzieci mają mrzeć, to przez środek wsi nocną porą biegnie dziecina i płacze” (SiarMatPiń/68)<sup>197</sup>; *człowiek i wół*, walczący ze sobą: „Czasami na granicy pokazuje się człowiek i wół bijący się wzajemnie. Który z nich w tej walce zwycięży, to ten sprowadza pomór na wieś” (SiarMatPiń/68); *dwa lub trzy czarne psy*: „Niekiedy znów przed mającą grasować zarazą, na bydło pojawiają się dwa, czasami trzy wielkie czarne psy na granicy w porze nocnej i żrą do upadłego (Kije)” (SiarMatPiń/68); *biała gęś* wchodząca na cmentarz (Szychowska-Boebel 1974: 39)<sup>198</sup>.

---

pierwszy kur zapiał znikli bez śladu” (SiarMatPiń/68). Na Ukrainie także wiązano pojawienie się zarazy z „dziwnymi postaciami”, czyli upiorami: „Podczas wielkiej epidemii w r. 1831 widziano nieraz, jak upiory koło kościoła zaraz po zachodzie słońca otwierały sobie groby, jak stawały w szeregi niby żołnierze i furtką pod różnymi postaciami wychodziły poza kościół, udając się gdzieś za miasto. (...) Innym razem widzieli ludzie, jak upiory w białych szatach na koniach siwych jeszcze przed zachodem słońca wyszły z cmentarza i drogą przez pola pojechały gdzieś w las. Ludzie widząc to, uciekli jak najprędzej, albo kryli się, nic nie mówiąc do siebie, nawet „Boże uchowaj!”, tylko wzrokiem wskazując w to miejsce, którędy upiory biegły lub jechały” (Lud 1900/6/271).

<sup>196</sup> Por. opowieść z Ropczyc: „Jak miał być pomorek na ludzi, chodziła śmierć w białych płachtach i z kosą za pazuchą, stawała przed kuzdą chałpą, powołała czerwona chustką i godała: „*Hosa, hosa, zimno rosa, / bedo ludzie mrzyć; / bedo pili dziegno i biedrzeniec, / nie będzie im nic*” (Lud 1906/12/76).

<sup>197</sup> Por. bardzo podobne wierzenia łużyckie: „Raz do Ślepego przyszedł wielki byk i ryczał na całą wieś. Rozumni ludzie po oborach brzękali łańcuchami, aby bydło ryku tego nie słyszało. W tymże roku w całej wsi padło wszystko bydło, które słyszało ryczenie, to zaś, które z łaski brząkania nie słyszało go, pozostało zdrowe. Byk ten szedł przez kilka wsi” (Wisła 1895/9/710–711).

<sup>198</sup> Por. też: „W dawnych wiekach – wedle tutejszej tradycji – zaraza grasowała na naszych ziemiach dość często i zabierała więcej ludzi niż najkrwawsza wojna. A przychodziła z powietrzem, z wiatrem mocnym, który ją niósł jakby jaki obłok lub chmurę gęstą. Zanim się jeszcze cholera pojawi, można już wiedzieć, że przyjdzie, bo dziwne się wtedy rzeźby wyrabiają na świecie: psy podwinawszy ogony pod siebie przykładają pyski do ziemi

Człowiek w różnorodny sposób radził sobie ze swoimi obawami przed niebezpieczeństwem. Oprócz stosowania określonego nazewnictwa (informującego przede wszystkim o sposobach atakowania i skutkach, co może być traktowane jako swoiste przestrzeganie przed dolegliwościami uznanymi za najbardziej szkodliwe), urabiania zdrobnień, tabuizowania, używania nazw chorób jako przekleństw, najgroźniejsze zjawiska – chorobę i śmierć – animizowano, personifikowano i demonizowano<sup>199</sup>. Jak pokazują przytoczone wyżej dane, choroby zakaźne: *zarazę/mór/cholerę* często widziano na podobieństwo ludzi, zwłaszcza kobiet (zob. **postaci zarazy**). Zabieg ten pozwalał człowiekowi na podjęcie wobec choroby określonych działań (identyfikacja wroga, kontakt słowny, oszukiwanie, wypędzanie, wynoszenie ze wsi, ochrona najbliższej przestrzeni przed chorobą, która „chodziła” po świecie jako przedstawicielka sił zła).

## 2.7. Przepowiednie

Z obserwacji otoczenia i chęci zinterpretowania wszystkich nieoczekiwanych zdarzeń wynikają też spostrzeżenia utrwalone w przysłowiaach „kalendaryzowych”, które również mogły być wykorzystywane w **przepowiadaniu** zarazy, por. np. *Jasny dzień Nawrócenia Pawła* [25.01 – przyp. MM] – *dobre czasy, a wietrzny – walki, wojny, krwie rozlanie znaczy, a jeźliż ciemnomglisty – mór więc pewny bywa; śnieg i deszcz – drogie czasy zawsze obwoływa* (NKPP/II/836:1621 Paweł św. 1); „Gdy dębiana rozkrojona na św. Michał, jest próżną, oznacza niezawodnie pomór” (Udziela 1891: 166). Pewne wydarzenia zapowiadają także zarazę, która pada na rośliny lub zwierzęta: *Na Filipa i Jakuba gdy przymrozek spadnie, najgorsza zaraza na zboże przypadnie* (NKPP/I/566:1956 Filip i Jakub św. 1); *Gdy słońce w Bliźnięta z grzmotami wchodzi, zaraza żytom pewnie zaszkodzi* (NKPP/I/112:1938 bliźnięta 1); *Gdy dzień świętego Wincen- tego pogodny – rok urodzajny, gdy pochmurny – zaraza na bydło, gdy śnieg albo deszcz – rok drogi* (NKPP/III/705:1901 Wincenty św. 1); *Jak grzmi w Zielone Świątki, i disc idzie, znacy się zaraza na pszenice* (NKPP/III/866:1906 Zielone Świątki 5; zob. też: Sznajderman 1994: 24–33).

---

i wyją, krety ryją kopce wielkie jak mogiły, sowy wołają nocami na śmierć ludziom, gwiazdy się sypią z nieba jak deszcz itd.” (Spittal 1938: 192).

<sup>199</sup> Stosowanie określonego nazewnictwa, metaforyzacja, animizacja i personifikacja są stałymi „strategiami” osławiania (każdej, zwłaszcza przewlekłej) choroby. Można rzec, jest to działanie typowe dla ludzkiej świadomości, obserwowane także współcześnie. Por. Wójcicka 2009: 339–354.

## 2.8. Postaci zarazy

Zaraza pojawiała się w wielu postaciach i kształtach. Jak wspominałam wcześniej, chorobę często materializowano (wizualizowano jako przedmiot: *chustę, szmatę, korale* itd.), animizowano (nadawano jej kształt zwierzęcia, np. *jaszczurki, ropuchy*) lub personifikowano (np. w postaci kobiet: *niewiasta morowa, panna morowa*: jest to cecha ogólnosłowiańska<sup>200</sup> (Judin 2001a: 87–93; SlavDrev/I/225–226; Talko-Hryncewicz 1893: 243–245, 247–249; też: Walczak-Mikołajczakowa 2002: 300). Widać to zwłaszcza w wypadku chorób zakaźnych. Stanisław Spittal wskazywał, że np. cholera „jest to wedle tutejszego wierzenia jakaś osobowość żywa nie ukazująca się jednak stale pod jedną i tą samą postacią (mara, zjawa), lecz podszywająca się pod najrozmaitsze przedmioty. Ukazuje się ona jako słoma, korale, jakaś szmata, chusta, czasem jako kobieta chuda, na pół naga, ze zwisającymi piersiami, rozwichrzonymi włosami itd. Gdy się gdzieś zjawi i zacznie zbierać obfite żniwo, nie trzeba się jej bać, bo tylko ten zachoruje i umrze, kto się jej nastraszy; odważny może ją nawet przepędzić, schwytać, związać lub uwięzić w jakiejś dziurze, dziupli drzewnej itp.” (Spittal 1938: 192; por. też Szlagowska 2002: 43–47)<sup>201</sup>.

Ciekawe przeświadczenie o wyobrażeniach dotyczących zarazy zanotował Oskar Kolberg: „Zaraza czy cholera w górach nie grasuje, bo ona ma *za małe nogi*, ażeby przejść przez wysokie góry” (K45Gór2/504), co wiąże się z jedną z ważniejszych cech choroby utrwaloną w nazwach, czyli *chodzeniem*. Nic więc dziwnego, że zaraza była przedstawiana jako *zwierzę* lub *człowiek*. Postać *zwierzęcia*<sup>202</sup> (zob. też **zapowiedzi zarazy**) przybiera zaraza bydłęca (byd-

<sup>200</sup> Por. też: „Zimnica np. ma być młodą i piękną dziewicą, która ma moc przeistaczania się w powietrze, które wdechając ludzie chorują. (...) Cholera ma mieć postać psa białego, który gdzie zdechnie, tam się choroba rozwija, lub przedstawiają ją sobie w postaci kobiety w jednej koszuli z rozpuszczonymi włosami, płaczącej, a dokąd odgłos jej płaczu dojdzie, tam ludzie umierają itd. Dżumę wśród licznych przedstawień i legend o niej, lud przedstawia sobie w postaci kobiety lub zatyczki od koła u wozu itd.” (Talko-Hryncewicz 1893: 22).

<sup>201</sup> Por. też: „W 1893 r. pewien mieszczanin załoziecki wracający z podróży do domu znalazł na drodze korale. A trzeba wiedzieć, że korale czerwone i prawdziwe stanowiły do wojny rzecz bardzo łąsą i nawet płaciły się dobrze. Ucieszony więc chłop podjął je i wraca zadowolony, że mu się taka przytrafiła gratka. Lecz im bliżej granicy miejskiej, coraz koniom ciężej, a na wozie coś śpiewa coraz głośniejszym głosem, jak skrzywienie nienasmarowanych kół: „jadę, jadę”. Przestraszony chłop zrozumiał, co to za korale. Nie dojeżdżając więc do miasta zostawił na drodze wóz, konie i przekłete korale, a sam bez czapki nawet popędził do miasta dając znać o *trafunku*. Zmobilizowani mieszkańcy wyszli na granicę kolendując [sic!], co zniewoliło cholere do zawrócenia się tam, skąd szła” (Spittal 1938: 194).

<sup>202</sup> Zwierzęce postaci przypisywane są zarazie także w wierzeniach ukraińskich i ruskich (BiegLecz/292).



lecza ją śmierć – *bydlęca śmierć*) „to istota z postawy i wielkości podobna do psa; ma ona mordkę cieniutką jak koza, lekka jest i szczupła i bieży stękając” (K34Chel2/212). Dużo częściej zaraza pojawia się jako *człowiek*, zwłaszcza *kobieta*: *wysoka i chuda, odziana brudną wielką płachtą*<sup>203</sup>, por. np. wyobrażenie cholery (MAAE 1896/1/1–2); „koścista niewiasta o trupiej czaszce, z okiem ognistym i z wyszczerzonymi zębami”, „odziana w mgliste szaty” (FedLud2/302); „Cholere lud sobie przedstawia jako kobietę starą, wynędzniałą i bardzo brzydką” (MAAE 1896/1/170; też: K31Pok3/92)<sup>204</sup>; *w białej szacie* (K31Pok3/93; też: BiegLecz/290); „jest to dziewczica, czyli panna w bieli, chodząca od sioła do

<sup>203</sup> Identyfikacyjny obraz zarazy (chodzącej po wsiach dziewicy morowej z chustą w ręku) stworzył Adam Mickiewicz w *Konradzie Wallenrodzie*, por. „Kiedy zaraza Litwę ma uderzyć, (...) / Nieraz na pustych smętarzach i błoniach / Staje widomie morowa dziewica, / W bieliźnie, z wiankiem ognistym na skroniach, / Czołem przenosi białowieskie drzewa, / A w ręku chustką skrwawioną powiewa (...) / Dziewica stąpa kroki złowieszczemi / Na sioła, zamki i bogate miasta, / A ile razy krwawą chustką skinie, / Tyle pałaców zmienia się w pustynie, / Gdzie nogą stąpi, świeży grób wyrasta”. Wyobrażenie moru jako kobiety jest powszechną cechą wierzeń nie tylko słowiańskich, co świadczy o pewnym wspólnym mechanizmie opisywania chorób epidemicznych. Bułgarzy wyobrażali sobie zarazę morową jako obiegającą świat kobietę z dzieckiem w powijkach. Ukraińska dziewica morowa stoi na mogile, macha skrwawioną chustą i dmucha powietrzem. Lud bretoński widział zarazę jako niewiastę w bieli, trzymała ona w ręku laskę, której dotknięcie było śmiertelne (BiegLecz/291). Zdziwiająco podobne wyobrażenia choroby zakaźnej poświadczane są np. wśród ludów Syberii: Ewenowie wierzyli, że duch ospy pojawia się pod postacią kobiety z jasnymi włosami (takimi, jakie mają Rosjanki), która przybywała „z grupą pasterzy reniferów, siedząc nie zauważona z tyłu na saniach. Ale szaman dostrzegł ją i wiedział, że przybyła „w odwiedziny”. Szaman przygotowywał się więc do walki. Większość szamanów nie była w stanie walczyć samemu przeciw duchowi ospy, który występował do boju pod postacią potężnego czerwonego byka. Jeśli szaman dysponował mocami wystarczającymi do pokonania ducha, ratował swój ród przed zagładą. Jeśli przegrywał, cały ród razem z szamanem padał ofarą ospy. Zarazę mogły przeżyć tylko dwie osoby, po to, żeby pochować swoich zmarłych krewnych” (Vitebsky 1996: 77).

<sup>204</sup> O zarazie jako kobiecie ‘wyjątkowo szpetnej’, starej, z wyszczerzonymi zębami, ubranej w czarną lub białą połataną suknię wspomina też Bohdan Baranowski: kobieta ta rozsiewała zarazę z trzymanej w ręku płachty. Ciekawostką jest opisywanie przez informatora (z Zambsk Kościelnych nad Narwią) tyfusu jako „wysokiego, chudego starca o czerwonej, rozognionej twarzy i pozornie błędnych oczach, ubranego w czarny garnitur typu miejskiego, w białą koszulę i czerwony krawat. Zarażał on ludzi swym spojrzeniem” (por. opis uroku). Baranowski przywołuje również wypowiedź informatora z Mielnika nad Bugiem, który opowiadał o przychodzącej z lasu jędzy, która „przynosiła ze sobą worek z chorobami. Mimo swego wyraźnie złośliwego stosunku wobec ludzi ostrzegła chłopca, który ją na drodze zabrał na wóz, aby zarówno sam siebie, jak i wszystkich członków rodziny okazał dymem z jałowca, aby w ten sposób mógł się ustrzec przed zarazą. Baba ta podobno miała żelazne nogi i zęby, a ubrana była w niechlujną, wyrudziłą, czarną sukienkę. Po jej przejściu przez wieś wielu ludzi zapadało na tajemniczą chorobę zakaźną” (Baranowski

sioła i przerzucająca się niekiedy w charta białego” (K52Br-Pol/438); por. też: „cholera to kobieta, która ma na sobie tylko koszulę, a zaraza to jakaś bogata pani” (Lud 1896/2/329); „Zaraza z jednej wsi do drugiej przenosi się w postaci pani, lub kobiety wiejskiej biało ubraniej. Widmo to pokazuje się jadącemu lub idącemu człowiekowi i pyta się o drogę” (ZWAK 1885/9/68); „Niewiasta leci na skrzydłach niedoperzych” (K15Poz7/9); „czarna pani z rozwichrzonymi włosami” (GajDuch/157); pomór na dzieci ma „postać dziewczyny w białej szacie, z oczyma urocznymi, z twarzą śniadą; na czarnych jej włosach czerwieni się wianek z maku polnego, a warkocz obwija krwawa chusta”, w rękę trzyma czarny pręt (jest to Cicha: WójKlech/69–72; K42Maz7/343); towarzyszką Cichej była Kania<sup>205</sup> – „dziewczyna ujmującej, ślicznej urody, z wdzięcznym uśmiechem na twarzy”, pojawiająca się także jako mglisty obłok (i kusząca dzieci łakociami: K42Maz7/343–344); rzadziej pojawia się jako *mężczyzna*: „śmiertelnie bładny i wyglądał okropnie” (SimDlacz/147–148); *nagi człowiek*, który prosi o podwiezienie (Udziela 1891: 166).

Zaraza bardzo przypomina pojawiające się w przekazach ludowych wyobrażenia śmierci (utożsamienie Niewiasty-Złego powietrza i Śmierci widać także w opowieściach zanotowanych przez Kolberga (np. K15Poz7/10), por. „Śmierć jest to kobieta chuda, bardzo wysoka, i w białym odzieniu. Ukazuje się ona temu, kto ma umrzeć wkrótce. Dawnymi czasy można było nawet gadać ze śmiercią. Teraz jest ona głucha i zabiera każdego ze świata; nie zważając na płacz pozostałych. Pierwej jednakże słyszała ona dobrze; ale gdy ją posłał raz P. Bóg, ażeby zabrała kobietę mającą kilkoro drobnych dzieci, śmierć rozczulona płaczem ich, wróciła z niczem. Wtedy za to, że się sprzeciwiła wyrokowi bożym, ogłuszył ją P. Bóg” (ZWAK 10/1886/113); przekazy z materiałów ks. Siarkowskiego (okolice Pińczowa): „Czasami Pan Bóg pozwala niektórym ludziom ujrzyć śmierć. Przed laty zdarzyło się w Kijach, że gdy koło cmentarza, jeden miejscowy chłop wieczorem pasł bydło, naraz coś na cmentarzu zaszeleściło. Chłop zdziwiony spojrzył na cmentarz, aż tu z furtki cmentarnej wychodzi pani bardzo wysoka, ubrana białą, spódnica jej szumiała w chodzie jakby była wykrochmaloną. Pani ta poszła na wieś, a za pół godziny wróciła na cmentarz i znikła tam. Na drugi dzień dowiedziała się cała wieś, że w Czechowie, wsi o kilka wiorst odległej od Kij, umarła kobieta. Innym razem we

---

1981: 264–265). Antropomorfizowanie chorób było charakterystyczną cechą ludzkiego myślenia o demonach chorobowych.

<sup>205</sup> Kania i Cicha były mitycznymi postaciami i pomocnicami wielkiej bogini śmierci – Marzanny (K42Maz7/343–344), co potwierdza silny związek chorób morowych ze śmiercią. Warto zauważyć, że np. „w ludowych baśniach łużyckich występuje zawsze jedna tylko niewiasta morowa, w różnych zaś innych podaniach słowiańskich wymieniają trzy siostry morowe, a nawet siedem siostr” (Wisła 1895/9/711; por. też: Szlagowska 2002: 46–47).

Włoszczowicach, idącemu przez wieś parobkowi jakaś nieznajoma pani, biało ubrana, zastąpiła drogę, prosząc go, aby ją przeniósł przez strugę, która z przybrania wód wylała; a kiedy ją parobek przeniósł, pani ta, podziękowawszy mu, poszła do domu jednego z miejscowych gospodarzy, który „długótka” a obłożnie był chory. Gospodarz ów zmarł tego samego dnia” (ZWAK 1885/9/31–32); „Lud wyobraża sobie śmierć jako starą, chudą babę, zwaną „kostyrą”. Mieszka ona na cmentarzu, a gdy jej zimno, to kryje się do trupiarni i z tych miejsc wychodzi po ludzi. Odziana jest w białe chusty i trzyma zawsze kosę w prawej ręce. Kostyra jest bardzo wysoka. Czasem do niskiej chłopskiej izby zmieścić się nie może, staje więc przed chałupą, pod oknem tej izby, w której leży umierający chory. Cnotliwy człowiek przed samym zgonem widzi śmierć przychodzącą po siebie. Po złego człowieka przychodzi zły duch” (ZWAK 1890/14/185); „Śmierć podobna jest do baby, ubrana jest biało i má kosę i młotek. Kosą ściná a młotkiem zabijá” (Wisła 1894/8/98); „Śmierć (...) bywa często przedstawiana jako kobieta, którą Kostką, Kostusią, Kostuchą, Kostą zowią, bo składa się z samych kosteczek, w białej płachcie i z kosą na ramieniu. Posyła ją Bóg na ziemię, gdy przychodzi na którego z ludzi czas. Śmierć staje zwykle w głowach albo w nogach przy łóżku. Jeżeli stanie w nogach, to człowiek umiera w zupełnej przytomności; jeżeli zaś w głowach, to traci od razu przytomność. Śmierć przytem ma z sobą dwie obrączki metalowe, które wbija kolejno w głowę. Gdy pierwsza dosięgnie ust, człowiek traci mowę; drugą wciska na głowę i odbiera przytomność, a czasem wbija ją tak głęboko, że głowa się rozstępuje” (Wisła 1891/5/866); por. też: „Na skrzyżowaniu dróg (...) dojrzał leżącą w rowie przydrożnym – jak mu się zdawało – dużą świnię. Więc podszedł do niej i kijem ją poruszył. Wtedy zamiast świni podniosła się z rowu wysoka sucha baba ubrana na biało, a była to śmierć, bo oczy miała jak dwie pokrywki” (GajDuch/191); „Była ona bieluteńka jak śnieg i tak ubrana, jak u nas baby chodzą, ale głową to aż do strzechy dostawała” (GajDuch/192).

Wizerunek śmierci utrwalony jest również w nazwach: *kostucha*, *kostusia*, *kostyra*, *kosta*, *jasnokoścista*, *chuda/chudo*, *sucha/sucho*, *biała/ta biota*, *ta z kosą*, *biota pani*, *Ona*, *Basia*, *Baśka*, *Zosia*, *Zośka*, *Kasia*, *Jagusia*, *Jadwisia*, *Łopacińska/Łopatynska*, *pani matka*, *ciotka*, *ciotusinka*, *babusia*; na Słowacji: *Zębata*, *ta z kosą*, *ta zła* (por. Karłowicz 1903: 40; Profantová 1998: 112–113; Krawczyk-Tyrpa 2001: 73–85; ZWAK 1890/14/185; Wisła 1891/5/866; Baranowski 1981: 269–270; także: *wygląda jak śmierć (angielska, szczepankowska, na urlopie)* ‘chuda’ NKPP/III/796 *wyglądać 92*; *blady jak śmierć, zblednąć jak śmierć*).

Nieprzypadkowe jest też nazywanie śmierci *zarazą* (a zarazy – *czarną śmiercią*), co dowodzi kojarzenia chorób zaraźliwych ze śmiercią, a jednocześnie pokazuje więź między demonem śmierci i demonem moru (śmier-

telnej choroby): Biegeleisen 1930: 1–2; Judin 2001a: 87–93; Baranowski 1981: 267–268; Pelka 1987: 172–178; Sznajderman 1994: 14–17; Wisła 1895/9/723–733, SSS/I/247, SlavDrev/I/225–226, III/297). Tendencja do upostaciowienia śmierci, która „w co tylko chce, w to się przemienić może” (Biegeleisen 1930: 2), widoczna jest także w relacjach informatorów: *Od wody tak ścieżkum idzie osoba, ale to dużo osoba. I zakrunco do nie (...) dużo śmierć, dużo, strasno, biało, wysoko była* (TN1 Pawłowice 2001); *coś idzie do mnie, takie białe, takie wielgie zymby mo, ze un widziol te śmierć. Takie bielutkie, takie wielgie zymby, godo, mo. No to śmierć. I umar, zaro umar* (TN2 Pawłowice 2001); *Ja raz to widziałam śmierć. Jak umarła ta babka, ty Surnalowy, to ja szłam z roboty, z drugi zmiany szłam, no to szłam ścieżkom. Przy ścieżce, patrze się, stoi zakonnica. No skąd się tam pod Dołami wzięła zakonnica w nocy? Tak? Strach zdjął, takie ciarki po plecach. No, ale stoi zakonnica w tym długim stroju, tutej z tym białem, zakonnica. (...) To była śmierć* (TN Nietulisko 2001).

Uczłowieczanie zarazy (podobnie jak uczłowieczanie śmierci) ma ściśle określony powód: lud wierzył, że na tak oswojoną chorobę można wpływać tak, jak wpływa się na innego człowieka. Można więc ją *wyganiać, wynosić ze wsi, prosić o odejście* lub wierzyć, że zaraza (kierująca się określonymi uczuciami) *może ulec ludzkim prośbom i ulitować się nad mieszkańcami wsi*.

Wyobrażano ją sobie również na podobieństwo *siwego dymu*<sup>206</sup>: „Wieśniacy z Bugaju, pod Wieliczką, wyobrażają sobie te choroby w kształcie siwego dymu, który „nie rozprósza się lecz skupiony leci, jak pas płótna rozciągnięty, a na kogo padnie, ten umiera zaraz” (BiegLecz/289) lub *cienia* („pośle cholerycznej choroby chodziła ciuma. (...) Ta ciuma to był cień, chodzi i nikt nie widzi” NWB/235). Skojarzenie zarazy z *dymem/mgłą* ma związek z *powietrzem*, powszechnym wyobrażeniem zarazy, a także z koncepcją przenoszenia się epidemii („z wiatrem”; „trącenie wiatru”: Pleszczyński 1892: 108; BiegLecz/289). Zestawienie choroby ze ścielącym nad ziemią *dymem* wpływa również na widzenie choroby jako *płachty* (por. też: nazwa *płachytka*), *płótna* itd. (o zabarwieniu siwym, białym, krwawym BiegLecz/289).

<sup>206</sup> Wyobrażenie zarazy w postaci mgły, dymu jest bardzo rozpowszechnione w wierzeniach słowiańskich, zwłaszcza w przekazach serbskich i łużyckich (Wisła 1895/9/707–708). W opowieściach serbskich zachowało się też wyobrażenie zarazy jako *wielkiej kuli* leżącej w *jamie, w bagnie*, por. „W Lejnie, w północnej stronie, na placu pomiędzy karczmą a drogą, stoi stary, wielki krzyż kamienny, zwany „krzyżem zarazy”. Przed kilkuset laty w okolicy Wojerec srożył się mór żaloszny; ten przyleciał, jak podanie mówi – w postaci wielkiej kuli i ku Lejnie, która naonczas leżała na południe. Owa kula utkwiła w jamie, w bagnie. Odważni młodzieńcy serbo-łużyccy wzięli wspomniany krzyż kamienny (według innego podania: wielki kamień, z którego później krzyż wykuto) i wrzucili go w ową jamę, co zatrzymało w niej kulę morową. Tak skończył się mór, i Lejno było uchronione i uwolnione” (Wisła 1895/9/710).

## 2.9. Działania zarazy

Zaraza *przychodzi* (z powietrzem, wiatrem: MAAE 1896/1/1); *chodzi* (*idzie*)/ *przechodzi*<sup>207</sup>: „Chłop jeden widział ją w białej szacie idącą przez płot i po drabinie wstępującą na gumno, by się uchronić od wyjących psów (...)” (K31Pok3/93; NWB/235); „Jest to zresztą prastara wiara naszego plemienia, że śmierć, a podczas moru, morowa dziewica chodzi od wsi do wsi” (Nad-Kasz/130); por. też: „Którędy przejdzie przez pole zaraźliwe powietrze, to tym pasem śnieć padnie na pszenicę, zaraza zniszczy ziemniaka” (MAAE 1896/1–2); *idzie* przez wieś (GajDuch/157); *nawiedza* wieś (K10Poz2/375); *pojawia się* (gwałtownie, bardzo szybko) (K34Chełm2/250), *biega* (*przebiega* pola i sioła), *zagląda do chatup* i *naznacza* ofiary (Lud 1902/8/354); *wpada* do jakiejś miejscowości (K42Maz7/342), *wdziera się do chaty* (Spittal 1938: 197). Szybkość rozprzestrzeniania powoduje, że człowiek widzi ją nie tylko jako istotę *chodzącą/biegającą*, zaraza również *jeździ* na wozie: „Niekiedy jeździ ona na wozie przez las” (K31Pok3/93; BiegLecz/290); *lata/przelatuje*: „przelatuje ponad wioski; z gór i pagórków powiewa płachtą a ludzie zaczynają mrzeć” (MAAE 1896/1–2); *unoszą się* „ponad siołami, zostawiając po sobie śmierć, rozpacz i straszliwy lament ludzki” (FedLud2/302); por. też: powiedzenie *Dzieci, dzieci! Kania leci!* (K42Maz7/344), *krąży* (K10Poz2/374), nie przekracza magicznie wyznaczonych granic (*nie postoji* w danej okolicy: K10Poz2/374); *ucieka* (Szot-Radziszewska 2005: 196).

Zaraza jest kojarzona przede wszystkim ze znaczną szybkością przemieszczania się i powietrzem jako środkiem umożliwiającym błyskawiczne działanie. Zapewne obserwacja przenoszenia się chorób epidemicznych sprzyjała powstaniu wierzeń o biegającej, latającej, unoszącej się w powietrzu chorobie (*przychodzi z powietrzem, z wiatrem/wichrem*, np. MAAE 1896/1/1), która zniemacka spada na całe wsie.

Zaraza jest bezpośrednim sprawcą śmierci (masowej): *pojawia się nagle i zbiera/porywa ofiary* (*wiele ofiar*): (K34Chełm2/250; K57RuśCz/2/2/1260–1261), „zostawia po sobie śmierć, rozpacz i straszliwy lament ludzki” (FedLud2/302); *zbiera ofiary* (K34/Chełm/2/250); *wyludnia* (całe) wioski (K10Poz2/374, 375); *zmiata ludzi* (K42Maz7/341); *tląmsi ludzi* (FedLud2/252–253; Udziela 1891: 168–169); *chwytą* (człowieka) „za wnątrze” (MAAE 1896/1/2); *grasuje* (K57RuśCz/2/2/1260–1261; K42Maz7/338; K31Pok3/92); *panuje* (Siar-Mat/97; MAAE 1896/1/2; Lud 1897/3/53; K17Lub2/112–113); *szerzy się/rozszerza* (MAAE 1896/1/2; K42Maz7/341; też: Udziela 1891: 166; por. też SiarMatPiń/67); *ustaje* (K10Poz2/375), *wdziera się do chat* pod osłoną nocy (Spittal 1938: 197).

<sup>207</sup> Por. też: *Żeby ne Toja i ne Odolan, / Toby chodyło* (zaraza) *jak pan* (K31Pok3/93).

Zaraza (w bajkach) występuje w postaci ludzkiej, więc zachowuje się jak człowiek, przypisuje jej się zdolność mówienia: *myśli, mówi/rozmawia z chłopem* (MAAE 1896/1–2); *gada* (Lud 1906/12/76); *rzecze, pyta, prosi* o podwiezienie, *dziękuje* za przysługę (por. „W Polsce wystawiano powietrze jako niewiastę w bieli. Na wysokim wozie o dwóch kołach, objeżdża wsie a gdzie stanie przed domem pyta: „co robicie?” jeżeli odpowiedzieli: „nic nie robimy tylko Boga chwalimy” rzekła: „chwalcieź go na wieki”. A gdy zapytała: czy śpicie? a odpowiedzą: „śpimy” rzekła: „śpijcież na wieki” K7Kra3/176; por. też: Gaj-Duch/159; Kozłowski 1869: 382; NWB/235–236; BiegLecz/290, Spittal 1938: 193–194, 197). Wykonuje wiele różnych czynności, najczęściej związanych z odbieraniem ludziom życia i zbieraniem ofiar, np. *staje przed każdą chałupą* (Lud 1906/12/76); *przechadza się, uderza dzieci czarnym prętem* itd.: Gdzie stąpnęła [Cicha], z czarnym prętem w ręku przechadzając się między zbożami (więc w lecie), tam schły kwiatki i trawa się paliła; odgrzebując zaś dawne mogiły i stare rozbijając trumny, dobywała z nich kości i w rańtuch je zawijała; które dziecię uderzyła prętem, wnet czerniejąc konało” (K42Maz7/343); *powiewa płachtą*: „z gór i pagórków powiewa płachtą a ludzie zaczynają mrzeć” (MAAE 1896/1–2); *czerveną chustką* (Lud 1906/12/76). Przypisuje jej się niechęć do ludzi: *nie cierpi ludzi* (MAAE 1896/1–2); *cieszy się* (gdy wychodzi na świat) (MAAE 1896/1–2; por. też PBL/166–167/ nr 696).

## 2.10. Miejsce przebywania

W wierzeniach ludowych przetrwało przeświadczenie, że *mór mieszka i pokutuje* w głębi ziemi<sup>208</sup> (i stamtąd wychodzi w postaci *mgły/powietrza*): „Była to cholera, która zwykle przemieszkuje w głębiach ziemi i tam pokutuje” (MAAE 1896/1–2; ukrywa się w *górach*<sup>209</sup>, *wąwozach, jaskiniach* (K15Poz7/11); stąd też

<sup>208</sup> W wierzeniach Serbów łużyckich mór przebywa w górze (śmiertelnej): „piaskowa góra Khołmczańska otwarła się, kurzyła się cała, a mór zanurzył się w ziemię, która znowu się za nim zamknęła. Od tego czasu mór ustał, i owa góra otrzymała nazwę „śmiertelnej”, ponieważ mór się w niej zagrzebał” (Wisła 1895/9/708–709); „wiedział, że biała chmurka ciągnie od niego przez gaj, aż do pobliskiej górki. Ta otwarła się i mór w nią wstąpił. W promieniach zachodzącego słońca chłop powrócił do swych ukochanych” (Wisła 1895/9/709). Być może ma to związek z typowymi miejscami pochówku ofiar chorób epidemicznych, którymi często były wzgórza za wsią (tzw. *wzgórza choleryczne*; por. np. Dziewiczka Góra św. Anny (GierOp/69).

<sup>209</sup> Por. [Zaraza] „uciekle i ukryła się w wąwozy karpackie, gdzie przeszło sto lat mieszkała po jaskiniach, płódząc gnomów i karłów. Ale duch gór nienawistny jej, potworzył mnóstwo wężów, jaszczurek i ropuch, które zdrowem gór karmione powietrzem, wyгнаły ją ztamtąd [sic!], a następnie popelzały za nią na niziny, by ludziom zdrowie przynieść i od nich zarazę odpędzić” (K15Poz7/11).

w zamowach zaraza (podobnie jak wszystkie choroby) wysyłana jest tam, gdzie jej miejsce: *na bory, na lasy, na skały, na [Głównienn] górę* (FedLud2/252–253; Udziela 1891: 168–169).

### 2.11. Zaraza jako obiekt czynności

Zaraza przedstawiana jest jako obiekt czynności podejmowanych przez Boga, który ją wysyła na świat (MAAE 1896/1–2); w opowieściach wierzeniowych do wsi *przynosi/przywozi, przywleka* ją człowiek (albo w postaci ludzkiej, albo w postaci rzeczy utożsamianej z chorobą)<sup>210</sup> MAAE 1896/1/2; po ustaniu zaś epidemii *wywozi (wykurza, wygania)* ją ze wsi (MAAE 1896/1/1–3; Spittal

<sup>210</sup> Opowieści o morze, który pojawia się w ludzkiej postaci i prosi chłopca o przeniesienie przez rzekę (nie może przejść przez rzekę, boi się bowiem zniknięcia: K15Poz7/10), zanieśenie do wsi itd., są dosyć powszechne, nie tylko w folklorze polskim. Serbowie znają podobne przekazy, por. „Raz w czasie zarazy morowej chłop z Łazu orał naprzeciwko tej góry za rzeczką. Gdy przy robocie swojej spojrzął na ową górę, spostrzegł, że przez nią i przez gaj gruba mgła kroczy ku niemu. Dalej widział, że mgła przybiera kształt olbrzymiej niewiasty, a zaledwie chłop bródzde wyorał, stanęła przed nim dziwna niewiasta i rzekła: „Jestem mór, który idzie do Łazu, i ty musisz mię tam zanieść”. I zaraz skoczyła mu na plecy. Biedny chłop z wielkim jak trzy korce pszenicy brzemieniem kroczył przez rzeczkę do górki Khołmcańskiej; chciał on straszliwy mór odwrócić od Łazu, choćby samemu przyszło umrzeć. „Nie będziesz morzyła Łazowczan” – mówił do niewiasty morowej i niósł ją dalej ode wsi. Mór go prosił: „Opuszczę ciebie i dom twój, tylko puść mię do Łazu”. Atoli chłop tym mocniej straszliwą niewiastę ciągnął na siebie. Soro dobiegł aż na górę, naraz poczuł, że się ciężaru pozbywa; piaskowa góra Khołmcańska otwarła się, kurzyła się cała, a mór zanurzył się w ziemię, która znowu się za nim zamknęła. Od tego czasu mór ustał, i owa góra otrzymała nazwę „śmiertelnej”, ponieważ mór się w niej zagrzebał” [za: H. Zejler, Serbske Nowiny, 1857, 283, Zhromadżene Spisy, I, 185] (Wisła 1895/9/708); „Jeśli mór ukazuje się w postaci niewiasty, nie przychodzi do wsi nigdy sam, ale każe się tam przywieźć albo przynieść. Niewiasta morowa sama chwyci człowieka, albo sama na wóz wlezie i skrycie przeniesie się lub przewiezie do wsi, albo mu to nakaże, lub też prosi człowieka, aby ją dowiózł do wsi. Przytym robi mu obietnice, że dom jego oszczędzi. Ten, któremu na karku zawiśnie, ma wielki ciężar do niesienia, gdyż niewiasta morowa jest bardzo ciężka” (Wisła 1895/9/711); „Ileokroć zaraza przychodziła, to nie szła na cały kraj od razu, tylko powoli od rzeki do rzeki, bo *nieczysta siła* przez wodę płynącą, *wodę żywą* przejść sama nie jest zdolna. Aby więc przedostać się przez rzekę, przemieniała się chytrze w przedmiot jakiś, a chłop durny zobaczywszy na swej drodze, jak mu się zdawało, rzecz zagubioną, brał ją ze sobą i przenosił lub przewoził na drugą stronę rzeki. Uzyskawszy swój cel *zaraza* zmieniała się natychmiast w chudą wiedźmę przykrytą łachmanami, z pod których widać było *zwisające cycki* i dawała się poznać swemu przewoźnikowi. Jemu i jego rodzinie krzywdy nie zrobiła, ale za to innych dusiła, że nie daj Bóg. Bywało czasem siadzie przed mostem taka niby dziadówka obdarta, wynędzniała, bez sił i prosi, żeby ją nieco podwieźć. A gdy tylko za most się dostanie, już pokazuje, co umie. Czasem to i prawda, że iść się jej nie chce i wtedy każe się wozić, a w najgorszym wypadku prowadzić. Gdy się ją wiezie, to

1938: 192–193). Ze względu na ludzką postać zarazy doradzano, by chłop „się nie bał, a chwycił *zarazę* i wymłócił, co by się wlaźło, albo gdzie zamknął za-  
biwszy kołkiem w dziupli, to choroba nie szerzyłaby się tak długo, dopóki ktoś  
nie uwolniłby jej” (Spittal 1938: 193).

## 2.12. Czas działania

Zaraza podlega charakterystyce temporalnej, jest jedyną chorobą, której pojawianie się wymagało niemalże kronikarskiego odnotowywania. Określony czas rozprzestrzeniania się chorób epidemicznych poświadcza wielką obawę przed zarazą: w opisach etnograficznych, w opowieściach wierzeniowych wymieniane są poszczególne lata, w których grasowała zaraza w poszczególnych okolicach, np. w roku 1348 (K42Maz7/338); 1652–1653 i 1710–1711 (K42Maz7/338–339); 1693 (K34Chełm2/250); 1831 (K52Br–Pol/434); 1872 (MAAE 1896/1/2); 1873 (K57RuśCz2/2/1252–3); 1892 (MAAE 1896/1–2) itd.

Sygnalizowany jest również krótki czas działania choroby, np. *dziewięć dni*, np. „Podanie miejscowe twierdzi, iż na 9 dni przed Bożem Narodzeniem nagle zjawiła się morowa zaraza, od której w przeciągu dni 9 wymarli wszyscy mieszkańcy miasta, z wyjątkiem jednego szczęśliwca, który pozostał przy życiu” (K34Chełm2/250).

## 2.13. Ochrona przed zarazą

Środki ochronne stosowane przez lud polski w celu zabezpieczenia siebie i swojej siedziby (domu, wsi) przed chorobami epidemicznymi można podzielić na dwie grupy. Pierwszą tworzą zabiegi magiczne dotyczące przestrzeni, w której żyje człowiek. Drugą – substancje (zioła, wydzielin), uważane za skuteczne w leczeniu chorób epidemicznych.

### 2.13.1. Ochrona przestrzeni

Choroby epidemiczne często wyobrażano sobie na podobieństwo ludzi (*przychodzących, nadchodzących, przynoszonych, przywożonych*), stąd też skutecznym sposobem zabezpieczania się przed zarazą utrwalonym w tekstach wierzeniowych jest ochrona przestrzeni bliskiej człowiekowi<sup>211</sup> (także w wypadku zarazy bydłowej „pilnowano więc miejsc granicznych” K17Lub2/112–113).

---

koniom tak ciężko, jakby kilka korcy zboża od razu na wóz położono. I po tym łatwo ją poznać” (Spittal 1938: 192–193).

<sup>211</sup> Chociaż w wielu okolicach panowało przekonanie, że „Niema sposobu, którymby można było powstrzymać cholere i niedopuszczyć jej do wsi” (MAAE 1896/1/2). Por. też



Symboliczne wyznaczenie bezpiecznej strefy (zakłętego kręgu<sup>212</sup>, którego zaraza *przejsć* nie może) polegało np. na: *oborywaniu granic wsi* przez dwa bliźniacze woły prowadzone przez braci bliźniaków. Był to powszechnie znany sposób uchronienia się przed epidemiami<sup>213</sup> (np. Spittal 1938: 193–194; Tylkova 1981: 80; Tylkova 1989: 41; Baranowski 1981: 267; Szot-Radziszewska

---

uwagi Henryka Biegeleisena na temat powszechności wyznaczania magicznych kręgów w kulturach wielu ludów (BiegLecz/294–301).

<sup>212</sup> Por. też stosowanie przez Żydów specjalnych obrączek antycholerycznych: „Słyszałem o pewnym arendarzu, że podczas panowania cholery sporządził z liści „lulawiu” (tj. gałęzi palmowej, której używa się w święto szabasów do celów rytualnych), plecione obrączki, które nakładał wszystkim mieszkańcom swej wsi, czem ich od choroby obronił” (Lud 1897/3/44); też: „wszyscy Żydzi nosili na palcach pierścienie z lipowego łyka, które miały chronić ich przed zarazą” (Spittal 1938: 195).

<sup>213</sup> Por. „Gmina chcąc się bowiem zabezpieczyć od moru straszliwego, tak sobie była zaradziła: Wybrała z pomiędzy siebie dwóch chłopców, bliźniaków, i dwoje wołów bliźnich: chłopcy ci zaprzęgli rzeczzone woły do pługa i oborali całą naokół wieś; zaraza więc już nie mogła gdzie przestąpić przez tę skibę, a chociaż krążyła w okolicy i całe wyludniała wioski, to do Sarbinowa wkroczyć nie śmiała. Na tę pamiątkę postawiono krzyż (...)” (K10Poz2/374); „Cholery można nie dopuścić do domu, gromady, czy gminy, jeśli tak się zdarzy, że w danej miejscowości jednego dnia kobieta wyda na świat dwóch synów i równocześnie krowa urodzi dwa byczki. Jeżeli bliźniacy podrosłszy oborzą granice osady bliźniaczymi bykami, to taka miejscowość będzie w ogóle wolną od zarazy tak długo, póki granicznej skiby kto nie zaorze. (...) Podstawą tego podania jest wiara w moc magicznego koła mającego chronić człowieka od złych sił i oczyszczać z win. Było ono znane od najdawniejszych czasów na całym świecie i sięga czasów pogańskich, kiedy to obejście lub oboranie pola wpływało dobroczynnie nawet na wydajność pól. Oboranie więc granic wsi należy do najstarszych sposobów zabezpieczenia się przed zarazą, a uzupełnieniem tego prastarego obrzędu i jego wzmocnieniem jest praca wykonana przez bliźniaków chłopców i bliźniaki woły. W dawnych bowiem czasach bliźnięta, a zwłaszcza płci męskiej, uchodziły za specjalne błogosławieństwo bogów, a matka ich była w swej osadzie w pełni poszanowana, bo rąk męskich, potrzebnych do obrony, brak było zawsze, a każdego chłopca bardziej ceniono, niż potomka płci żeńskiej. Takie oboranie chroni nie tylko od zarazy, ale i od gradobicia” (Spittal 1938: 193–194). W opowieściach tych niewątpliwie widać ślady antropomorfizowania zarazy i postrzeganie jej jako istoty chodzącej, która nie może przekroczyć, wyznaczonego magicznie, zakłętego kręgu, por. też: „podczas moru, morowa dziewica chodzi od wsi do wsi. Na tej wierze opiera się owo oborywanie wsi w południowej Słowiańszczyźnie, a zdaje się, że i zamykanie nocą płotów, którymi dziś tylko częściowo, dawniej zaś zupełnie wioski były ogrodzone – w Prusach Zachodnich starzy ludzie częściej o tern mi opowiadali – miało na celu wstrzymanie śmierci i zmór od wejścia do wsi” (NadKasz/130). Jean Delumeau wspomina, że „w XVII i XVIII wieku w wielu miastach i wsiach dolnołużyckich, na Śląsku, Syberii, Transylwanii, Mołdawii, Rumunii broniono się przeciwko epidemii w ten sposób, że nagie dziewczęta (czasem również nadszy chłopcy) wykonywały brudę wokół danej miejscowości albo tańczyły przebiegając magiczny krag, który oddalał ofensywę nieszczęścia” (Delumeau 1986: 134).

2005: 196; był to zabieg magiczny popularny u wszystkich Słowian<sup>214</sup>: Mosz-KultII/322; BiegLecz/296). Por. „potrzeba znaleźć parę wołów bliźniaków. Takie woły są uważane w okolicy, w której znajduje się Rozwadówka, jako skarb nieoceniony, bo przynoszą szczęście właścicielowi. Mając takie bliźnię-

---

<sup>214</sup> U Serbów „Najważniejszym środkiem (który jednak już się nie używa) jest oborywanie granic wsi tak jedną, jak i trzema brózdami, co powinno dziać się o północy, przy zachowaniu jak największej ciszy; do pługa należy zaprząć czyste panny nagie, a nadto w tym mają brać udział czyście młodzieńcy i niewiasta, która jest siedm lat wdową” (Wisła 1895/9/713); [W roku 1602 w czasie moru, kiedy najbardziej się srożył, chłopci serbołużycy około Żarowa i Żemry:] „Wybrali dziewięć osób, mianowicie dwóch młodych parobków, obu czystych młodzieńców, jedną wdowę, która siedem lat była we wdowieństwie, i sześć czystych panien. Ci wszyscy musieli o północy zejść się na końcu wsi. Jeden parobek przyniósł pług z dodatkami, drugi zaś kozicę (nasad u pługa) po umarłym, z której robił koło. Do niego weszły panny i wdowa i w nim rozebrały się do naga, przyczym nikt ani słoweczka pisnąć nie śmiał. Potym wdowa z kozicą szła naprzód, a za nią panny pług ciągnęły, przy którym szedł jeden parobek, drugi zaś siedział w kole i pilnował ubrania, tymczasem inni orali dokoła całej wsi brózdę, aby mór do wsi przyjść nie zdołał. Po skończonej robocie każdy, stąpając po cichu i nie mówiąc ni słówka, szedł do domu. Ten sam zwyczaj znajdujemy także u Rosjan, Słoweńców i Bułgarów, a okrom tego u Czuwaszów. (...)W środkowych i południowych gubernjach ruskich nad rzeką Wołgą oborywiają wieś od moru bydłęcego w następujący sposób. Najstarsza „mądra niewiasta” („znacharka”) zaprasza na ten obrząd wszystkie kobiety i dziewczęta na kilka dni wcześniej. W nocy, w której należy wieś oborać, „znacharka” w jednej tylko koszuli stuka do wszystkich drzwi i z chat wychodzą rozebrane do koszuli kobiety, uzbrojone w miotły, grabie, kosy, sierpy, widły itd., i biegną za znachorką; mężczyźni zaś zamykają wrota, przywiązują psy i spędzają bydło, poczym wracają do domu, gdzie (z wyjątkiem najstarszego dziadka) muszą siedzieć zamknięci. Skoro się wszystkie kobiety zebrały, znacharka, rozebrawszy się nawet z koszuli, zaprzęga się z dwiema dziewczynami do pługa, którym najstarszy mężczyzna kieruje i rozpoczyna oranie. Wszystkie kobiety idą dokoła, niosąc zapalone luczywo i pochodnię, oraz wyżej wymienione rzeczy. Przytym stara „znacharka” mruczy niezrozumiałe zaklęcia i zamawiania na wszystkie cztery strony świata. Tak orzą dokoła całej wsi trzykroć jedną brózdę. Potym z hałasem wracają do domu. W innych stronach zwyczaj jest trochę inny. W południe kobiety znoszą dwie kupy odpadków gospodarskich, na każdej stronie wsi po jednej, i zapalają je o północy. Do jednej młode dziewczęta w koszulach tylko, z rozpuszczonymi włosami, ciągną pług i niosą obrazek; do drugiego czarno ubrane kobiety niosą czarnego kapłona, którego trzykrotnie dokoła ognia obnoszą. Potym stara kobieta bierze kapłona, biegnie z nim do ognia dziewcząt, gdzie go rzuca w płomień; po drodze kobiety wołają: „Umrzyj, zgiń, czarny morze!”. Potym ciągną pług trzykrotnie dokoła granic wsi. Jeszcze w r. 1871 mieszkańcy Dawydkowa pod Moskwą oborali wieś swoją od cholery: dwanaście panien ciągnęło pług dokoła całej wsi” (Wisła 1895/9/714–715). Por. też opowieść o założeniu Warszawy: „Tedy on im obiecoł: to dwoje bydła mieli zaprząć a jechać pługiem tak daleko, jak oni by obeszli – to beło ich. I na tej ziemi tam żyli zdrowi ludzie. A gdzie indziej powstała zaraźliwa chorość, tedy bogate ludzie tą ziemię zaczęli kupować i to miastem się stało, a nazwa – Warszawa” (Nitsch 1968: 356; NWB/70).

ce woły, trzeba, ażeby dwaj bracia bliźniaki oborali niemi wieś, a w ten sposób odwalona skiba, zarówno jak nić wyrobiona w jednej nici i płótno rozłożone przed cerkwią, stanowi niezawodną ochronę od cholery; jest to rodzaj magicznego kręgu, którego ona przekroczyć nie może” (Wisła 1894/8/804); „Nie tylko zaraza, ale żadne nieszczęście niedotknie się wsi, jeśli włościanin zrodzony bliźniakiem oborze ją wołami bliźniętami” (K52Br-Pol/434). Apotropaiczne własności drewna dębowego widać także w praktyce (znanej na Wileńszczyźnie) oborywania wsi wyrąbanym w lesie *dębczakiem*. Gdy zakończono obchodzenie wsi, sporządzano z dębu *krzyż*, który wtykano w miejscu rozpoczęcia pochodu. Zabieg ten miał na celu uchronienie się przed cholera (BiegLecz/300)<sup>215</sup>; *stawianie krzyży cholerycznych (dębowych, osikowych)*<sup>216</sup>:

<sup>215</sup> Poświadczenie mocy apotropaicznej przypisywanej dębowi poświadcza zwyczaj rozpalania ognia sobótkowego (praktykowany w XIX w. wśród ludu polskiego na Prusach). Po wygaszeniu ognia w całej wsi, wbijano w ziemię „*kół dębowy*”, na który nasadzano koło, służące do rozpalania nowego ognia za pomocą tarcia. Dobywany w ten sposób ogień miał „cudowną moc uzdrowienia i ubezpieczenia ludzi od chorób” i był skutecznym środkiem chroniącym przed czarami (BiegMat/360–361). W apotropaiczną moc ognia dębowego wierzyli także Niemcy, którzy w wypadku zarazy rozpalali ogień za pomocą tarcia dębowej belki o koło drewniane. Przez takie ognisko troje nagich dzieci przepędzało całą trzodę (BiegLecz/303; Marczevska 2002: 136).

<sup>216</sup> Krzyże miały **odwracać** zarazę (Szychowska-Boebel 1972: 40). Obydwa drzewa kojarzone były ze złymi mocami, przypisywano im także zdolności apotropaiczne. Biegeleisen wspomina, że zmarła w 1848 roku chłopkę rosyjską, którą podejrzewano o sprowadzenie do wsi cholery, wydobyto z grobu i „usta jej, które znaleziono otwarte, przebito kołem dębowym, aby nie wracała jako upiór” (BiegMat/100). Charakter osiki – drzewa przekłętego – związany jest u Słowian z wierzeniami o sporządzeniu krzyża Chrystusowego z osiczyny, z przeświadczeniem, że gwoździe, którymi przybijano Jezusa były sporządzone z drewna osikowego, podobnie jak drzazgi, które wbijano Zbawicielowi pod paznokcie (SlavMif/292), w folklorze polskim zaś – przede wszystkim z odmową udzielenia pomocy Matce Boskiej uciekającej z Jezusem przed Herodem. W polskich wierzeniach zachowały się także opowieści o unieszkodliwianiu upiora *kołkiem osikowym* (FischZw/357–358; FischLud/155; WitBaj/279; por. też: K31Pok3/210, WójPrzysł/1/147–149). Własności apotropaiczne, które posiadały wszelkie przedmioty zrobione z drewna osikowego, dotyczą także *ognia/dymu osikowego*, stosowanego w leczeniu chorych zwierząt gospodarskich (por. SlavMif/295). Zabiegi medyczne przeprowadzane najczęściej przez guślarzy/owczarzy są jednak dość skomplikowane, por. „wyprawia się owczarz nocą na kierkut, dobywszy zwłoki niedawno pochowanego nieboszczyka i odarłszy je z oznak religijnych, ucina kawałek nogi. Za powrotem do chaty gotuje to w nocy na osikowym ogniu, a otrzymanym płynem pokrapia chore owce o wschodzie słońca, po trzykroć odmawiając przy tem (...) modlitwy” (BiegLecz/365); „Aby wyleczyć owce z kołowacizny (...) pali guślarz na osikowym ogniu o północy pierwszą owcę, która na tę chorobę zapadła, a proszkiem trzymanym ze spalonej owcy posypuje o wschodzie słońca, w „nowy Czwartek” bryłę soli, a owce przez jej lizanie, za trzecim razem, wracają do zdrowia” (BiegLecz/365). Przez

„Nadto został postawiony krzyż dębowy w r. 1693, który w całości przecho-  
wał się do r. 1829 (...)” (K34Chełm2/250); „grodzi się płot przez drogę wsi,  
w miejscu tém, gdzie świeżo umarł jaki człowiek na cholere, w płocie takim  
wsadza się trzy krzyże z patyków” (SiarMat/97); „Cholera, ażeby we wsi prze-  
stała grasować, należy w czterech rogach wsi postawić krzyże z drzewa osiko-  
wego. (...) Dopóki te krzyże stać będą, dopóty we wsi nie pojawi się cholera”  
(SiarMatPiń/46; BiegLecz/301; Udziela 1891: 165–166; Spittal 1938: 194–195;  
Szychowska-Boebel 1972: 107). By odegnać zarazę od wsi, „stawiają małe  
krzyże (na łokcie wysokie) z osiczyny na rogach ulic lub na polu, także kołki  
osikowe na bramach, płotach” (K52Br-Pol/438; też: ZWAK 2/1878/242<sup>217</sup>); „Te  
krzyże, co za wioską stoją, to byli wyświęcone od powietrza, żeby się ustak-  
kowało, i się ustakowało” (NWB/235, PorJęz1956/73–74)<sup>218</sup>. Informatorka  
z Tumlina tak opisuje ten dawny zwyczaj: *W Tumlinie, co tam ten krzyż co jest,  
i do dzisiaj nikomu tego krzyża, no choćby chcieli sprzedać te ziemie, to ni mogą,  
bo ten krzyż to jest z morowego powietrza, ludzie jak chorowali w tyśiąc cztery-  
sta roku na cholere, to późni w tym miejscu, w Tumlinie i tutej w naszym okolicy,  
jest postawione cztery czy pięć krzyży i te krzyże tu stojo (...)* Wymarło bardzo

---

ogień „wydobywany z tarcia drąga osicowego o bal lub belkę osicową albo i sosnową”  
przepędzano bydło, by ochronić je przed zarazą (K27Maz4/138). Por. Marczevska 2002:  
185–186.

<sup>217</sup> Por. opowieść tłumaczącą stawianie osikowych krzyży jako apotropaionów: „Pyta-  
nie na jaki sposób stawiają krzyże kole wsi jak zaczyna cholera panować? (przez Adama  
Pabisza z Masłowa) Nie jeden człowiek idzie drogą i widzi krzyże i myśli sobie: na jaki spo-  
sób stawiają je? Prose posłuchać mojego opowiadania: Jak się Pán Jezus narodził w Betle-  
jem, zarą się Herod dowiadywał i zarą przykazał swoim żołnierzom, aby sytkie maleńkie  
dzieci pozabijać. Przychodzi na śnie janioł i obznajmuje Najświętsy Pannie, aby cymprę-  
dzy wychodzili z Betlejem, aby Heród Pana Jezusa nie zabił. Śli oni dniem i nocą – nigdy  
odpoczynku nie mając. Przyšli razu jednego do lasu, tkóry był między (vel. między) polem,  
i staneli pod drzewem osikowym i zaceła Panna Maryja płakać. Przeleknione to drzewo  
płacem Panny Maryi, zaceło drzyć, choć zadnego wiatru nie było, i najmniejszy wietrzyk  
nie puchął, i drzy do tych casów, choć najmniejszego wiatru nie ma na świecie bozym,  
a zawdy jego liście trzepią się jak motyle. Na to stawiają krzyże w cholere kole drogi i wsiów,  
a te krzyże robią z osiki, aby się ochronić od śmierci nagły, jako Najświętsa Panna uciekając  
z dzieciątkiem Jezus przed Herodem, ochroniła Go od śmierci. Na sądzie Bozym będzie to  
drzewo świadczyć o złym pomysle Heroda ku dzieciątkowi bozemu” (ZWAK 1878/2/242).

<sup>218</sup> Wydaje się, że myśl o zabezpieczeniu przestrzeni towarzyszyła też przekonaniu, że  
oddalenie epidemii (cholery) jest możliwe, gdy pochowa się umarłego na tę chorobę na  
stojąco” (SiarMat97). Wiele zabiegów podejmowanych przy walce z zarazą polegało na  
ochronie przestrzeni bliskiej człowiekowi, z obserwacji wynikało też, że należy unikać  
zmarłych na choroby epidemiczne, stąd organizowanie specjalnych miejsc pochówko-  
wych (zwłaszcza w wypadku cholery): *wzgórce choleryczne* (GierOp/69); *cmentarz chole-  
ryczny* (GierOp/217); *cholerny cmentorz* (Lud 1906/12/76).

dużo ludzi i te ludzie byli chowani, jest las, Brasowo, nazywo się, tam Bracha, taki chłop był, Bracha nazywoł się, i jego ten las, i tam chowani byli ci ludzie, tak że nie po cmentarzach, ale późni jak ucichła ta choroba, to nastawiano bardzo dużo krzyży w miejscowościach, gdzie ci ludzie się uratowali, u nas jest pięć. (...) Ja wiem, co jeden stoi w Tumlinie, co przejeżdżamy, późni drugi stoi pod kościołem, trzeci stoi, co dali, co o ty pannie, co mówiłam, co to dziecko pochowała, a czwarty to aż pod Samsonowem. Stoją jeszcze te krzyże, jak malują ten krzyż wapnem, to jeszcze po deszczu czy jak mokro, to tam u nas to ni można dobrze przeczytać, ale widać, czy tysiąc czterysta czterdziesty, ale czy siódmy, czy dziewiąty, jakoś tak widać (TN Tumlin 2010).

Obrzędowe zakreślanie magicznego kręgu, czyli tworzenie oddzielnego od strefy *profanum* miejsca obecności *sacrum*, powtórzenie aktu stwarzania przestrzeni bezpiecznej, a jednocześnie wytyczanie miejsca mediacji, to zabiegi bardzo ważne w ludowej terapii leczniczej. Widać to również w gestach uzdrowiciela, który zakreślał krąg, umieszczając w nim siebie i chorego (Kowalski 2007: 234). Symboliczne *zamykanie* (w tym wypadku: ograniczanie pola działania zarazy) osiągnano także poprzez magiczne zastosowanie zamków, kłódek: „Gdy zaraza na bydło, lub pomór między ludźmi panuje, potrzeba zaraz na początku, wraz z umarłym od tej zarazy człowiekiem lub padłym bydłem, zakopać przy trupie kłódkę kluczem zamkniętą, ażeby nieszczęsna plaga zamknęła się na tej jednej ofierze (K34Chełm2/213)<sup>219</sup>.

Inne zabiegi podejmowane, by ochronić siebie/swoje domostwo przed zarazą, to *okadzanie, okurzanie, palenie ognia* (zwłaszcza osikowego)<sup>220</sup>: „W takich razach także palic zwykli po końcach swój wioski przy drogach gnoje, albo zgniłe wiórzyska, w mniemaniu, że dym rozciągający się około wsi, ochrania ją od powszechnej zarazy i przystępu choroby” (K17Lub2/112–113); „Po wsiach odpędzają chłopci cholera kurząc przez komin końskim łajnem” (Spittal 1938: 196). Ogniovi (zwłaszcza nowemu) przypisywano niezwykle znaczenie w rytualnym wypędzaniu epidemii ze wsi, a przez rozniecone

<sup>219</sup> Podobny zabieg praktykowany jest w Bułgarii: „dwie niewiasty, które umieją zamawiania czarodziejskie, wychodzą z jednego miejsca za wsią i obchodzą całą wieś wkoło w przeciwnych kierunkach; w miejscu, gdzie się spotykają znowu, zamykają kluczem zamek żelazny, który potym w ziemi zagrzebują. Takim sposobem cała wieś była zamknięta w kole, które obie kobiety dokoła wsi zrobiły, a zamknięcie to oznacza się jeszcze symbolicznym zamknięciem zamka” (Wisła 1895/9/714–715).

<sup>220</sup> Biegeleisen zwraca uwagę, że „nasze i w ogóle słowiańskie włościństwo stara się cholera wykurzyć, wypędzić, wygrzyżć ostremi środkami, które choremu dają do zażycia, aby się w jego wnętrzu spaliła” (BiegLecz/301). Przez ogień „wydobywany z tarcia drąga osikowego o bal lub belkę osicową albo i sosnową” przepędzano bydło, by ochronić je przed zarazą (K27Maz4/138).

w określony sposób ognisko (czasami z zastosowaniem specjalnych gatunków drewna i ziół) przepędzano bydło i ludzi (BiegLecz/302; por. też obrzędy świętojańskie). Piotr Gan podał opis *wykurzania zarazy*: „Owczarz po przyjsciu do domu, gdzie dziecko płakało, wywiercił świdrem w powale – następnie w izbie, dokładnie pod dziurą rozpalil w misce cuchnące i silnie dymiące zioła i zaczął mamrotać niezrozumiałe zaklęcia, a jak już dym wypełnił całą izbę, przyprowadzony przez niego gajowy czterokrotnie wystrzelił od każdego rogu izby. Tak wystraszona choroba uciekła tą dziurą, która jeszcze dziś można obejrzeć” (cyt. za: Szot-Radziszewska 2005: 196). W praktykach tych uwidocznilo się przekonanie, że chorobę epidemiczną (podobnie jak inne) można przepędzić, zniechęcając, obrzydząc, strasząc, wykurzając, okadzając itd.

Oprócz prób oddziaływania na choroby zakaźne ogniem podejmowano także czynności mające na celu *unieszkodliwianie zmarłych niebezpiecznych*, których podejrzewano o sprowadzenie zarazy: „Zabobonni ludzie wydobyli z grobów kościoła i cmentarza kościelnego trzy ciała: jednego ze zmarłych kapłanów, szlachcica i chłopca, i tym poucinali głowy w przekonaniu, że tym sposobem morowa zaraza koniec weźmie” (K42Maz7/339); *ochrona domostwa za pomocą słowa pisanego*<sup>221</sup>: „Gdy panuje jakaś choroba nagminna, pisze się na bramach domów: Tu już panowała cholera, tyfus, itp., a dotycząca choroba nie będzie miała wstępu” (Lud 1897/3/53); wykorzystywanie *głów końskich*<sup>222</sup> (por. „szkielet końskiej głowy na siostrzanie czyli stragarzu nade drzwiami wschodnimi, ułożony i deszczkami od widoku przychodzących osłoniony. Pytano się o przyczynę zachowania tego szkieletu, i wybadano, że po wielu domach włościańskich podobne końskie łby utrzymują się jeszcze od czasu panującej zarazy, czyli jak oni mówią, od powietrza. – Twierdzą tedy, że takiego łba końskiego z miejsca ruszyć nie można, albowiem natenczas cały dom może podpadać okropnej nagłej chorobie i śmierci” K17Lub2/112–113; Udziela 1891: 167) lub *zasuszonej ropuchy*, por. „Na zaraźliwą chorobę, przyczepiają zasuszoną ropucę do kołka nade drzwiami, by nie puszczała Złego

<sup>221</sup> Na Ukrainie wśród społeczności żydowskiej znany był następujący sposób na ochronę domu: „Żydzi znaczą węglem krzyżyki na swoich domach i piszą „schoin du geweins” (już tu była), sądząc, że cholera *da się okłamać*” [wyróżnienie moje] (Lud 1905/11/401); też: „Żydzi w czasie cholery pisali dawniej na drzwiach swych domów: *tu już była cholera*, a cały dom obrysowywali węglem dokoła” (Spittal 1938:195). Por. rolę magicznego kręgu w ochronie przestrzeni (oborywanie wsi). Por. „Pisanie to właściwie czary; znaki pisma są środkami czarodziejskimi. (...) Pisanie jest czarem i metodą opanowania żywego słowa” (van der Leeuw 1997: 379–380).

<sup>222</sup> Por. też rolę końskich czaszek przy ochronie pola: „Przy zatykaniu czaszek końskich na żerdzi, wymawiają zamawianie wskazujące cel, gwoli którego czynność powyższa uskutecznia się: *Żli ludzie zaciekli, / By nam kapusty nie urzekli, / Trza, byśmy ją opatrzyli, / Zdechłego konia tu ibisko wstawili*” (SiarMat/56; ZWAK 1879/3/6).

(powietrza)” (K15Poz7/11); *stawianie kapliczek* w specjalnych punktach przestrzeni: „Karczmę zburzono, a w jej miejscu zbudowano pokutną kaplicę i oddano kościółek w opiekę św. Sebastiana. Odmawiano w nim czterokrotnie w ciągu roku mszę św. za dusze nieszczęśliwie zmarłych, którzy w grzechu odeszli” (SimDlacz/147–148); kapliczki/figury świętych miały moc cudowną: *nie wpuszczaly zarazy do miasta (wsi)/bronily miasta (wsi) przed zaraza*: „W Starym Sączu nie było nigdy cholery, bo święta Kunegunda broni miasta; w 1872. Roku cała parafia Ciężkowicka była wolna od cholery, bo nie wpuścił jej tam cudowny Pan Jezus znajdujący się w kościele farnym” (MAAE 1896/1/2); *modlitwy do świętych* (od zarazy morowej: Pana Boga i Matki Boskiej, świętych Rozalii, Rocha, Sebastiana, Waleriana<sup>223</sup>), „Ludzie się modlą do Pana Boga, do świętej Rozalii, świętego Rocha i Sebastiana, patronów od morowego powietrza, dają na msze i odbywają pielgrzymki do miejsc cudownych” (MAAE 1896/1/2; Szychowska-Boebel 1972: 40; Półtorak 1989: 86); *msze, procesje* (po granicach wsi: Baranowski 1981: 267) i *pielgrzymki*<sup>224</sup>: „Z tego to powodu mieszkańcy aż do dziś obchodzili i obchodzą te pamiętne dni dziewięć ścisłym postem i odprowadzając w kościele nowenną do Matki Boskiej i św. Rozalii, na uproszenie ich o obronę od takiej kłeski” (K34Chełm2/250; też: K42Maz7/338; K52Br-Pol/434); *zakopywanie ludzi (żywym) i zwierząt* (swoiste składanie ofiar demonowi choroby)<sup>225</sup>: „We wsi słyszano jęki niebogi [młodej dziewczyny-

<sup>223</sup> Pierwszymi chrześcijańskimi świętymi kojarzonymi z zarazą byli św. Cyprian, św. Adrian, św. Krzysztof, św. Walenty i św. Barbara, ale od VII wieku stopniowo zaczęła się kształtować grupa świętych specjalizujących się w chorobach epidemicznych. W średniowieczu grupa ta była już ustabilizowana, w jej skład wchodził św. Sebastian, św. Roch, św. Jodok, św. Gertruda, św. Adrian, św. Karol Boromeusz, św. Antoni, a od XVII w. – także św. Rozalia (Jagla 2004: 99–138). W zbiorach Muzeum Krajoznawczego w Kielcach znajdował się miedziany medal-amulet z wizerunkiem św. Karola Boromeusza (bity od 1849 roku), który miał być noszony na gołym ciele. Wywoływał „prąd elektryczny” i zabezpieczał przeciwko cholercie (Szot-Radziszewska 2005: 195).

<sup>224</sup> Procesje przeciwko chorobom zakaźnym mają wiele wspólnego z archaicznymi obrzędami obchodzenia terenu, by uchronić społeczność przed złymi siłami i szkodzącymi duchami. Procesje mają więc taką samą intencję jak oborywanie/ogradzanie pola itd. (Delumeau 1986: 134).

<sup>225</sup> Por. też: „Gdy cholera już się pojawi można ją zwalczyć i w ten sposób, że założą się osobny cmentarz choleryczny poza obrębem osiedla przez nią nawiedzonych i tam razem z trupem zakopie się w grobie żywego psa i kota. Zwierzęta te to symboliczne postacie, w których pokazują się złe moce, siły demoniczne, a zarazem są to dwaj odwieczni wrogowie, prowadzący ze sobą walkę zawsze i wszędzie. Zakopani ze sobą i z cholercą, która mieszka w trupie, zagryzą się na śmierć, a jednocześnie w czasie walki pokaleczą i samą zarazę. Tak złe demony zginą, a zaraza wycieńczona nie będzie miała sił na duszenie dalszych ofiar i zabierze się precz” (Spittal 1938: 196). We wsi Daleszyce, gdy stwierdzono, że grodenie przestrzeni nie przyniosło spodziewanych skutków, za radą starszych

ny zakopanej w grobie przez ojczyrna, sołtysa ratującego wieś], lecz któżby jój pobiegł na pomoc, i słyszano przez noc całą; lecz coraz słabszemi były ku rano; aż przecie ze dniem ustały, rano ona już nie żyła, lecz i morowa ustała zarazą” (K10Poz2/375); „dla odwrócenia epidemii wrzucili w dół i zasypali żywą kobietę razem z kogutem i wroną” (K52Br-Pol/434; BiegLecz292); *wynoszenie choroby/zarazy* (w postaci ubrania chorego lub rzeczy należących do chorego) ze wsi: por. „W taki sposób można wynieść chorobę ze wsi, ale za to, kto znajdzie i przyniesie do domu domu wyrzuconą część odzienia, przynosi do wsi zarazę” (MAAE 1896/1/2); por. też zwyczaj wnoszenia Marzanny (śmierci) na wiosnę – dla zabezpieczenia się od morowej zarazy (K42Maz7/343; por. Zadrożyńska 1985: 91–97); *wywożenie choroby*: „Gdy cholera zabierze we wsi swoje ofiary, pójdzie jak przysła, a niekiedy każe się wywieźć [gdy już ostatni ludzie pomrą, nie wolno się wtedy oglądać]” (MAAE 1896/1/1–3).

Na uwagę zasługuje także wykorzystywanie apotropaionów roślinnych, np. cykorii podróżnika<sup>226</sup>.

### 2.12.2. Substancje lecznicze

W walce z zarazą stosowano wiele różnorodnych środków pochodzenia roślinnego, mineralnego itd., co wiąże się z częstotliwością ataków epidemii, a więc i chęcią ustrzeżenia się przed systematycznie powracającą chorobą. Część z zalecanych leków na pewno wiązała się w wiedzę upowszechnianą przez najdawniejsze opracowania medyczne i kalendarze<sup>227</sup>, znajdujemy wśród nich także różne substancje pochodzenia naturalnego, np.:

---

ludzi porwano najpiękniejszą dziewczynę uczestniczącą w niedzielnej mszy i pochowano ją żywcem „w postaci stojącej” na rynku. Dopiero wtedy cholera odeszła (Dziatosz, Koba 1963: 3; cyt. za Szot-Radziszewska 2005: 195).

<sup>226</sup> Gdy cholera się pokaże, trzeba na okna kłaść podróżnik (*Cichorium Intybus*), a to dlatego, że choroba jako zło unika światła i słońca, a do chaty zawsze wdziera się w nocy, po ciemku. Gdy więc puka do okna, usłyszysz pytanie podróżnika z wewnątrz: *Kto to i czego chce?* Wtedy prosi: *Przenocuj mnie podróżnik.* Na co podróżnik odpowiada: *Nie mogę, bo nie ma miejsca. Ja sam podróżnik i śpię na oknie.* Choroba wprowadzona w błąd sądzi, że naprawdę nie ma miejsca w chacie i odchodzi. Również dla obrony przed zarazą święcą podróżniki we wiankach, które następnie wieszają przy drzwiach. Wedle innej bowiem wersji: *Wisał sobie wianek przy drzwiach, a tu idzie zaraza. A czego chcesz podróżnik? – pyta się cykorii. Nic tu nie dostaniesz, bo i ja sam podróżnik, więc nie chodź tu. A zaraza myśli sobie: Jak już jest podróżnik, to nie ma tu czego szukać. I idzie w dalszą drogę* (Spittal 1938: 197).

<sup>227</sup> Obroną przeciw morowemu powietrzu była np. *ruta* (K7Krak3/176); Siennik radził stosować przeciw morowemu powietrzu *kość z serca jeleniego*, Marcin z Urzędowa – *bie-drzeńiec* (Tylkowa 1989: 43). Por. też: „Za właściwe przesady, które Petrycy (*Praeservatio* albo *ochrona*, Kraków 1622) dzielił z równoczesnymi o morowym powietrzu, uznać



– *krew* (pozyskiwaną w sposób rytualny, por. „Potem wydusił krew gęstą i skrzepłą ze zwłok porąbanych do naczynia. Ta krew – to miało być lekarstwo niezawodne na cholere” K57RuśCz2/2/1261);

– *rozczyn mąki z wodą*: „Jako środek ochronny przeciwko cholere zalecają picie na czczo rozczynu z kwaterki mąki żytniej z kwaterką wody” (ŚwiętBrzoz/245);

– *odwary ziołowe: tojeść, odolan i bydrycz/biedrzeń/biedrzeniec (anyż), czar-nobyl (bylica), dzięgiel (rzadziej: kosaciec, tarnina)*<sup>228</sup>, por. *Hosa, hosa, zimno*

można: śpiewanie, czytanie głośne, zwłaszcza gdzie nie ma strzelby, żeby się powietrze czyściło, – nacieranie koło serca wężowém, – jaszczurczém, zmieszaniem z dryakwią, – z olejkim niedźwiadkowym, – noszenie na gołych piersiach topazu, szmaragdu, słoniowej kości, koralu i t.p. Przecież na niektóre przesądne sposoby zapobiegania pomorowi sam Petrycy nastaje, jak np. na kadzenie gnojem, wonienie smrodu koźlego łajna, moczu it.d. Wiele przytacza jako od innych zalecane, nie upewniając o ich skuteczności jak np. niektórzy piszą że końska para nie przypuszcza zarazy powietrza, – niektórzy nakazują ustawnie gołębie jadać, – inni jelenie mięso bardzo zalecają, inni radzą arsenik nosić na gołym ciele koło serca i t.d.” (K7Krak3/177). Aleksander Wejnert, pisząc o morowym powietrzu (dżumie), które w 1770 roku pojawiło się w okolicach Warszawy, podał sposób preparowania octu służącego od zarazy, „był to ocet czterech złodziei, który się tak wyrabiał: wziąć pączków świeżych piołunu wielkiego, piołunu małego, rozmarynu, szałwi, miękiewu, ruty – każdego po łutów 3; kwiatu lawendowego łutów 4, czosnku pół łuta, dzięglu 2 łuty, tatarskiego ziela korzeń, cynamonu, goździków, muszkatołowych gałek – każdego po pół łuta; octu winnego najteższego garniec. Te wszystkie preparata pokrajać, połtuc i w szklany gąsior z tym octem pomieszać, dobrze zawiązać pęcherzem i niech przez 12 dni na słońcu stoi, a gdyby słońca nie było, to w piasek lub w popiół gorący wstawić. Potem mocno przecedzić i wycisnąć, dopiero kamfory łut jeden w wódce rozpuścić i do tego wyż. wymienionego octu dolać. Tym się umywać, na czczo po łyżeczce co dzień zażyć. Nos i gębę tym nacierać i zawsze nosić w balsamce przy sobie, dla częstej wążania sposobności” (K42Maz7/340–341).

<sup>228</sup> Por. też: „Doskonałym, a nawet niezawodnym środkiem ma być picie nalewki z korenia dzięgielu (*cyngiel, Angelica silvestris*) i biedrzeńca (*bedryniec, Pimpinella saxifraga*) na wódce. Lek ten jest – wedle podania – stosowany od tej pory, gdy panowała straszna zaraza na ziemi. Umarli na tę chorobę chodzili wtedy po świecie i mówili, że wszyscy żyjący ludzie pójdą jeszcze za nimi. Groziło to niebezpieczeństwem śmierci również upiorom, dla których nie stałoby pokarmu, bo wedle wiary ludowej żywią się one krwią ludzi, a zwłaszcza dzieci. Dlatego upiory przestrzegły żyjących jeszcze mówiąc: *Będą pili dzięgiel i biedrzeniec i nie będzie im nic*. Tak to niezawodną receptę na cholere dostali ludzie od upiorów z ich egoistycznych pobudek (Spittal 1938: 196). W wierzeniach serbołużyckich przetrwało przeświadczenie, że mór (utożsamiany ze śmiercią) *doradza* ludziom, jak się można przed nim uchronić, por. „W Ślepym pewnego razu śmierć chodziła dokoła i mówiła ludziom „Gdybyście oman jedli, tobyście tak bardzo nie umierali”. Ludzie zrobili to, i pomogło im. Drugi raz, gdy mór panował i ludzie bardzo umierali, słyszeli podobno jakiś głos, który mówił: „Powinniście używać bałdrjanu, macierzycy i kadzidla”. Ludzie więc tych trzech ziół używali i te im pomagały, i tak bardzo nie umierali. Nakoniec

*rosa,/ bedo ludzie mrzyć;/ bedo pili dziegno i biedrzeniec,/ nie będzie im nic.* Kto wtencas to usłyszał i piął dziegień i biedrzeniec, to mu nic nie było, a inni padali jak muchy, ze pustką chałpy stoły” (Lud 1906/12/76); „bardzo dawno podczas moru tańczyły we wsi śmierci i śpiewały: *Kto będzie pił biedrzeniec,/ Dziegień, kosajec i tyrniec,/ Temu bięda nie robi nic* (ZWAK 1882/6/204; też: Lud 1931/30/58; K7Krak3/176; K31Pok3/93; BiegLecz/303–304); *odwar z korzenia dziegla* (arcydziegień, litwor: *Angelica Archangelica*), *czosnek, dziurawiec*<sup>229</sup> lub *wódka (z ziołami lub sadłem)*<sup>230</sup> „Wreszcie piją ludzie wódkę samą, lub ze sadłem topionem, aby się nie dać chorobie, jedzą czosnek, noszą go przy sobie i ziele „biedrzeń” w woreczkach na plecach i piersiach, nacierają ręce i nogi czosnkiem lub wódką i palą tytuń, bakun” (MAAE 1896/1/2)<sup>231</sup>; „Kto stale pije, zaraza się go nie czepia” (Spittal 1938: 188); „Kiedy w r. 1874 grasowała na Podhalu cholera, pito najczęściej odwar „biedrzeńca” z okowitą, je-

podobno niegdyś w czasie wielkiej zarazy coś w gaju wołało: „Pijcie bukwicę!”. I ta także pomagała” (Wisła 1895/9/721). Jak wspomina Danuta Tylkowa, informatorka z Beskidu Sądeckiego przytoczyła opowiadanie swojej babki o tym, że „w okresie epidemii cholery w 1918 r. dwie śmierci tańczyły na polanie pod lasem i śpiewały: „kto będzie nosił biedrzeniec, temu w chorobie nie będzie nic”. Znana też była taka piosenka: *Hosa, hosa, hosa, hosa/ Bydzie zytko po dwa grosa,/ A robotnik po dukacie/ Jesce se go posukacie/ A kto bydzie jod biedrzeniec/ I dziynglinieć/ Temu nie będzie nic.* Korzeń/ziele biedrzeńca noszono w woreczkach na piersiach i wierzono, że to odstarsza zarazę (Tylkowa 1989: 43–44). Sądzono, że biedrzeniec chroni od chorób epidemicznych (jest też pomocny w przypadku uroku), noszono go przy sobie, sporządzano nalewkę na jego korzeniu, okadzano nim ludzi i bydło, a nawet spożywano (Paluch 1989: 56).

<sup>229</sup> Napar z dziurawca stosowany był przy chorobach zakaźnych, szczególnie przy żółtaczce i czerwonce. Zwraca uwagę apotropaiczny charakter rośliny powszechnie stosowanej do ochrony ludzi, zwierząt, domostw, obór itd. Czosnek również miał wszechstronne zastosowanie w profilaktyce chorób epidemicznych: nie tylko go jedzono, ale także noszono go przy sobie i wieszano na oknach i drzwiach domostw, by odstraszyć zarazę. Wierzono ponadto, że czosnek *leczy wszystkie choroby* (Paluch 1988: 22–26; Paluch 1989: 66; Tylkowa 1989: 43, 53).

<sup>230</sup> Podawaniu *ziół/wódki* towarzyszy odpowiednia kuracja: „Chorego trzeba trzymać w cieple, dawać mu pić wszystko gorące, a zwłaszcza odwar z suszonej pieprzowej mięty, biedrzeńca, dzieglańca, ruty i barwinku – czarną kawę czystą lub z arakiem, wódkę, w której mokły suszone borówki lub tarniki, także wódkę, w której moczono przez dziewięć dni w kawałki krajane włoskie orzechy niedojrzałe wraz z łupiną zieloną. Dawać pić także pyłek kwiatowy z pokrzyw z mlekiem rozmieszany, z wodą lub z wódką. Przytem należy robić na brzuch gorące okłady z pieprzowej lub kobylej mięty, biedrzeńca, dzieglańca lub macierzanki. Ręce i nogi nacierać gorącymi ziołami, powyżej wymienionymi” (MAAE 1896/1/2–3).

<sup>231</sup> Por. też charakterystyczną motywację używania czosnku, pieprzu i wódki (jako środków przeciwocholerycznych): „Są to leki *ostre*, nie przypadające cholerze *do gustu*” (Spittal 1938: 196).

dzono czosnek lub noszono „za pazuhom” w woreczku „litworowe korzenie” (MAAE 1907/9/144; też: ZWAK 1882/6/224; Udziela 1891: 165); „W czasie cholery należy jeść czosnek; wtedy cholera nie ma prawa do człowieka” (ZWAK 1882/6/220); „W czasie chorób epidemicznych chłopi objadają się czosnkiem, aby jego wonią odpędzić złe duchy, sprowadzające słabość” (Udziela 1891: 167; też: MAAE 1896/1/170); „W czasie grasowania cholery wieśniacy tutejsi [tj. augustowscy] szczególną ufność pokładają w pocieszycielce swojej i utrapienicy zarazem, tj. w gorzałce nalanej na korzenie dzięglu” (K42Maz7/344; BiegLecz/303–304; też: *bedrycz, biedrnik, biedrzyniec, bydrycz, dzięgiel, dziki anyż, rozpikamień* jako ochrona od morowego powietrza: Paluch 1988: 72; Paluch 1989: 56)<sup>232</sup>.

## 2.14. Zamówienia w leczeniu zarazy

W wypadku pojawiania się zarazy, podobnie jak w wypadku innych chorób, praktykowano również stosowanie rytuału leczniczego, łączącego w sobie określone czynności werbalne i niewerbalne, podejmowane w wyznaczonym czasie, w wyznaczonym miejscu (por. na górze, skałe jako podwyższonych, bliższych niebu<sup>233</sup>, ale też miejscach zamieszkania zarazy; też: „z gór i pagórków powiewa płachtą a ludzie zaczynają mrzeć” MAAE 1896/1/2), por. „Wróż, wszedłszy przed wschodem słońca na skałę lub górę, roznieca tam ogień z korzenia jałowcowego, a potem przeżegnawszy trzy razy ręką w powietrzu, wymawia: *Święta Cecylija pięć córecki miała. Dwie ciągiem wiały, a trzy na planetach siedziały. A rozwijcie te zarazy w imie Matki Boskiej, na bory, na lasy, na*

<sup>232</sup> Stanisław Spittal podaje bardzo charakterystyczne wykorzystanie owsa w leczeniu osłabienia po cholercie, cholerynie lub przy gwałtownych bólach żołądka: „należy ukraść owies tak, aby nikt nie widział, narwawszy go trzy razy w polu i uciekać z nim co sił nie rozmawiając z nikim po drodze, ani oglądając się poza siebie. W domu należy go włożyć zaraz do garnka przez próg (tz. nie wchodząc z owsem do chaty) i zalać również przez próg wodą nabraną z biegiem rzeki. Wtedy dopiero można wejść do chaty, zagotować to i wykąpać chorego w odwarze, po czym wylać kąpiel przed wschodem słońca na rzekę. Zabieg ten należy powtórzyć trzykrotnie z rzędu, a osłabienie zniknie bez śladu (Spittal 1938: 197). W zabiegu tym widać magiczne wykorzystanie rekwizytów (ukradzionego owsa, garnka), przestrzeni (progu, rzeki), czasu (przed wschodem słońca). Nagromadzenie elementów mediacyjnych (począwszy od owsa – ukradzionego, a więc bez przynależności, bez właściciela, skończywszy na charakterystycznych punktach czasoprzestrzeni) ma zapewne umożliwić choremu powrót do stanu zdrowia, a rytualne pozbycie się dolegliwości – poprzez zmycie jej z ciała – ma być tego gwarancją.

<sup>233</sup> W religijnym odczuciu świata góra to miejsce, które może łączyć człowieka z niebem i dawać mu możliwość obcowania z objawieniem mocy nadprzyrodzonej. Por. Marczevska 2002: 53.

skały, na Głowiennie górze, żeby nie powróciła i ludzi nie tłamsiła. W imię O. i S. i D. św. Amen (FedLud2/252–253 też: Udziela 1891: 168–169).

Oprócz okadzania (opisanego wcześniej jako jeden ze sposobów ochrony przestrzeni; też: Baranowski 1981: 265) dymem jałowcowym (apotropeion), żegnania (sakralizowania) przestrzeni, mamy tutaj stałe elementy zamów: wezwanie świętych, którzy są często traktowani jako pośrednicy w walce z chorobami (zob. rozdział *Słowo w leczeniu. Ludowy rytuał medyczny*), wypędzanie zarazy do miejsc odległych. Wydaje się, że nieprzypadkowo w zamówieniu od zarazy nie pojawiają się bezpośrednio rozkazy/prośby kierowane do choroby, a odpędzanie odbywa się za pośrednictwem istot nadprzyrodzonych (tu: świętej i jej córek) związanych z wyobrażeniami zarazy, która przychodzi z wiatrem (powietrzem) lub jest widziana jako chmura/obłok: *planeta* ‘chmura’, ‘chmura przechodnia’; por. też *chmurnik*, *planetnik*, *wietrznik*, *obłocznic* ‘istota mityczna, uosobienie mocy zjawisk atmosferycznych, zwłaszcza o charakterze kataklizmów’ (KarłSGP/IV/133–134). Warto wspomnieć, że z planetnikami kojarzono nie tylko władanie nad zjawiskami atmosferycznymi, ale także „drzewiej ludzie nieokrzesani pomory im przypisywali” (PodWKDP/352). Zapewne więc święta Cecylia zastąpiła tu jakieś wcześniejsze bóstwo/a powietrzne.

Wymieniona w zamówieniu góra (Głowienna), podobnie jak góry występujące w zamówach od kołtuna, była kiedyś znanym ośrodkiem słowiańskiego kultu pogańskiego, co pozwala nam na teksty zamów patrzeć, jak na formuły, w których nie tylko ocalały okruchy dawnych sądów na temat chorób (wypędzanych do obcej przestrzeni), ale także elementy pierwotnych rytuałów uzdrawiających, odbywających się w starych miejscach kultowych.



## ROZDZIAŁ V

### *Zegnám cie uroku dziewięć razy do roku...*

#### Urok jako zjawisko językowo-kulturowe

Utrwalony w języku obraz choroby w ogóle, a także obrazy wybranych dolegliwości, pozwalają stwierdzić, że człowiek często wiązał pojawianie się określonych dysfunkcji własnego organizmu z siłami nadprzyrodzonymi, z przedstawicielami złego *sacrum* i ich złośliwym działaniem. O szkodliwość i sprowadzanie chorób podejrzewani są także nieprzyjaźni ludzie, którzy oddziałują na swoje otoczenie, rzucając uroki, klątwy (np. Black 1883: 4)<sup>234</sup>. Leczenie takich dolegliwości wymaga podjęcia ściśle sprecyzowanych działań odwracających niszczycielski wpływ nieżyczliwych osób (tzw. zdejmowanie/ odczynianie uroku, klątwy). Zdziwiające jest, że postępowanie z chorobami w społecznościach tradycyjnych bardzo od siebie odległych niewiele się różni, a stosowane zabiegi wykazują sporo cech wspólnych. Wiara w uroki, czyli szkodliwe działanie ludzkiego wzroku (*złe/uroczne oczy, evil eye, el mal de ojo, jettatore*), jest stara i bardzo rozpowszechniona, lęk przed złym okiem funkcjonuje bowiem od wieków i dotyczy wszystkich kultur<sup>235</sup>. Mimo popularności

---

<sup>234</sup> W *Młocie na czarownice* również czytamy, że istnieją określone sposoby, by czarownica mogła szkodzić ludziom i bydłu: „za pomocą wzroku i dotyku, jedynie samym złym wzrokiem, przez zakopanie czarów na progu obory” (Sprenger i Kraemer 1614/2000: 109), co dowodzi powszechności i stałości wyobrażeń związanych z niszczycielską siłą wzroku oraz możliwością podkładania choroby.

<sup>235</sup> Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że jest to wiara ponadczasowa i ponadkulturowa. Złe oko albo czar (łac. *fascinatio*), czyli szczególna wiara, że można spowodować chorobę spojrzeniem, tłumaczona była na gruncie magii działaniem prawa kontaktu i możliwością przekazywania własnej siły magicznej (przedmiotom, ludziom, zwierzętom, roślinom itd.). Pojawiały się też koncepcje, że urok nie jest złym okiem (*malocchio*) ani czarem (*fascino*), chociaż skutki są identyczne. Może być jednak wywoływany nieświadomie, bez udziału woli sprawcy (Kowalewska 2009: 240). Wierzono, że oko rzuca specjalny promień, a zrenica może wydzielać potężną siłę, zwłaszcza gdy jest orężem człowieka niedobrego, który posiadał umiejętność wzmacniania niszczycielskiej siły spojrzenia. Egipski bóg-stworzyciel Atum miał oko, które można było wyjąć i które miało zdolności kreacyjne

sądów związanych z urokami i silnego utrwalenia w świadomości zbiorowej możliwości oddziaływania na innych wzrokiem, prace (głównie etnograficzne) związane są głównie z rzeczywistością XIX-wieczną, podczas gdy współczesne badania terenowe, a także obserwacja zachowań ludzi, porady pojawiające

(z łez powstałi ludzie) i destrukcyjne. Oko kojarzone było także z Horusem, szatanem, mitycznymi potworami – Balorem, cyklopami, eskimoską boginią morza Sedną. W mitologii greckiej przykładem istoty o strasznym spojrzeniu była Meduza, która zamieniała spojrzeniem w głaz. Celtowie zakładali, że złe oko jest wytworem złośliwości i zazdrości, a jego właściciel mógł nie być świadomy swojej mocy. Zwykle spojrzenie takie przypisywano starszym kobietom o różnie zabarwionych oczach. W Afryce wierzono, że moc złego oka jest dziedziczna, a spojrzenie może wywołać wiele nieszczęść, w tym – chorobę. We Włoszech do dzisiaj ludzie lękają się *jettatore* (ktoś, kto rzuca czar *malocchio* – złego oka). Strach przed spojrzeniem powodował powstawanie wielu talizmanów i amuletów w formie oczu właśnie. Ochronę przed złym okiem dawały także apotropaiony roślinne: jarzębina, jałowiec, a także żelazo, podkowy i różne gesty: figa, V, żegnanie się znakiem krzyża (Gordon 1996: 244–246). W wielu kulturach znane są opowieści o bazyliisku, królu węży, smoku, który zabijał spojrzeniem: „spojrzeniem swem albo zabija, albo zamienia w kamień, a siła jego spojrzenia taka ogromna, iż gdy spojrzy na rutę, roślina usycha, samego siebie nawet zabić może spojrzawszy w lustro” (BarUr/11). Koncepcja złego spojrzenia jest różnie tłumaczona, np. teorią ekstramisji: siła naturalna, a potem duchowa, wytworzona w ciele człowieka i doprowadzona z mózgu do oka, jest „swego rodzaju promieniem, który oko wysyła do przedmiotu poprzez światło zewnętrzne, a który przybrawszy jego postać i barwy zabiera je na powrót do oka i stąd do duszy” (Schmitt 2002: 31). Jak stwierdza J. Delumeau, idea czarostwa związana jest z tradycyjną cywilizacją europejską. Istnienie czarowników i czarownic pozwalało wyjaśniać powody wszelkich nieszczęść jednostkowych i zbiorowych, których przyczyny upatrywano w mocy osób inaczej się zachowujących, upośledzonych, znanych ze „złego oka” lub „złego tchnienia”. Nie wiązano mocy tych osób z Szatanem, a rzeczą powszechną było, że „naprzeciwko śmiertelnej mocy czarownika lub czarownicy stanąć musi ten lub ta, którzy odkrywają rzucającego uroki, odczarowują, uzdrawiają, odnajdują zagubione przedmioty” (Delumeau 1986: 348–349). Swoistą ciekawostką jest, że w Internecie istnieją specjalne portale, które oferują usługi odczyniania uroków, co pokazuje trwałość wiary w złe oko i przekonanie o możliwości odwracania skutków swoistego „czynienia”: klątwy, niezycziwego spojrzenia. Zjawisko złego spojrzenia jest powszechnie znane w wielu kulturach świata, por. np. Elworthy 1895/2004, Gifford 1958; Hand 1980: 239–249; Dundes (red.) 1981/1992. J. Talko-Hryncewicz pisał, że „Wierzenie w moc urzeczenia oczami, jaką posiadają niektórzy ludzie i zwierzęta, powszechne nie tylko pośród współczesnych ludów Europy i Azji, było znane nie tylko u ludów Grecji i Rzymu, lecz początków tego wierzenia trzeba szukać w głębokiej pogańskiej starożytności. To samo da się powiedzieć i o praktykach leczniczych w urzeczeniach, których nie mogły zetrzeć ani wpływ kościelnej cywilizacji rzymsko-greckiej ani przesady nabyte od wiedzy empirycznej. Dla zapobieżenia też urokom, kobiety powszechnie noszą za pazuchą nóż, lub wkładają go matki w tym celu do kotysek swych dzieci. Po całym świecie znane jest leczenie urzeczeń przez rzucanie węgla na wodę z różnymi czarodziejскими praktykami przy zamawianiach, w których często już znać późniejszy wpływ kultu chrześcijańskiego” (Talko-Hryncewicz 1893: 17–18).

się na forach internetowych, poświadczają trwałość i żywotność przekonań o istnieniu siły, która powoduje, że patrzyenie połączone z emocjami (zawiścią, zazdrością) może skutkować nagłym osłabieniem, chorobą lub śmiercią<sup>236</sup>.

Urok<sup>237</sup>, traktowany jako „jeden z ciekawszych przejawów tradycyjnej kultury wiejskiej”, umiejscawiany był na pograniczu demonologii i medycyny ludowej, głównie z powodu charakteru osób podejrzewanych o jego rzucanie (w dużej mierze powiązanych ze złym *sacrum*), opartych na magii obrzędów odczyniających (demonologia), a także skutków wywoływanych poprzez urok, tj. ból głowy, wymioty, choroby skórne itd., co włącza urok do zagadnień wchodzących w zakres medycyny ludowej (Lehr 1981: 91–92).

## 1. Urok – dane systemowe

Urok pojmowano i definiowano różnie. Najczęściej jako moc, która wyrażała się w spojrzeniu niektórych osób<sup>238</sup>, lub chorobę (‘choroba powstająca z uroku, najczęściej polega na bólu brzucha lub głowy, np. *urzók mnie i dostał mi się urok*’ KarłSGP/VI/38; ‘oczarowanie kogo ozionieniem, wzrokiem, złem okiem’; por. *urokliwy* ‘urzekający, czarujący, oziewający, ozioniający’ LinSJP/IV/82–83; por. Zieleniewski 1845: 50–51). „Istota działań czarowniczych – jak wskazywał Ryszard Tomicki – polegała na naruszaniu naturalnego porządku w świecie” (Tomicki 1981: 53), stąd też wszystko, co człowiek uznawał za szkodę, wiązano zazwyczaj z urokami, zadaniem, uczynkiem itd. Wszelkie więc nieprawidłowości obserwowane w życiu własnym i w gospodarstwie nie tylko powodowały powstanie podejrzenia doświadczenia mocy szkodzącej, ale także wymagały podjęcia natychmiastowego przeciwdziałania.

<sup>236</sup> Por. uwagi o niezwykłej żywotności tych wierzeń we wsiach rejonu solecznickiego na Litwie: Buszko 2005: 194 i nast.

<sup>237</sup> Urok (w kulturze polskiej) doczekał się monografii autorstwa Marii Barthel de Weydenthal (1921). Z moich rozmów z informatorami wynika, że wiara w urok przetrwała do dziś, a tłumaczenia (zanotowane jeszcze u Kolberga) typu: „Powiadają, że to gusła, ale to doskonała prawda” (K48Ta-Rz/297), można usłyszeć także dzisiaj: TN powszechnie: *Ja sam wierzę, że są uroki i można je odczytać* (TN Mniszek 2008), *O jest tak, ja sama pamiętam, jak mi się w sklepie słabo tak zrobiło, do omdlenia tak. I to urok był, K. mnie otarła, mówi, że to urok był, i otarła, i przeszło. Koszulom mnie otarła swoją, popluła, otarła i jak ręką odjął* (TN2 Czermno 2010); *Mój sąsiad miał perfidne, złe oczy (...)* *I teraz babki tak wierzą. Dziecko krzyczy, leci na boki, ktoś ma takie oczy, ale na pewno takie coś jest* (TN1 Czermno 2010). Por. także: Marczevska 2012b.

<sup>238</sup> Małgorzata Pilaszek wspomina, że uroki wiążą się z przeświadczeniem o tym, że ciało ludzkie może być siedzibą jadu, jadowity aspekt spojrzenia, przypisywany zazwyczaj czarownicom, uzewnętrzniał się także w stosowanych zabiegach leczniczych: zarówno w wypadku jadu, jak i uroku stosowano zlizywanie, zmywanie, wysysanie (Pilaszek 2008: 52).



Przeświadczenie o istnieniu ludzi o złym spojrzeniu jest bardzo silne i występuje współcześnie, nie tylko w obrębie kultury ludowej (por. niezwykle popularny zwyczaj przywiązywania czerwonych wstążeczek przy wózkach/łóżeczkach dzieci – „od uroku”)<sup>239</sup>. Oczy rzucające urok noszą w gwarach polskich określone nazwy (w których odzwierciedlone jest określone wartościowanie), m.in. *ciężkie oko* (K42Maz7/335), *niedobre ocy*, *brzydkie ocy*, *uroczel/uroczne/urzekliwe ocy*, *przyrokliwe oczy*, *zaćarowane očë, křëve očë, xćive oči, lëxë očë, paskudné oči*, *brzycki węzrok*, a także *kaprawe oczy*, zwane *psotkami* (por. płnśl. *p̃sota* ‘coś bezwartościowego, złego, szkodliwego, szkoda’ BorSEJP/501) lub *powiarkami* (por. *powiarki* ‘zabobony, przesady’ KarłSGP/IV/307), co sygnalizuje niezwykle szkodliwe oddziaływanie na drugiego człowieka głównie spojrzeniem (KarłSGP/VI/39; Półtorak 1989: 56; Dźwigoł 2004: 40–42; Masłowska 2012: 183–184; por. też: *uroczny* ‘zdolny wzrokiem swoim urzekać ludzi, zadając im chorobę’; *uroczony* ‘ten, na kogo urok rzucono’; *uroczy* ‘rzucający urok’; *uroczyć* ‘zadać urok, oczarować’ KarłSGP/VI/37; też nazwy urocznych oczu w językach słowiańskich: ros. *злой глаз*, brus. *дурны глаз*, *пагани очи*, ukr. *зли*, *погани очи*, bułg. *лош поглед*, *лоши*, *зли*, *силни*, *остри*, *змийски*, *омайни очи*, serb. *зле очи*, poles. *чортовы глаза*, *глазные люди*, *вредные на глаз* SlavDrev/IV/598).

Nazwy używane w stosunku do uroku w dialektach polskich mają różną motywację. Chociaż rzucanie uroku kojarzy się głównie ze **spojrzeniem**, nazwy wskazują także na inne pochodzenie mocy szkodzącej. W źródłach poświadczono zostały czasowniki, od których nazwy uroku się wywodzą, m.in. *urzec*, *uręc*, *łurzec*, *rzeknońć*, *urzeknyć*, *uročit*, *przyroczyć*, *p̃syroćyć*, *przynoczyć*, *przyoczyć*, *oprzyroczyć*, *uzěv’ic*, *zazěv’ic*, *zazdřec*, *przekosić*, *podziwić*, *oczarować*, *uczynić*, *zazunońć*, *ozionąć* itd. (np. Dźwigoł 2004: 40–42). Można wśród nich wyróżnić nazwy związane z **mówieniem**: „formacje oparte na prefigurowanych czasownikach sprowadzalnych do podstawowego \**rekti* ‘mówić’. Są to twory młode, nieprasłowiańskie lub późnoprasłowiańskie” (tamże). Należą tu m.in. *urok*, *uròk*, *urzek*, *wurok*, *uręcěníe*, *p̃syrok*, *uroczek* (por. też: ros. *урòк*, *урòки*, ukr. *урòки*, *урòчища*, brus. *урòки*, *суроцы*, serb. *урок*, *урук*, *урочак*, *рок*, bułg. *уроки*, *уроци*, *зороци*, *зарек*, mac. *урок*, *зарек*, słoweń. *uroki*, *vurok*, *urak*, czes. *urok*, także nazwy czynności: ros. *урекать*, *урочить*, poles. *зурочить*, *зрочить*, *поврочить*, ukr. *наврочити*, *зурочити*, pol. *urzec*; nazwy osób rzucających uroki: poles. *урочливы*, ukr. *урекливий*, *урічний*, *врічливи*, pol. *urokliwy*, *uroczliwy* SlavDrev/IV/597). Nazwy te potwierdzają funkcjonującą w społecznościach tradycyjnych wiarę w sprawczą moc sło-

<sup>239</sup> Na rozpowszechnienie wiary w uroki wskazywali liczni badacze (zob. np. Tyłkowa 1989: 70), z badań terenowych podjętych przeze mnie i moich studentów wynika, że wiara ta jest ciągle niezwykle żywa.

wa i pokazują mechanizm rzucania uroku: magiczne użycie słowa (por. też brus. *примовку*, ukr. *примаўка*, bułg. *омайване* ‘choroby wywołane urokami; strus. *оговорупть* ‘zauroczyć’ SlavDrev/IV/597–598)<sup>240</sup>.

Kolejną grupę stanowią nazwy odnoszące się do **patrzenia, spoglądania**, np. wyprowadzane od podstawowego \**diviti* ‘patrzeć z podziwem’ > ‘dziwić się’<sup>241</sup>; *podziwok*, *uzěveně*, *zěvotk* kasz. masc. ‘urok rzucony za pomocą oczu, spojrzenia’, *zěvotka* kasz. fem. ‘ts.’ lub od czas. *źrzeć*, *zaźrzeć*, *zazierać*; *spojrzeć*, *spozierać*; *wejrzyć*: *zaziory*<sup>242</sup> (por. także zestawienia: *złe vejřańe*, *zły spejřzok*; por. też: ros. *сглаз* ‘urok’, *глазливый* ‘uroczny’, ‘urokliwy’; ros. *призор*, *сглаз* ‘urok’, poles. *подив*, serb. *зазор*, *завидость*, bułg. *поглядища*, *очу* SlavDrev/IV/597). Na uwagę zasługują także pojawiające się w językach słowiańskich (zwłaszcza południowosłowiańskich) nazwy pośrednio związane z działaniem wzroku i patrzenia, zawierające rdzeń *чуд-* (*cud-*): serb. *чуду*, *почудуиште*, bułg. *нóчуду*, *нóчудуища*, maced. *почудуиште* (SlavDrev/IV/598), por. pol. *cud* ‘rzecz, zjawisko niepospolite, niezwykle, wywołujące zdumienie, podziw’, *cudo* ‘o osobie, rzeczy, zjawisku, niepospolicie pięknym, nadzwyczajnym’, dial. *cud* (*czud*) i *cudo* ‘rzeczy niezwykle, piękne, wywołujące zdumienie, podziw, czynności mogące wywołać zdziwienie, oburzenie’, psł. \**čudo*, \**čudese* ‘zdziwienie, podziw, coś zadziwiającego, budzącego podziw, zjawisko nadprzyrodzone, z pie. \**kēud-os*, \**kēud-es*, od pie. (*s*)*keu-* ‘zwracać uwagę, uważać, odbierać wrażenia zmysłowe (dotykowe, słuchowe, wzrokowe), uświadamiać sobie’ (BorSEJP/88).

Wiele nazw *uroku* odwołuje się do wykonywania pewnych **czynności magicznych**<sup>243</sup> (gestualnych i in.): *ucynek* (por. „urok, czyli uczynek”

<sup>240</sup> Por. uwagi Jana Karłowicza na temat związku uroku/czaru ze słowem: „Łacińskie *carmen*, skąd francuskie *charme* oznacza wiersze i czar, a po francusku już tylko *urok*. Nasz wreszcie *urok* pochodzi od *urzec*, a *rzec* znaczy mówić, więc oczywiście *urok* przede wszystkim jest czarem słowa, tak, jak *zamawianie* pochodzi od *mówić* (Karłowicz 1903: 117). Zob. też: Eliade 1994: 108, van der Leeuw 1997: 357–358.

<sup>241</sup> W gwarach ze znaczenia ‘patrzeć z podziwem’ rozwinęło się znaczenie ‘zauroczyć’ (Dźwigoł 2004: 41). Stąd też wywodzi się przekonanie, że trzeba odpowiednio reagować na pochwały (negując je), co przekłada się na zachowania wchodzące w zakres tzw. polskiej grzeczności językowej, która nakazuje odrzucanie/odwracanie komplementu (Marcjanik 1997: 273). W kulturze ludowej funkcjonują liczne formuły odwracające taką pochwałę/komplement, połączone z charakterystycznym spluwaniem (por. ochrona przed urokiem, profilaktyka).

<sup>242</sup> Maria Barthel de Weydenthal uważała, że chociaż chłop polski utożsamia „czar wzroku” z „czarem słowa”, potrzebne jest rozróżnienie (które pierwotnie być może istniało): „dziwiowanie się wzrokiem – wywołuje zaziory; wyrażanie podziwu słowy – urok” (BarUr/15; Baranowski 1981: 256).

<sup>243</sup> Czasami urok bywa wyraźnie oddzielany od działań magicznych, zwanych *robieniem* (*podrabianiem*), które – jako praktyki czarodziejskie – są silnie związane z nieczysty-

K42Maz7/336; uczynić ‘rzucić urok’ – odczynić ‘zdjąć urok’; por. też poles. *зробуму* ‘rzucić urok’, *одробуму* ‘zdjąć urok’, SlavDrev/IV/598), *зазиунієнціє* (Dźwigoł 2004: 41–44; por. też *urokliwy* ‘urzekający, czarujący, oziewający, ozioniający’ LinSJP/IV/83; ros. *о́зев*, *о́зевать* ‘rzucić urok w czasie ziewania’ SlavDrev/IV/599). Formy występujące na Polesiu wskazują również wielką rolę *myśli/świadomości* człowieka w rzucaniu uroków, por. *подумане*, *падумы*, *подуми*, ros. *одумать* ‘rzucić urok’ (zob. też: *Одумать целовека могут, и коровы* SlavDrev/IV/598).

Badania terenowe przeprowadzone przeze mnie na terenie Kielecczyzny wykazały, że wiara w urok jest powszechna i trwa nieprzerwanie do dzisiaj: po wypowiedziach typu: *No uroki, no to tak godali dawni, że były takie, że jak się spojrzol kto, to móg szkodzić*, następuje zwykle stwierdzenie: *A wie pani co? To prawda jest, tu taki sąsiod był, takie oczy miał, jak spojrzol, to zawsze łurzek, nie to, że chcioł, nie chcioł, a łurzek* (TN1 Czeremo 2009). Opowieści o chorobach (i innych niepowodzeniach) powodowanych przez urok, liczne sposoby ochrony przed nim itd., spowodowały, że zagadnienia związane z wiarą w szkodliwość ludzkiego spojrzenia musiały znaleźć miejsce w tej rozprawie (zwłaszcza w kontekście rytualnych zachowań leczniczych). Urok bowiem pojmowany jest nie tylko jako przyczyna wielu różnych dolegliwości (od *uroku jest niemoc – choroba* (K42Maz7/336); *Choroba (...) to były złe uroki* (TN Mniszek 2008), ale także jako osobna jednostka chorobowa (*dostać uroków*: por. Moszyński 1967/II/1: 180; także Dźwigoł 2004: 40).

W słownikach języka polskiego *urok* definiowany jest jako: 1. ‘wdzięk, czar, powab’; 2. ‘według dawnych wierzeń ludowych: siła magiczna mogąca komuś lub czemuś szkodzić, źle wpływać na czyjeś losy’ (DorSJP/IX/657; SzymSJP/III/617, BańISJP/II/930). W pracy interesuje mnie wyłącznie drugie znaczenie<sup>244</sup>, czyli urok jako ‘szkodliwa, tajemnicza siła, która sprawia, że człowiek/zwierzę/roślina itd. chorują, przy czym ważna jest nagłość i przypadkowość dolegliwości i możliwość szybkiego jej odwrócenia (co jest związane z działaniem osób, które urok *rzucają/zadają*, a także tych, które urok *zdejmują/odczyniają/zamawiają*: por. *zadać urok, zamawiać urok, zdejmować urok, odczyniać urok* SkorSFJP/II/617).

---

mi siłami (osoby do nich się uciekające – narażają się na karę boską): „Zasadnicza nieintencjonalność *urakania* jest podstawą do niekwalifikowania uroków do sfery szkodzenia magicznego, czarów” (Buszko 2005: 197).

<sup>244</sup> Chociaż i w pierwszym ze znaczeń zachowuje się związek uroku ze wzrokiem, a także ze skutkami zauroczenia. Przypomnieć też wypada przeświadczenie o większym niebezpieczeństwie narażania się na urok, jeśli ktoś jest bardzo atrakcyjny fizycznie (co mogło wywołać zazdrość). Najczęściej jednak urokowi ulegali przede wszystkim ludzie w specyficznych sytuacjach życiowych (najczęściej znajdujący się w sytuacjach przejścia).

Urok<sup>245</sup>, jak etymologia tego wyrazu wskazuje, pochodzi od prasłowiańskiego \**u-rekti* ‘umówić, określić, oznaczyć’; ‘mówieniem zaszkodzić, wypowiedzieć magiczną formułę, rzucić czary’, dlatego pierwotnie urok oznaczał czary rzucane za pośrednictwem słowa (por. też: ‘zła siła magiczna mogąca komuś lub czemuś zaszkodzić’), dial. *urok* ‘urzeczenie, zaczarowanie kogoś, czary’; *uroki* mn ‘choroba spowodowana przez czyjeś złe czary’, ‘zła siła magiczna, siła magiczna w spojrzeniu, złe oko’; kasz. ‘szkodliwa siła magiczna’; r. *urók* dial. ‘zaczarowanie, czary, choroba spowodowana przez czary’; ukr. *urók*, zwykle *uróky* mn ‘czary, złe oko’; ch./s. *úrok* ‘urok, urzeczenie, oczarowanie’; *urzec* stp. i dial. ‘zadać, rzucić urok, zaczarować’ (BorSEJP/670)<sup>246</sup>. W etymologii rzeczownika *czar* (‘urok’, ‘gusła’) również widać pewien mechanizm myślenia, który dowodzi charakterystycznego rozszerzenia się znaczenia od ‘czynić, robić’ do ‘wykonywać czynności magiczne’ (podobnie jak przy rzeczowniku *widzieć*); por. też: dial. *czynić* ‘rzucić uroki, czarować, odczynić ‘zdjąć uroki’; głuź. *čínki* ‘sztuczki czarodziejskie’, *načinić* (komu) ‘zaczarować (kogoś)’; *czynatari* ‘czarownice, czarownicy’; *czynatorki* ‘czarownice’ (K55RuśK2/420); *uczynić* (SłSEJPI/131); *uczynek* ‘urok’ (K42Maz7/336); ‘zamówienie, rzucenie uroku’, ‘zadanie uroku w napoju lub jadł’ (K15Poz7/98, 615), podhal. *robota* ‘czary (K45Gór2/516), *porobić* ‘zaczarować’, *porobisko* ‘czary’, *odrobić* ‘odczarować’, oraw. *porobić* ‘poczarować’ (też kasz. *kutin*, *kutina* od \**kutiti* ‘czynić, robić’ (Dźwigoł 2004: 73–74); *czar* ‘nadzwyczajne zjawisko, zdarzenie przypisywane działaniom sił nadprzyrodzonych; przejaw działania

<sup>245</sup> Henryk Biegeleisen podawał: „etymologia tego wyrazu (od u-rzec) wskazuje, że oznaczał pierwotnie czar słowa (rzec = mówić), później jednak przeniesiono nań czar wzroku, który ma i dziś jeszcze odrębny wyraz (np. zajrzeć, zaziarać – stąd weźrok czyli urok). Oczarować można nie tylko wzrokiem, gdy ktoś mający brzydkie, niedobre, złe oczy kogoś obziera, zaziora, zażrze, tj. gdy przenikliwie patrzy, podziwia i zazdrości, ale dostać można urzeku, uroku, przyroku przez rozmaite zabiegi czarodziejskie, zwane uczynkami, n.p. przez owianie tchem (chu-chanie) dotykanie, zaklęcie, zadanie jadła. Rzucić uroki może każdy mający oczy uroczne (dziś urocze = piękne), przyroczne, urokliwe, zadawanie zaś uczynków należy do zakresu działania czarownic (lub czarowników). Prześladowano je i palono na stosie za te czary i uroki.” Aby nie mogły urzec sędziów podczas procesów o czary, stawiano je do nich tyłem, co u nas dopiero w roku 1727 przez biskupa Szembeka zostało zniesione” (BiegLecz/234).

<sup>246</sup> Związek ze słowem zachowany jest także w znaczeniu pojawiającym się w staropolszczyźnie: ‘to, co zostało umówione, umowa, ustalona opłata, zapłata’, ‘uchwała, postanowienie, dekret’; ‘odsetki, procent’, ‘danina’; por. cz. *úrok* ‘procent’, daw. ‘danina płacona panu w oznaczony dzień’; por. np. strus. *urokъ* ‘umowa, ugoda, układ, ustalenie, postanowienie, określona ilość, umówiona zapłata, podatek, procent, kara pieniężna, opłata sądowa, określona data, wyznaczony czas’. Urok został więc utworzony od czasownika *urzec* ‘umówić, określić, oznaczyć, uzgodnić’ (DIKSEJP/453, BorSEJP/670–671; por. też np. LinSJP/IV/82).

tych sił i wywołujące je środki magiczne’ od *čarъ* (<*kēro-*) ‘czynności i środki magiczne, wywołujące działanie sił nadprzyrodzonych, gusła’, por. prsł. *čarъ*, *čara* ž., pokrewne z lit. *kėras* (pl. *kerai*) oznaczające ‘czar, gusła’, *kerėti* ‘czarować złym spojrzeniem, rzucać urok’, awest. *čārā* ž. ‘środek, środek pomocniczy’, od pie. *k<sup>u</sup>er-* ‘czynić, robić’ (SłSEJP/I/112; BorSEJP/90; 670–671). Etymologia pokazuje bardzo wyraźny związek między *urokami/czarami* a osobami, która jest zazwyczaj posądzana o ich rzucanie (czasami także o zdejmowanie): czarownikami, czarownikami, czyli tymi, którzy *czynią*, zmieniają rzeczywistość za pomocą czarów.

Etymologia nazw uroku potwierdza, że szkodliwe oddziaływanie odbywało się przede wszystkim za pośrednictwem wzroku (por. przysł. *Złe oczy – na kogo spojrzysz – zauroczy*, także nazywanie osoby *urzeczonej/uroczonej – zaślepioną*: BarUr/3) lub słowa (por. też *urzec* ‘uroczyć mową, oczami, oczarować’ LinSJP/IV/86)<sup>247</sup>. Co ciekawe, informacje etymologiczne dotyczące czasownika *widzieć*, dowodzą, że wzrok, traktowany jako najważniejszy zmysł służący człowiekowi do kontaktowania się z otaczającym światem, może być wiązany zarówno z wartością, jak i antywartością. Praindoeuropejski rdzeń *\*void-/vid-* znaczył zarówno ‘widzieć’, jak i ‘wiedzieć’ (pozwala to przypuszczać, że wzrok traktowany był jako zmysł warunkujący poznawanie świata). Postać *\*vidēti* (zawierająca kontynuant długiego *i*), zaczęła się odnosić do wzroku, postać zaś *vēdēti* (z kontynuantem dyftongu *-oi-*) – do ‘wiedzy’. Tak więc wzrok z jednej strony pojmowany jest jako źródło wiedzy prawdziwej (wiedza, rzetelny, por. *źretelny*, derywowane od *ujrzeć*, stp. *źrzeć* ‘patrzeć, widzieć’; *rzetelny* ‘widoczny, wpadający w oczy’), a z drugiej jako źródło wiedzy powierzchownej, wartościowanej ujemnie. Ta druga wyraża się w takich derywatach, jak *pozór*, *pozorny*, od *pozvrēti* ‘popatrzeć’. Należy też pamiętać, że lud wielką rolę przypisuje zawiści (*zawiść*, *zawistny*, *zawidzieć*, *zawiścić*), czyli uczuciom, które niekiedy towarzyszą widzeniu (Jakubowicz 2003: 179–180)<sup>248</sup>. Nazwy ujemnie

<sup>247</sup> Jak wspominałam wcześniej, etymologia nazw uzdrowicieli wskazuje również na związek z czasownikami oznaczającymi mówienie (*mówić*, *mruczeć*, *mamrotać*, *szeptać*): *zamawiacz/ka*, *baba*; *lekarz* (od łac. *loquor* ‘mówię’, grec. *ληξω* ‘wydawać dźwięki’), *szep-tunka*, *prymywnyczka* (por. też ros. *vračb* – od prsł. *vbrati* ‘powodować szum, mówić’). Leczenie odbywało się więc głównie słowem (por. też uwagi na temat *szeptuchy*: Charyton 2010: 122–123).

<sup>248</sup> Kazimierz Moszyński zaznacza, że „Pierwotny sens wyrazu *zawidzieć* leży jak na dłoni: chodzi o afekt wszczynającej się przy przy widzeniu rzeczy wzbudzającej oskromę, a należącej do innej osoby; przedrostek *za-* niemal na pewno cieniuje w danym wypadku ujemną wartość owego *widzenia* w przeciwieństwie do *nawidzenia*, tzn. do widzenia połączonego z sympatią dla przedmiotu, który się widzi. Właśnie – zdaniem ludu – owo zawistne spojrzenie jest, lub co najmniej może się stać, w każdej chwili spojrzeniem urocznym.” Przeciwnością *nawidzenia* jest *nienawidzenie*, *nienawiść*; nazwy tworzone są

wartościowanych postaw *zawiść* (psł. *zavistb* (< \**zavid-tb*) ‘silna zazdrość z powodu czyjegós powodzenia’, od psł. czas. przedrostkowego \**za-viděti* ‘patrzyć zawistnie, zazdrościć’), *zazdrość* (od czas. przedrostkowego \**za-zbrěti* ‘zajrzeć’, stp. *zajrzeć/zażrzeć* ‘zazdrościć, odczuwać zazdrość, zawiść’) prawdopodobnie mają u podstawy szkodzącą „funkcję” wzroku, a mianowicie zadawanie *uroku*. (tamże; też: BorSEJP/732–733)<sup>249</sup>.

## 2. Urok – dane tekstowe

### 2.1. Definicja

Jan Karłowicz zauważał pewną dwoistość związaną ze znaczeniem omawianego słowa, pisząc, że „lud polski przekleństwo nazywa, jeżeli jest umyślne, „urzeczeniem” albo zarzeczeniem”, „zaklęciem”, a jeżeli przypadkowe „przerzeczeniem się; pochodzące zaś ze „złego oka” zwie „urokiem”, albo „uroczeniem” (Karłowicz 1903: 115). Urok<sup>250</sup> (urzeczenie) jest zazwyczaj definiowany jako *choroba/niemoc* (np. ZWAK 1879/3/49; MAAE 1908/10/121; Zieleniewski 1845:50; „dziecię ma inną chorobę, nie uroki; drugie skazuje prawdziwe uroki” K7Kra3/94; też: K7Kra3/92–93). Nie jest to jednak jednoznaczne, niektórzy informatorzy bowiem wyraźnie odróżniają chorobę od uroku<sup>251</sup>, por. *Szukojta kogoś, kto umi urok odmówić, bo ta krowa nie jest chora, nie ma żadnej choroby, tylko urok* (TN Rzeczniów 2007) lub nie są w stanie określić uroku precyzyjnie: *to jest takie zjawisko, jakieś rzucanie czegoś tam na drugą osobę, to normalnie przechodzą po skórze ciarki* (TN Rzeczniów 2007). Urok to także „*siła*, czyli *moc* znajdująca się w oczach pewnych osób, która

---

zgodnie z ogólną logiką, wedle której gorszość wyrażana jest za pomocą *pod* i *za*, lepszność – *na*, *nad*, *przed* (Moszyński 1967/2/1: 90).

<sup>249</sup> Charakterystyczne informacje przekazuje też ukraińskie i białoruskie określenia choroby związanej z urokami: etymologicznie jest to choroba będąca po prostu wynikiem spotkania: *npустрек*, ukr. *стрекатися*, zach. ros. określenie chorób pojawiających się w czasie podróży: *встрешные* (SlavDrev/IV/598–599). Por. też: „*Zahowory*, czyli *uroki* pochodzą od zawiści, zazdrości; oko, pozazdrościwszy czemukolwiek godnemu pochwały, może także i zdrowiu szkodzić” (K52Br-Pol/431; K53Lit/383).

<sup>250</sup> Por. też uroki definiowane jako „magiczne oddziaływanie na człowieka, jego gospodarstwo, działania, bydlę odbywające się za pośrednictwem spojrzenia, słów pochwały, złych, zawistnych myśli i zamiarów. Rezultatem uroków są choroby, niezgoda w rodzinie, bezpłodność ludzi i zwierząt, nieurodzaj, niepowodzenie, upadek gospodarstwa, a w ciężkich przypadkach – nawet śmierć człowieka i padanie zwierząt” (SlavDrev/IV/597).

<sup>251</sup> Por. „Urok rzucić zowie się po prostu: *uczynić*; chorobę zaś, mianowicie wewnętrzną, czarownik *zadaje* komuś, i tę należy *zażegnać*, lubo niektórzy i w tym razie wyrażają się: *złe odczynić*” (K7Kra3/93).

drugie osoby może przyprawić o chorobę” (SiarMat/99; ZWAK 1879/3/49), *czary* (rzucane na ludzi i bydło): „Naród (lud) boi się znacharów, a osobliwie znacharek, żeby nie napuścili jakiego uroku, czyli czarów na ludzi lub bydło” (K52Br-Pol/437); lub po prostu jako *zło/złe*: „*Urzeczenie* czyli *urok* jest to zło, które nie tylko czarownik i czarownica, lecz i każdy inny człowiek pod pewnymi warunkami rozdrażnienia i usposobienia a w *złej godzinie*, rzucić na kogoś może” (K7Krak3/92–93; też: TN Kadłubek 2007). Urok postrzegany jest jako przyczyna wielu dolegliwości, zwłaszcza dziecięcych i tych, które pojawiały się nagle<sup>252</sup> (Jeszke 1996: 56). Czasami z *urokiem/przyrokiem* całkowicie utożsamiany jest nagły i wielki *ból głowy* lub *brzucha*, zadany wzrokiem przez złego człowieka albo przez zły wiatr, „w którym zwykle diabeł siaduje” (K15Poz7/117), stąd pojawiająca się nazwa *bolenie* (KotZn/337).

Definiowanie takie wiąże się nie tylko z pojmowaniem uroku (na podobieństwo każdej choroby czy mocy szkodzącej) jako zła, ale także potwierdza wiarę, że spojrzenie, a więc oczy mogą być siedzibą złej mocy. Urok/uroki, czyli szkodząca siła wzroku, jest definiowany przez współczesnych informatyków jako coś nieokreślonego i niezrozumiałego, co sprawiło, że człowiek lub zwierzę czuli się źle, np. *jako to takie coś, co w łocach ktoś miał, że spojrzol i łurzek, tak sie mówiło, że łurzek i juz* (TN2 Czermino 2010).

### 2.1.1. Przyczyna uroku

Różnorodne przyczyny pojawienia się uroku (od Boga, od ludzi, z czarów – z zadania, od „obcych” itd.) utrwalone są w zamówieniach zanotowanych przez Franciszka Kotulę: *Uroki!! Urocyska!! Skądęście się wzieny?! Cy z chłopa?! Cy z baby?! Cyz z bliskigo?! Cy z dalekigo?! Cy z picio?! Cy z jedzynio?! Cy z jakigo przesilenio?! Zamowiom!...! Zarzykom!! Na ogień gorący,/ Na kamienie gorące,/ Na ludzkie ślipie!* (KotZn/246); *Uroki!! Urocyska!! Z cegošta się dostały?! Cy z Boskiego zrządzynio/ Cy z ludzkigo spojrzynio?! Cy z wiatru?! Cy z chłopa?! Cy z baby?! Cy ze Żyda?! Cy ze Żydówki?! Jak z wiatru – idźta na wiatry!! Jak z chłopa – pod pocpysko!! Jak ze Żyda – pod kaškiecisko!! Jak z dziwki – pod splecysko!! Jak ze Żydówki – pod ogonie. Nie moją mocą...* (KotZn/290); por. też: *W Imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Amen. Uroki, uroki jesteście od Boga zesłane. Z kogoście postanowione? Od kogoście zesłane? Czyli z kobity, idźcie pod planity (planety). Czyli z dziwki, idźcie pod wieniec. A jak z chłopa, idźcie uroki pod obłoki* (Wisła 1896/10/345–346). Jednak pojawienie się dolegliwo-

<sup>252</sup> Por. „Urzeczenie w pojęciach ludu stanowi jedną z najczęstszych przyczyn chorób, tak u dorosłych jako też i u dzieci” (Talko-Hryniewicz 1893: 139).

ści łączonych z rzuceniem uroku kojarzono przede wszystkim ze *wzrokiem*<sup>253</sup>: por. „uroki podług zdania ludu powstają, kiedy kto widzi rzecz godną pochwały, a wydając to wzruszenie spogląda na nią zazdrością napojonemi oczami, a tak mimo woli uszczerbek na zdrowiu przynosi” (K7Krak3/94); „Ale urzec można nie tylko *złymi oczami*, ale nawet zwyczajnymi, gdy się czemuś bardzo dziwimy, lub czegoś komuś zazdrościmy, jesteśmy rozdrażnieni, lub spojrzymy na kogo *w złej godzinie*; nawet nie tylko wzrokiem, ale także słowem, *uczynkiem*, sztuką czarodziejską, skupioną w zakłęciu lub dotyku. Urzec można także siebie samego, jeżeli patrzy się na własny cień. Nawet umarli, gdy nie mają zamkniętych oczu, *wypatrują* innych członków rodziny, aby ich zabrać ze sobą na drugi świat” (Spittal 1938: 147); „Podlega urokowi, kto spojrzy w złą godzinę, lub w niedobre oczy” (Chmielińska 1925: 138); „powstaje ze złych oczów, które się zwykły dziwić i zarazem zazdrościć wszystkiemu” (Zieleniewski 1845: 50).

Często spoglądanie połączone jest z wypowiedzeniem określonych słów: „Wierzą też górale, że są ludziska, co z *óc im tak źle patrzy i zaraz jak ci się odezwom*, – *popatrzom* – *to zaraz urzeknom* – *i już ci się abo nie darzy gawieźdź (drób), abo howieda, abo i cłeka urzeknom*” (MAAE 1907/9/143), stąd też urok kojarzony jest z szeroko pojętą niechęcią okazywaną drugiemu człowiekowi, z negatywnymi emocjami, które przeobrażały się w realną siłę szkodzącą, z zazdrością, zawiścią, złością. Podobnie jak inne choroby, urok traktowany był jako zjawisko zewnętrzne w stosunku do człowieka, może też być związany z *feralnym miejscem*, które jest magicznie naznaczone przez chorobę: wystarczy mieć z taką przestrzenią łączność, by narazić swoje zdrowie na niebezpieczeństwo („urok może czepić się człowieka, który przeszedł przez ta-

<sup>253</sup> Eugeniusz Frankowski, opisując ludowe zabiegi magiczne, zwracał również uwagę, że „ze światopoglądu, jaki się przejawia w wierzeniach naszego ludu, odnosi się wrażenie, że człowiek nie jest czemś zamkniętym w sobie psychicznie i fizycznie, lecz że emanuje z niego na zewnątrz jakaś tajemna moc, która jest istotą życia wszechrzeczy. Przejawia się ona nie tylko w człowieku, lecz i w innych istotach żyjących, oraz i w przedmiotach nieożywionych. Odbywać się może wzajemne przenikanie się tej mocy, między człowiekiem a innymi istotami i przedmiotami z otaczającego świata. Moc ta może być dla człowieka sprzyjająca lub szkodliwa. Są ludzie obdarzeni mocą, która jak gdyby promieniuje z nich, może porażać istoty słabsze, rzucać urok. Głównym siedliskiem tej mocy w człowieku są oczy. Moc taka, jakby emanująca z człowieka, przenika w jego otoczenie, przepaja przedmioty będące w jego posiadaniu, lub pozostające w jakimś z nim związku” (Lud 1924/23/55). To przenikanie się mocy, o jakim pisze Frankowski, jest zbieżne ze sprostowaniem o mistycznym związku, jaki odczuwał przedstawiciel kultury ludowej z całym swoim otoczeniem (Thomas, Znaniński 1976/I: 181).



kie miejsce” Spittal 1938: 147)<sup>254</sup>. Przyjrzyjmy się więc dokładniej przyczynom pojawienia się uroku, albowiem pośrednio pokazują one konceptualizowanie uroku w świadomości potocznej.

### 2.1.2. Spojrzenie

Urok kojarzono zazwyczaj ze szkodliwymi czarami (może pochodzić z *zadania*: „w jadle lub napitku, np. w kiszce, kielbasie, wódcie” (K3Kuj1/98; Torliński 1938: 45)<sup>255</sup>, przede wszystkim zaś ze *złym spojrzeniem*<sup>256</sup> (spojrzeniem *złych oczu* – powszechne). Niebezpieczne było zwłaszcza spojrzenie pierwsze (Spittal 1938:146), rzucone „na skos” (por. *przekosić*) lub „przez ramię” (wielką wagę patrzenia sobie w oczy podkreślają nazwy źrenicy: *lalka, pupka, koziołek*); por. „Zły wpływ oczu jednego człowieka na drugiego nazywa lud urokiem” (Lud 1896/2/330); „Uroczę oczy, „niedobre ocy”, mają niektórzy ludzie z natury” (MAAE 1908/10/121); „powstaje ze złych oczów, które się zwykły dziwić i zarazem zazdrościć wszystkiemu” (K7Krak3/93); „Złe oczy mający, gdy nie chce szkody zrobić, patrzy na swoje paznokcie” (GołLud/152; też: K7Krak3/94; Zieleniewski 1845: 50); „Bo są tacy **ślepaczy**, co ino spojrzzy,

<sup>254</sup> Choroba pochodzi z zewnątrz człowieka: z wody, lasu, z wiatru, por. zamówienie spisane przez znachorkę Banaškę z Lipnicy Górnej (Jasielskie; pisownia oryginalna!: „To sie mowi 3 razy jedno, klencanc na jednym kolanie lewym./ *W imie Ojca, i Syna, i Ducha, Swientego, Amen./ Czczyca Czczyca Czczyca, skaradne Imie, kojaś rozpuścila, w Bedlenciu promienie, cyś wodno, cy lasowo, cyś watrowo Wyhłoc lekutenko, jak z moich ust para wyhłodzi, nie rob mu skody, bocu Zetse Ciemie, Adamowe Plemię, Słońce zachodzi, Czczyca wyhłodzi, W imie Ojca, i Syna, i Ducha, Swiętego, Amen.* A na ostatku za każdym mowieniem, napłuc i huhnonc, raz na bydle. Solom, costkiem, i jakom omastom, potym miejscu smarować” (MAAE 1903/6/124).

<sup>255</sup> Zadawanie uroku w pożywieniu też wiązano ze wzrokiem i osobami, które miały uroczne oczy, por. „Rozliczne ma też lud praktyki celem uniknięcia niebezpieczeństwa zaczarowania, a w szczególności też wypicia zaczarowanego trunku. Wierząc, iż można bezpośrednio zaczarować wzrokiem, i że ta lub owa jest ciotą, nie tknie nikt z ludu podanego sobie przez taką osobę trunku, nim osoba owa doń nie przypije, to jest: zanim go sama pierwiej przynajmniej nie skosztuje (jest to powszechne). Zresztą można uniknąć, robiąc nad kieliszkiem lub czarką znak krzyża św.” (K15Poz7/109).

<sup>256</sup> Por. też opis poświadczający siłę i gwałtowność oddziaływania „złego spojrzenia”: „Gdy taki kto ma urok (*ürrik*), rzuci na kogo okiem, to temu zaraz źle się zrobi. Mówią, że *prestrit* distał” (K51Sa-Kr3/20). O silnym powiązaniu uroku ze wzrokiem świadczą też zabiegi zabezpieczające przed siłą złego spojrzenia i formuły typu: *Niech ci oczy wyleżą* (Lud 1897/3/60), a także odwracanie uroku za pomocą oczu raka, które „są złe, uroczywe” (Spittal 1938: 149). Wydaje się również, że nawet w powiedzeniu „lichu nie śpi” odbija się przeświadczenie, że tylko sen, a więc zamknięte oczy, mogą być pewną gwarancją bezpieczeństwa dla człowieka, który cały czas wystawiony jest na działanie zła.

popatrz na kogo, a zaraz się tego uroki chytają” (K51Sa-Kr3/20; też: K51Sa-Kr3/19–20, 23; K15Poz7/115, 117; K17Lub2/113–114; K57RuśCz2/2/1262); „Ludzie się takiego strzegą, którego posądzają, że ma niedobry oczy i unikają jego spojrzeń, osobiwie na skosę” (K51Sa-Kr3/20; też: K51Sa-Kr3/23); „Niektórzy z urokliwymi na świat przychodzą oczyma” (K48Ta-Rz/296); „Uroki „zadać” najłacniej oczyma, w nich to główne ich siedlisko” (K48Ta-Rz/296); *Były takie ludzie, co jak spojrzaty to coś się robiło* (TN Borkowice 2008), ludzie: *nie chcieli nic oglądać, przepatrywać, bo wiedzieli, że ich oczy mogą wiele, wiele szkody wyrządzić* (TN Kadłubek 2007). Trzeba pamiętać, że „ten, który uroki na kogoś puścił, „urzeknął go” wzrokiem, słowem, ruchem!” (MAAE 1907/9/143); „Spojrzenie sąsiada, zazdrośna pochwała, lub nieopatrzone dotknięcie sprowadzić nań może urok szkodliwy dla jego zdrowia (Lud 1924/23/107); „Jeżeli ktoś komu zadał uroki, czyli zaziarał go, należy je odczytać” (Lud 1904/10/357; też: Lud 1902/8/367; Udziela 1891: 19). Uważano, że „Jedne oczy są *do Boga*, a drugie *do czarta*. Te ostatnie zwykle bywają *urokliwe* i na cobądź popatrzą, temu przynoszą nieszczęście, albo sprawiają, iż się właścicielowi nie darzy; np. człowiek z urokliwemu oczyma, gdy się napatrzy na cudzą stajnię, bydło w niej schnie, chorób dostaje różnych, zdycha” (MAAE 1910/11/299). „Uziunięcie” jest niezmiernie szkodliwe dla ludzi i zwierząt domowych, zwłaszcza nowo nabytych, nowych (Lud 1924/23/108). „Kiedy bydlę lub człowieka ktoś po raz pierwszy widzi a ma złe, uroczne oczy, to zwierzę i człowiek zachorować musi” (Lud 1898/4/420).

W wielu kulturach świata (m.in. u wszystkich Słowian) wierząco, że urok (rzucony spojrzeniem lub spowodowany pochwałą) może być przyczyną wielu chorób, a nawet śmierci (Moszyński 1967/II/1: 188); por. „na kogo spojrział, temu śmierć lub chorobę sprawił” (Zieleniewski 1845: 51; też fraz. *zabijać wzrokiem*). „*Urzeczenie* to niemoc części jej kobiety nawiedzająca niż mężczyzn, powstaje ze złych oczów, które się zwykły dziwić i zarazem zazdrości wszystkimu” (Zieleniewski 1845: 50; por. też: K7Krak3/93; Talko-Hryniewicz 1893: 139–140, 203). To właśnie *paskudne, złe i urocze* oczy mogą „śmierć albo chorobę sprawić” (np. WójZardom/3/347–349; K7Krak3/94; K31Pok3/132), „kto ma złe oczy, a w złą godzinę na co żywego spojrzę, istota ta zachoruje” (Nad-Kasz/53); por. też *obziarać, uroczyć* ‘rzucić uroki’ (MAAE 1904/7/16), *oziokać* („oziokałeś mi i nimógęk zrobić” (MAAE 1904/7/16). Wiara w urok przetrwała w archaicznej (prawie niezmienionej) postaci w niektórych wiejskich wspólnotach do dzisiaj (np. na Podolu: Musiatewicz 2003: 180–181), występuje też w postaci szczątkowej w kulturze współczesnej.

W analizowanych tekstach zachowało się przeświadczenie, że uroki rzucają się za pośrednictwem *wzroku*, stąd też u osoby mającej moc szkodzenia

szukano przede wszystkim odpowiednich *oczu* (zwanymi też *ślepiami*)<sup>257</sup>: *uroczych, urocznych, urokliwych, przyrocznych, przyroklivych, przyrocziwych, złych, niedobrych, chciwych, krwawych, kaprawych, ciężkich, drennych*, por. „Nie wszystkie oczy do uroku” (K44Gór1/298; KPL/308); „Niektórzy ludzie mają złe oczy; na co tylko spojrzą, to albo zachoruje, albo się zepsuje” (ZWAK 2/1878/127); „Siła, czyli moc znajdująca się w oczach pewnych osób, która drugie osoby może przyprawić o chorobę, nazywa się u ludu z kieleckich i pińczowskich okolic urokiem, czyli urzekiem” (SiarMat/99; ZWAK 1879/3/49); *No zoboczył oczami i późni człowieka boleści wzięły albo co* (CygZGw/83); *No tak, że urzek, urzek, że oczy ma tam jakieś niedobre* (CygZGw/84); *Jak ktoś zobocel* (CygZGw/88); *Uroczne oczy to są do dzisiaj* (CygZGw/91); *O, łoziorała ślepiami i już krowa doi krwiom* (CygZGw/94); *I jeste tak u nos tyz somsiadka mo ślepie, że jakby spojrzala... Mąż na targ wyjezdzoł z końmi, to się wracolo, po zastodolach óny wyprowadzali, żeby się nie natknąć na jej łoczy. A jag juz wyszła, to przystanęł, przeszedł, łopluł, łopluł, łopluł wokolo i żróbka sprzedoł. A jag nie łopluł, przyprowadziel nazod, takie ślepie majo* (CygZGw/94); *Takie łocy mo niedobre, że jak już spojrzy, to się coś robi* (TN Kowala 2010); *Bety takie, co łocyska takie miały, że jak na cłeka spojrzaly, to zaroz sie słabo robieło. Ony nawed jak nie chciały, to tak miały* (TN Wolica 2010); *My takiego sąsiada tu mieli, un tu w następnym domu mieszkoł, un to jak wyszed i spojrzolo na co, czy to na zwierzce, czy na człowieka nawet, a takie te ślepie mioł, to zawsze coś sie stało, tatuś to nie wychodzili z domu, jak ten sąsiad był na podwórku* (TN1 Czermno 2010); *Te ślipia miały takie niedobre* (TN Dębska Wola 2010; por. także Burszta 1967: 414; Baranowski 1981: 257; Tyłkowa 1989: 69; Sobierajski 2001: 87; Buszko 2005: 206–207)<sup>258</sup>.

<sup>257</sup> Por. też: *ny koždyj maje odnako paskudni oczy* (K31Pok3/132).

<sup>258</sup> Istnieje bardzo silne przeświadczenie, że niszczycielska moc, jaką obdarzony jest człowiek, nie zależy od niego, urzekanie bowiem nie zależy od woli człowieka (BarUr/13). Urszula Lehr przytoczyła wypowiedź informatorki z Łącka: *Każdy może mieć ten zły wzrok, może dziesięciu nie zaszkodzić, a jednemu zaszkodzi. Taki człowiek nie wie nawet o tym. Ten człowiek nie wie, że ma takie ocy, że może urzec. Jo mom czyste ocy i normalne, a mogę tak popatrzeć na kogoś i rzucem urok, a nie wiem o tym* (Lehr 1981: 92). Pojawia się tu dokładnie to samo przeświadczenie (które – słuchając informatorów – często odbierałam jako swoiste tłumaczenie), że moc niszczycielska nie zależy od człowieka: *Ale to jest taki człowiek, no że mo te ocy, ale on nawet jak nie chce, to zauroczy, on nie chce, a tak już mo i koniec* (TN1 Czermno 2009); por. też: „Ludzie, którzy uchodzą za specjalistów w odczynaniu uroków, ogólnie są nielubiani przez współmieszkańców, wzbudzają oni podejrzenie, że umiejętność swą zapożyczają od czarta t.j. że „narabiają ze złym” (BarUr/29), stąd też powszechna opinia, że osoby te muszą zapłacić za swoje związki z siłą nieczystą i ich śmierć była ciężka i bolesna (podkreślane również przez współczesnych informatorów). Warto też pamiętać, że o praktyki szkodzące podejrzewano głównie czarownice, a te

Lud uważał, że niebezpieczni są zwłaszcza ci, którzy mają oczy w pewnym sensie niezwykle, np. *czarne i bystre czyli przenikliwe*, por. też: *jeżeli osoba, która właśnie miała taką tendencję do uroków, ona źrenice to ma tak czarne i tak mocne, że jak się patrzy na drugą osobę, to normalnie przechodzą po skórze ciarki* (TN Rzeczników 2007); *źrenice niezupełnie są okrągłe* (BarUr/6), *białka są poprzecinane na krzyż żyłkami* (BarUr/6). Urok rzucają ludzie zezowaci (BiegLecz/236), o *skośnych oczach, ostrym przenikliwym spojrzeniu* (TN Rzeczników 2007), a także o *niejednako zabarwionych oczach* (BiegLecz/235); ludzie *przyglądający się z przysłoniętą/lewą przez okulary* (BiegLecz/235) lub *patrzący pomiędzy nogami w tył* (BiegLecz/235). W Krakowskim twierdzono, że mocą czarodziejską obdarzeni są ci *co ócz im tak źle patrzy* (BarUr/6). Lud często utrzymywał, że uroki „zadać” *najłatwiej oczyma, w nich to główne ich siedlisko* (K48Ta-Rz/296). Mówiono, że *jedne oczy są „do Boga”, a drugie „do czarta”* (K48Ta-Rz/296) i tylko te drugie urzekają. *Są takie oczy, że zado ci coś* (TN Jawor Solecki 2007). *Uroki rzucali ci, którzy mieli złe oczy* (TN Mniszek 2008); por. też zamowę: *Oczy urzekły./ Oczy uzdrowią/ Bóg Ojciec, Syn Boży, Duch Święty* (Lehr 1981: 99).

Spojrzenie szkodziło w określonych warunkach: „Przez próg nie można pa-trzeć ani mówić do domu, bo tym ludziom lub zwierzętom, które są w domu, może się przez to stać urok. Z tego samego powodu nie należy także przez próg zaglądać do stajni” (MAAE 1904/7/17; ma to niewątpliwie związek z niejednorodnością przestrzeni i znaczeniem poszczególnych jej punktów, np. progów).

### 2.2.2. Emocje wyrażone słowem

O ile spojrzenie było bezpośrednio kojarzone z wywołaniem negatywnego skutku, zwanego urokiem, o tyle często też wskazywano na towarzyszące spojrzeniu negatywne emocje: główne zazdrość (por. też określenie tych emocji *zazdrościć, pacieszycca, padziwicca*, ukr. *dywytyś* ‘patrzeć’: Buszko 2005: 198). Mówiąc o pochodzeniu uroku, trzeba brać pod uwagę zadziwienie (podziw), zazdrość, a więc uczucia, którym zawsze towarzyszy spojrzenie. Często jednak ważne jest słowo, które to emocje znacznie wzmacnia (por. działanie pochwały). Urok wiązał się z towarzyszącym spojrzeniu *zadziwieniem/zacudowaniem* lub *zazdrością*<sup>259</sup>: „Pochwalenie lub podziwianie czegoś z inwentarza wróży

---

– jak wiadomo – miały *kozielki* w oczach (z rogami i brodą), dlatego też zwykle trzymały oczy spuszczone do ziemi (Jasiewicz 1967: 475).

<sup>259</sup> Uroki spowodowane zadziwieniem są równie powszechną przyczyną wszelkich nieszczęść, jak te wywołane wzrokiem: „niech sąsiadka pocnie się dziwować krowie sąsiadki, dającej dużo mleka, popsuje jej krowę” (BarUr/14). Jeśli ktoś zacznie się „dziwować” dzi-kim gęsiom, „gdy lecą kluczem to zaraz zmieszają się i tracą kierunek” (BarUr/14), albo

niechybnie nieszczęście” (ZWAK 1881/5/116): „Urok rzuca się na człowieka lub bydłę, patrząc na nich zbyt przenikliwie i ze zdziwieniem” (ZWAK 1890/14/199); niebezpieczny był ktoś, kto „ogromnie się dziwi”, „dając temu zdziwieniu wyraz bądź słowami, bądź ruchami” (Lud 1902/8/367; „Urzec może każdy człowiek, trzeba tylko na początku zdania lub powitania powiedzieć „O”, a urzeknie się (nieraz nawet wbrew swej woli)” (OrL 1923/10/149); „Zdziwienie się, zapatrzenie, wywołuje te same objawy” (MAAE 1908/10/121); *od zadziwienia się, „o jaki ładny”, można było dostać uroku* (TN2 Odrzywół 2008); „jeśli ktoś upodobaniem niezwykłym i poniekąd z zazdrością patrzy na cudze dziecię czy bydłę godne pochwały, wówczas spojrzeniem takim mimo woli rzuca nań urok szkodliwy jego zdrowiu” (K34Chełm2/45; też: K39Pom/265–266); „Pochwała kogoś lub czegoś, zwłaszcza niewczesna, w złą wypowiedziana godzinę – sprawia uroki” (K48Ta-Rz/296); „Nie należy niczego ładnego chwalić, ani dziecka, ani zwierzątka, ani pisklęcia, ani roślinki, bo zmarnieje; a jeżeli coś się wymknie pochwalnego, to trzeba zaraz dodać „na psa urok” (Karłowicz 1903: 110); *zadziwuje się ktoś, że ładnie wygląda, dobrze rośnie* (TN Jawor Solecki 2007; por. też GołLud/152; BarUr/14); *U mnie w domu to dwóchtygodniowe dziecko umarło. Przysed ten chłop, dziecko spało w kolebce. Ten przysed i tak stanął, tak że się zadziwował, że dziecko małe w domu jes, to ze swoji wsi, ino z drugiego końca. Zjedlimy śniadanie, dziecko umiero, koklusz zła-pało. Dziecko się zaceło pienić, tutej w buzi pieni się, pieni się, udusiło się, umarło. I to ni ma ratunku na to* (CygZGw/95); *Ale mówiu „Oj! Ale ładny chłopczyk, ale ładny chłopczyk” To jak jaka twoja koleżanka. Nie lubie, jak sie kto tak dziwi. Jak ci odeszły, jakich ci boleści dostało dziecko. Niesamowicie, wiło się jak kłębek* (TN Policzna 2007); *Mówią jeszcze, że nic nie powinno sie robić z zachwytem, że nawet nie powinno się powiedzieć, „O, jakie piękne”, że to może zaszkodzić (...) to jest prawda* (TN1 Nowiny 2010). Strach wywołany pochwałą (zadziwieniem) powoduje, że również współcześnie w zachowaniach Polaków obserwujemy specyficzne formy reakcji np. na komplementy, które **wypada** odrzucić lub w inny sposób zniwelować ich siłę (np. Marcjanik 1997: 134–136, 273).

---

kto „zajrzy do chlewa i powie *Ach! Jakie to te prosięta, jak myszy*, to maciora wszystkie podusi” (BarUr/14); *Mielimy małe prosięta weszła do obory tako ciotka i powiedziała „O jakie ładne prosięta”, patrze a tu po ścianach jak szczury latają* (TN Borkowice 2008). Sąsiadka, która miała złe spojrzenie, mogła odebrać mleko krowom: *Sąsiadka do gonta w swojej stodole postronek przywiązała i z niego mleko doiła, a krowa sąsiadki choć wymię miała pełne, mleka nie dawała* (TN Mniszek 2008). Uroki mogły też „chwycić się” dziewcząt „za byle zdziwieniem” (Lud 1902/8/367–368). Por. też: „Można też **myślą** dziecko urzec nasyłając na nie chorobę i cierpienie” (Talko-Hryniewicz 1893: 140); „Oprócz oczu można urzec jeszcze pochwałą, chwalać kogo” (tamże: 203).

### 2.2.3. Żywioly

Urok jest tak powszechną przypadłością, że można go było dostać nawet z wiatru (*urok wiatrowy*)<sup>260</sup>, por. np. *Uroki! Uroki!! Jageście z wiatru,/ Idźcie pod obłoki* (KotZn/182); *Uroki!... Uroki!! Skądżeście się wzięły?! Czy z wiatru?... Czy z czego?! Żebyście zginęły!* (KotZn/251); „Wierzą także w uroki, które według ich mniemania mogą pochodzić z wiatru” (Lud 1897/3/145); „Jest to nagły i wielki ból głowy, który zadał wzrokiem albo zły człowiek, albo też zły wiatr, w którym zwykle diabeł siaduje” (K15Poz7/117); „Uroki dostają się także z wiatru, i to bardzo złe. Oddechem wciąga je sobie człowiek” (K48Ta-Rz/296; też: MAAE 1910/11/299; Lud 1897/3/145–146); *od złego wiatru* (K15Poz7/117; por. także rytualne odgadywanie przyczyny uroku poprzez wrzucanie kamyków symbolizujących kobietę, mężczyznę i wiatr ZWAK 1891/15/276; też: Szychowska-Boebel 1972: 103); z *powietrza* może być urok (TN Kałłubek 2007); z *ziemi, wiatru, z wody, z deszczu (chmury)*<sup>261</sup>,

<sup>260</sup> Ślązacy wierzyli, że wiatr to „zło lecące powietrzem”, co powodowało zakaz wychodzenia z domu podczas silnych wiatrów, które były traktowane jako przyczyna gorączki postrzałów i innych chorób (Simonides 1989:238). Por. też: „Dlatego też, gdy wiatr podobny (rodzaj małej trąby wietrznej) zawieje, trzeba go unikać, a splunąć trzy razy, aby złe odegnać” (K15Poz7/117). Są to jednak uroki mniej groźne niż te powodowane przez spojrzanie lub zakłęcie: „Mniej dolegliwe są uroki od „złego wiatru” (MAAE 1908/10/121). W słowiańskich wierzeniach ludowych wiatr (wir powietrzny) wiązany jest z siłą demoniczną. W wiejącym wietrze słyszano głos dusz ludzi niebezpiecznie zmarłych (bez dopełnienia obrzędów przejścia), dzieci niechrzczonych, poronionych. Wierzono, że wiatr jest sprawką diabła: „Taki wicher to jest diabeł, on tańcuje i bez to wiatr wieje. To się pado, że zło lato, że goni” (cyt. za: Kowalski 2007: 587). Tak więc przypisywanie pojawienia się uroku wiatrowi wynika z kojarzenia uroku z mocami zła i diabłem: „Niemniej wiatr i przeciąg, zwłaszcza zły wiatr, łatwo chorobę sprowadzić może. Ale też łatwo można poznać taki wiatr, który powoduje chorobę z owiania. Bo oto nagle w największej nawet ciszy, ni stąd ni z owąd na środku drogi podnosi się ku górze słup prochu i wirując zbliża się ku człowiekowi. Najlepiej wtedy zejść mu z drogi na bok, usunąć się, a gdy to nie możliwe, przeżegnawszy ten wir powietrzny, rzucić weń nóż otwarty, a wnet wiatr ustanie, a na nożu znajdzie się parę kropel krwi ugodzonego nim diabła” (Spittal 1938: 71). Jak widać, w podmuchach wiatru upatrywano także powodu pojawiania się chorób, stąd podchodzono do nich z dużą ostrożnością. Na uwagę zasługuje znane na Śląsku przeświadczenie, że dla zabezpieczenia się przed silnym wiatrem „trzeba na oknie wysypać trochę soli i położyć kromkę chleba”. Chleb i sól były również rekwizytami stosowanymi w odpędzaniu uroków, a więc siły szkodzącej. Zetknięcie z wiatrem było więc kontaktem z *sacrum*, wystawianiem się na działanie demonicznej nieczystości, co wiązano z różnorodnymi chorobami (opętaniem, paraliżem, chorobami epidemicznymi, skórnymi itd.) (tamże).

<sup>261</sup> Por. też przekonanie, że w chmurach i wiatrach mieszkają istoty demoniczne, a także wyobrażanie sobie chorób epidemicznych na podobieństwo chmury, obłoku (Kowalski 2007: 587, por. opis zarazy). Por też: *urok płatnetny* (Jaguś 2002: 92).

od złego<sup>262</sup>. Różnorodność pochodzenia uroku utrwalona jest przede wszystkim w zamowach, które towarzyszyły odczynianiu, czyli np. przy ocieraniu się wewnętrzną stroną koszuli z wywróconymi rękawami (odzimkiem), spodnią częścią czapki baraniej lub rąbkiem spódnicy, por. *Ze ziemiś przyszło, do ziemi idź, / z wiatruś przyszło, na wiatr idź, / od złegoś przyszło, do złego idź* (Półtorak 1989: 87); *Z ziemiś przyszło – do ziemi idź, / Z wiatruś przyszło, na wiatr idź, / Z wodyś przyszło, do wody idź, / Od złego przyszłoś, do złego wnijdź* (SimOd-Kol/61); *No to chyba wiatrowy ta Basia miała ten urok. (...) No bo tam nich nie był w domu, żeby jo urzec z ludzi. Tylko tag mówili, że to jes wiatrowy urok może być* (CygLasocin2010); *Jechał i kuń upad mu, tyż uroku ktoś dodał, czy z wiatru, wiadomo z czego?* (TN Policzna 2007).

### 3. Rodzaje uroku

„Uroku są dwa rodzaje. Albo pochodzi od człowieka, który ma złe oczy, który na kogo tylko spojrzy, biedy go lub słabości nabawi. Albo też pochodzi od ciot, które na kogo chcą rzucają, przez zamówienia, zaklęcia i inne szatańskie praktyki” (K15Poz7/115). Z osobami/istotami/zjawiskami rzucającymi uroki łączą się rodzaje uroku: *chłopski, pański, kobiecy, wiatrowy*<sup>263</sup>: *Zegnám cię urzeku, / Dziewięć razy do roku. / Jeśliś chłopski urzek / Wliś-ze pod cąpkę! / Jeśliś babski urzek / Wliś-ze pod smatę!* (ZWAK 1885/9/50); *Świętá Zochfija trzy*

<sup>262</sup> Por. także tekst zamówienia od *dziuka/dziuga* [choroby bydła, która polega na tym, że gdy bydłę zje diuge, tj. robaka, przebywającego na mokrych miejscach, rozdyma się, a czasem ginie]; por. także *zjesz dziuga* zam. *zjesz diabła; dziugel/dziugiem być porażony* = ‘mieć porażony stos pacierzowy i chodzić krzywo’; *dziuk* ‘gąsienica włochata, jej dotknięcie ręką lub bosą stopą powoduje, że na ciele wyrasta coś podobnego’ (KarłSGP/I/443)] z Lipnicy (Jasielskie). Ta konkretna choroba, podobnie jak uroki, może mieć początek w żywiołach, stąd nazywana jest *wiatrową* lub *wodną* (pisownia oryginalna): „Dziuga się lecy stojący. (a mowi się 3. raży jeno). *W imie Ojca i Syna i Ducha Świentego Amen. / Dziuk skaradne jmie, któryś rozpuścił wmescyźnie, / Cy w kobiecie, cy w Dziefcynie, cy w bedlenciu, prómienie, / Szczegożejście z pszeciwiuł cyś wiatrowy cy wodny wyhoc/ lekutyunku, jak z moich ust para wyhodzi, bo ci zetszel/ ciemie, Adamowe Plemie, ot 9, do 8, ot 8, do 7, ot 7 // do 6, ot 6, do 5, ot 5, do 4, ot 4, do 3, ot 3 do 2, ot 2, // do 1, ot 1, do zadnego, azebys zdech, zhaliał i z kamienia!*” (MAAE 1903/6/124–125).

<sup>263</sup> Por. rodzaje uroku utrwalone w zamówieniu z Rusi: *Prystrit, prystrityszcze i uroku, urocyszczcze, pomysłany, wypowiedziany, nasłany, wietrzny, wodny, ogniowy, dziewiczny, młodzieńczy, drogowy i szlakowy!* BiegLecz/60; także zamówienie żydowskie: *Zaklinam was, uroki, jakimikolwiek jesteście: bądź urokiem chłopca, czy dziewczęcia, urokiem mężczyzny, czy niewiasty, urokiem męża, czy żony, które to osoby gadały lub patrzyły na N.N. (tu wymienia imię urzeczzonego i jego matki), żebyście, uroki, odbiegły od jego członków i żył jego, Amen, po wieki, amen!* Z tekstu wynika, że uroki mogą pochodzić od tego, co powiedziane, czyli od słowa, lub od patrzenia, a więc od złego spojrzenia (MAAE 1904/7/152).

córecki miała: / Jedną pracka, drugą swácka- / a trzecia po świecie chodziła – / urzeki odcyniała. / Odcyńże paniénecko i temu człowiekowi grzészemu, / (a nad bydłciem mówi się: bydłciu rogatem) / Jeślis chłopski urzek – / Wliś-ze pod cápkę, / Jeślis pański urzek – / Wliś-ze pod warkoc, / Jeślis kobiécy urzek – / Wliś-ze pod chustkę” (ZWAK 1879/3/51); od uroku wewnątrz (boleści wewnętrzne): Zegnám cię urzeku, / Dziewięć razy do roku. / Jeślis chłopski urzek / Wliś-ze pod cápkę! / Jeślis babski urzek / Wliś-ze pod smatę! (ZWAK 1885/9/50); Święta Zochwija trzy córeczki miała: Jedna praczka, / Druga szwaczka, / A trzecia po świecie chodziła, uroki odczyniała. / Odczyń że panienecko i temu człowiekowi grzesznemu. / Jeślis chłopski urzek, wleźże pod szafę, / Jeślis paniński urzek, wleźże pod warkocz, / Jeślis kobiécy urzek, wleźże pod chustkę. / W końcu odmawia guślarz trzy razy Zdrowaś Maryja (BiegLecz/243; por. też: KotZn/182). Jeślis białogłowski, idź pod czepiec. / Jeślis paniński, idź pod warkocz. / Jeślis chłopski, idź pod obcas. / Jeślis planetny<sup>264</sup>, idź pod ziemię. Zdr. M. / Święta Otolija trzy córki miała: / Jedna przędła, druga motała, / Trzecia trzy dziewięcioro uroków odmawiała. / Zdr. Marjo i ofiaruję te trzy Zdr. Do M.B. Do Przem. Pańs. Do św. Otolji od uroków bolenia (cyt za: Jaguś 2002: 92)<sup>265</sup>.

Warto zauważyć, że urok (jako zjawisko gwałtownie spadające na człowieka, przybywające z określonej przestrzeni) jest wypędzany/wysyłany w miejsca, z których przyszedł (*do ziemi/pod ziemię, na wiatr, do wody, do złego*). Bywa też zachęcany do wyjścia z ciała i ukrycia się pod czapką/warkoczem/chustką, co przywodzi na myśli wyobrażenia na temat kołtuna – jako znaku choroby, która wyszła z ciała człowieka (por. opis kołtuna).

Urok może działać z różną siłą, ma to związek z łatwością jego odwracania: *trojaki, dziewięcioraki*, „Urok może być trojaki (...), albo dziewięcioraki (...). Zażegnanie pojedynczego uroku niewiele kosztuje i łatwo pomaga, z podwójnym już sprawa trudniejsza; zażegnywanie potrójnego uroku, chociaż wiele kosztuje, rzadko kiedy skutek odnosi” (MAAE 1904/7/16; też: Torliński 1938: 45–46).

<sup>264</sup> Por. *planeta* ‘chmura’, ‘chmurka przelotna’; *planety* ‘zmienna pogoda, przeciąg chmur z deszczem’; na planetach – chmurach mieszkali *planetnicy*, czyli *chmurnicy*, duchy chmur deszczowych lub gradowych (KarłSGP/IV/133–134). Por też *planetarka* ‘rodzaj wróżki’, ‘osoba zajmująca się czarami’ (Pilaszek 2008: 67).

<sup>265</sup> Podobne metody pozbywania się uroku stosowali Żydzi, ich zaklęcie w tłumaczeniu na język polski brzmi: *zaklinam was uroki, jakimikolwiek jesteście, bądź urokiem chłopca czy dziewczęcia, urokiem mężczyzny czy niewiasty, które słowem lub wzrokiem urzekły (tu wymieniali imię urzeczonego dziecka jego matki), żebyście uroki odbiegły od jego członków i żył jego* (BiegLecz/244).



#### 4. Istoty rzucające urok

Uroczne oczy przypisywano właściwie wszystkim, co świadczy o skali zjawiska i strachu przed nim, por. „A oczy takie posiadać może nietylko czarownica lub czarodziej, ale każdy człowiek, mężczyzna lub kobieta” (BiegLecz/235). Istotami, które najczęściej były posądzane o rzucanie uroku, były *cioty/czarownice (urzecznice)/czarownicy*<sup>266</sup>: powszechnie uważano, że „urok może ciota zadać w jadle lub napitku, np. w kiszce, kielbasie, wódce” (K3Kuj1/98); „psują zdrowie, zamawiają na złe strawę i psują bydło i mleko” (K52Br-Pol/431; też: 437); każda ciota mogła zadać czary „wzrokiem, co lud nazywa rzuceniem przyroku, słowami zaklęcia, uczynkiem w napoju i jadle i wreszcie przez dotknięcie lub chuchnięcie” (K15Poz7/98); „czarownica rzucać może śmiertelne

<sup>266</sup> Posądzanie niektórych ludzi o szkodzenie innym jest rozpowszechnione w wielu kręgach kulturowych. Jean Delumeau postrzega czarownice jako swego rodzaju regulator negatywnych emocji społecznych: dzięki nim bowiem znajdowały wyjaśnienie wszystkie nieszczęścia spadające na jednostkę (klęski zbiorowe zaś przypisywano zazwyczaj Bogu, por. zarazem jako karę boską). Przyczyną nieszczęść była osoba, która zazwyczaj z powodu swojej odmienności posądzana była o moc szkodzącą, złe oko, złe tchnienie, spowodowanie choroby, śmierci, niemocy seksualnej. Naturalne też było pojawienie się istot, które mogły moc uroku odwrócić, odczarować, uzdrowić, w ten sposób dopełniała się odwieczna walka dobra ze złem (Delumeau 1986: 348–349). Por. również wcześniejsze uwagi o czarownicy, a także definicję czarownicy w *Słowniku gwar polskich* (SGP/IV/13): „według wierzeń ludowych, kobieta najczęściej stara i brzydka, podlegająca wpływowi diabła, dzięki czemu posiada znajomość praktyk magicznych oraz moc rzucania czarów, uroków. Kiedyś ludzie wierzyli, że czarownice potrafiły oczarować krowę. Taka krowa, którą czarownica oczarowała, nie dała strzympeczka mleka”; „jeden z demonów, porywający i odmieniający niemowlęta lub kobiety”; „przewisko kobiety najczęściej starej i złośliwej”. Zob. także nazwę *guslica* ‘kielecka nazwa czarownicy, zamawia chorobę, odbywa gusła’ (Dźwigoł 2004: 81). Jak wspomina Bohdan Baranowski, „w Polsce postać czarownicy ukształtowała się z różnych wzorów. Nie bez znaczenia był tu miejscowy typ, wywodzący się jeszcze z czasów przedchrześcijańskich, posądzanej o czary wróżki-znachorki. W mniemaniu opinii ludowej była ona w pewnych kontaktach z „nieczystymi” siłami, niekoniecznie jednak z diabłem. Powoli upowszechniał się na ziemiach polskich inny typ, importowany z zachodu poprzez „fachową” literaturę i strefy kościelne, a mianowicie czarownicy – wspólniczki diabła (Baranowski 1965: 97). W przypadku zadania uroku przez czarownicę, należało podjąć następujące działania: „Przeciw urokowi rzuconemu przez ciotę, inne są znowu przepisy. Ale najprzód najważniejszą rzeczą jest: odkryć kto urok rzucił – a w tém trudna sprawa. Trzeba na to o północy wziąć deskę z trumny, w którejby była dziura od sęka (...). Przez tę dziurę patrząc podczas processyi Bożego Ciała, można każdą czarownicę poznać. Doszedłszy, która ciota urok rzuciła, trzeba starać się dostać jakikolwiek przedmiot od niej, choćby kawałek szmaty z jej ubrania, a posypawszy święconego ziela na węgle, obwinąć dziewięć ziarek jęczmienia zrana koszonego w ową szmatkę i tę na popiół spalić. Czarownica przez to na dziewięć lat straci swoją całą władzę szatańską, a wszystkie jej uroki zniszczone zostaną” (K15Poz7/115–116).

uroki” (BarUr/22); „Umieją téż (...) czarownice baby odbierać krowom mléko i rzucać uroki” (ZWAK1880/4/193); *No jesce było tak, jak wcześni, jak krowe umiały ocarować. Przecie nie wim, no to moja sumsiadka tako była. No, to una ci przysła, coś wzięła z podwyrza. Kawalek chojny cy cegoś i juz ci te krowe, jak to wzięła, to było w Wielki Piuntek chyba. Jak ci coś z podwyrza wzięła i tak ci ocarowała, ze mlika krowa mało dajala zawsze. I na to to już nie było, żeby ci kto to odmówił, żeby sie nawróciło. Tyko una tako była jedna (...), już tak zostało* (TN Jawor Solecki 2007). Liczne choroby i słabości brano za skutek złośliwej działalności ludzi: „są to ludzie, co choć się przyjaźnią, zadać jednak mogą chorobę lub śmierć” (K42Maz7/335; K15Poz7/115; też: K3Kuj1/98; por. też: Spittal 1938: 146); *owczarze także mogli rzucić urok na owce, „które wskutek tego „psują się” czyli marnieją lub nawet giną*” (BiegLecz/364). Uroczne oczy mogły mieć także inne istoty demoniczne (*strzygonie, topielice, mamuny*; Baranowski 1981: 257; por. SlavDrev/IV/598).

Wiele złego mogą wyrządzać swoimi oczami *zmarli*, którzy „wypatrują i pociągają za sobą na drugi świat pozostałych członków rodziny i domowników” (BarUr/12), a także *strzygonie*: „w którą stronę nie spojrzysz, w tej stronie zaczynają ludzie umierać” (BarUr/12). Istoty te rzucają urok rozmyślnie i celowo. O nieświadome wywieranie wpływu na otoczenie posądzano natomiast ludzi o niezwykłym spojrzeniu, czyli „posiadających nadprzyrodzoną władzę w oczach. Rzucają nimi na każdego uroki, skoro tylko na niego się popatrzą, choćby nawet dla tego człowieka żywili jak najprzyjemniejsze uczucia” (Lud 1902/8/357). „Wierzą także w uroki, które według ich mniemania mogą pochodzić (...) od mężczyzny lub kobiety” (Lud 1897/3/145, 146).

#### 4.1. Ludzie urokliwi

Nie tylko czarownicy/czarownice mogły rzucać uroki, moc ta była przypisywana także zwykłym ludziom, którzy spojrzeli na kogoś/na coś w złej godzinie (K7Krak3/92; też: K15Poz7/115). Zazwyczaj urok zadawali ludzie o „nienormalnym” wzroku lub odmiennym wyglądzie (por. *Cłowieka, ze jeden drugiego może zauroczyć, urok rzucić* CygZGw/83; *urzek, że oczy ma jakieś niedobre* CygZGw/84). Nazywano ich *uroczycielami* (*uroczliwymi ludźmi*), *paprokami* (*babrokami*, czyli *psujami*; Lehr 1981: 91)<sup>267</sup>, *pryziorami*, *niezręcz-*

<sup>267</sup> Por. też np. pol. dial. *babry* ‘zabobony, czary’, *babrać* ‘psuć mleko’, *babrosie*, *babrule* ‘zabobony, czary’, *babroń* ‘szkodnik’; *babrotać* ‘mówić pod nosem’ (KarłSGP/I/31); również: *zabobony*, kasz. *babónë* ‘gusła, zabobony’, od dźwiękonaśladowczego \**boboniti*, \**baboniti* ‘mruczeć, mamrotać, huczeć, wróżyć’ (Dźwigoł 2004: 74). Jak podaje Wiesław Boryś, znaczenie zabobonu ‘czary, gusła’ jest być może związane ze sposobem wypowiedzenia zaklęć, formuł guślarskich, pierwotne znaczenie wiązało się więc z ‘mruczeniem,

*nymi, niewręcznymi* (Dźwigoł 2004: 84–85; CygZGw/88, 91, 97; por. przyczyny uroku), *ludźmi urokliwymi* (OrL 1925/10/155). Nazwy osób szkodzących potwierdzają, że bezpośrednia przyczyna uroku to nie tylko spojrzenie, ale i „uczynek”, a *psucie* dotyczy praktycznie wszystkiego, co znajduje się w otoczeniu człowieka<sup>268</sup>.

Stanisław Spittal w swej pracy dotyczącej medycyny ludowej na kresach dokonał dosyć obszernej charakterystyki uroku jako przyczyny wielu chorób, podał też, jakie osoby mają moc szkodenia: „Moc rzucania uroków posiadają niektórzy ludzie już od urodzenia. Skoro tacy na kogoś lub na coś popatrzą, wnet urzeczona rzecz niszczeje, a osoba rozchorowuje się, a czasem nawet umrze. Uroki rzuca ten, kto albo *urodził się już pod taką gwiazdą*, albo *ma już taką paskudną krew, kto ma zrosnięte brwi, kogo raz matka odsądziwszy od piersi z powrotem przyjęła*. Ludzie tacy, obojętnie mężczyźni, czy kobiety, miewają *złe oczy*, którymi bardzo łatwo urok rzucają. *Złe oczy* to oczy bardzo przenikliwie patrzące, albo zezowate, o nieregularnej źrenicy (*człowieczku*), niejednakowym zabarwieniu obu tęczówek, spoglądające spode łba, chore na oczopląs, wreszcie oczy czarne. Najczęściej rzucają uroki Cyganie, obcy włóczędzy, stare i zazdrosne baby, kobiety miesiączkujące i osoby duchowne (bo to mężczyźni chodzący w spódnicy), a zwłaszcza księża obrządku grecko-katolickiego, wreszcie nawet ci, którzy nie myją się rano. Jedni mający złe oczy mogą urzec tylko wtedy, gdy się czemuś *cudują* (dziwią), albo czegoś *zawidzą* (zazdroszczą), drudzy mimowolnie, gdy tylko na cokolwiek rzuca okiem. Tacy, by nie urzec czego, zamykają oczy, spoglądają w górę, lub wypowiadają słowa *na psa urok* – Bo jedni ludzie dobrzy z gruntu nieświadomie rzucają uroki, bez chęci szkodenia innym, drudzy źli czynią to z rozmysłu. Do tej drugiej grupy zalicza się czarownice i czarowników. Silniej działa urok rzucony przez osobę płci przeciwnej. Uroki zadaje pierwsze spojrzenie, dalsze je tylko pogłębiają. Ale urzec można nie tylko *złymi oczami*, ale nawet zwyczajnymi, gdy się czemuś bardzo dziwimy, lub czegoś komuś zazdrościmy, jesteśmy rozdrażnieni, lub spojrzymy na kogo *w złej godzinie*; nawet nie tylko wzrokiem, ale także słowem, *uczynkiem*, sztuką czarodziejską, skupioną w zaklęciu lub dotyku.

---

mamrotaniem zaklęć lub ‘tym, co się mruczy, mamrocze podczas rzucania uroków’ (Bor-SEJP/724). Nazwy te poświadczają związek czarowania (guseł), a więc rzucania uroków (i także zdejmowania/odczyniania) ze **słowem** (por. także podawane wcześniej nazwy osób leczących).

<sup>268</sup> We wsiach wileńskich także współcześnie rozróżnia się rzucających uroki i ich intencje: jeśli rzuca się urok na osobę bliską (*z paciechy*), winę ponosi niewłaściwy czas rzucenia spojrzenia (*Nie, tak popada, taka minuta i wsio*), natomiast osoby obce, niezbyt lubiane rzucają uroki świadomie i towarzyszą im jednoznacznie negatywne emocje (Buszko 2005: 200–201).

Urzec można także siebie samego, jeżeli patrzy się na własny cień” (Spittal 1938: 146–147; por. też: Szot-Radziszewska 2005: 211). Jak widać, właściwie wszystkie dolegliwości mogły być tłumaczone czarami wiązanymi ze szkodliwą siłą oczu, a liczba osób, które były podejrzewane o moc szkodzącą była całkiem spora (obcy, osoby z defektami fizycznymi, inne, zazdroszczące i zawistne, por. też Buszko 2005: 200–201).

Moc urzekania tłumaczono także w nadzwyczajnymi okolicznościami, które zaistniały w życiu człowieka: o szkodliwość podejrzewano więc przede wszystkim tego, który „w niemowlęctwie, po odstawieniu od piersi, napowrót był do ssania pokarmu przypuszczony, po upływie trzech tygodni, trzech dni i tyłuż nocy” (powszechnie, np. K7Krak3/93; K51Sa-Kr3/21; FedLud2/258; MAAE 1903/6/256–257, Chmielińska 1925: 138); „Wystarczy spojrzenie, zachwyty, podziw, zdziwienie lub życzenie człowieka takiego [tzn. urokliwego], aby człowiek lub zwierzę zachorowało” (OrL 1925/10/155). Niebezpieczni byli również ludzie karmieni piersią dłużej niż rok (por. „żeby w jeden Wielki Piątek doiły, ale nigdy w dwa”: Szot-Radziszewska 2005: 212); por. też: *Ważne, aby [dziecko] nie przessało Wielkich trzech Piątków* (CygZGw/91). Niedopełnienie zasad związanych z karmieniem miało poważne konsekwencje dla dziecka: mogło być one *złe na przechód*, czyli szkodzić każdemu, komu wejdzie w drogę: człowiek taki miał nie tylko *złe oczy*, którymi rzucał uroki na ludzi i na zwierzęta, mógł także tę niebezpieczną właściwość przekazywać potomstwu z pierwszej linii (Spittal 1938:121; też: Lud 1900/6/198). Istniała spora grupa osób, które nabyły zdolność urzekania na skutek złamania pewnych zasad: oprócz tych, którzy złamali zakaz długotrwałego karmienia piersią, uroczone oczy mogli mieć także ludzie, którzy nie przestrzegali obowiązujących w społeczności zasad higienicznych, por. „urokliwym staje się człowiek w dniu tym, w którym nie umył się i przetrze sobie oczy nieumytemi rękoma albo po umyciu obetrze się rękawem koszuli” (BarUr/8). Ludzie tacy uzyskiwali jednak moc szkodzenia na krótko, np. „Kto się po wstaniu rano z łóżka nie umyje, ten będzie miał przez dzień cały oczy uroczone” (ZWAK 1885/9/49)<sup>269</sup>. Uroczone oczy miał również ten, *kto urodził się w Wielki Piątek* (SiarMat/99) lub *ten, co nie miał dwóch imion* (TN Borkowice 2008).

W różnych regionach Polski spotyka się stwierdzenia, że „uroki potrafią rzucać ludzie „patrzący spode łba”, „spod ręki”, Kaszubi za urokliwych uważają

<sup>269</sup> By takiego człowieka pozbawić siły szkodzenia, należało nad nim odmówić formułę: *Święta Otolija trzy córeczki miała;/ Jedna prała, druga haftowała,/ Trzecia urzek odcyniała* (zam. z Rembowa). „Wymawiający nad chorym rzeczzone wiérsze równocześnie powinien skrzelić (połe) od odzienia wziąć w rękę, kręcić niém na wszystkie strony i wreszcie obetrzeć chorego. Po skończeniu tej czynności odmówić: „Zdrowaś Maryja” (ZWAK 1885/9/50).

ludzi „z drugą twarzą”, a więc takich, „którzy widzą rzeczy niewidzialne dla ogółu, ponad zmysłowe” (BarUr/7). Mówiono także, iż urok mogli rzucić „ludzie przyglądający się lewą ręką przez okulary” (BiegLecz/235), a także *przeważnie rude ludzie* (TN Borkowice 2008). O ile rzucanie uroku przez czarownice było uważane za czynność świadomą i celową, to w przypadku zwykłych ludzi posiadanie urocznych oczu traktowano jako właściwość od ludzi tych niezależną, a nawet niechcianą (TN powszechnie).

W odczynianiu uroków duże znaczenie przywiązywano do płci osób urzekających, co zostało także utrwalone w tekstach zamów, np. *Z kogoście postanowione? Od kogoście zesłane? Czyli z kobity, idźcie pod planity (planety). Czyli z dziwki, idźcie pod wieniec. A jak z chłopa, idźcie uroki pod obłoki* (Wiśła 1896/10/345–346); *Ili od chopa, niech idzie pod copka, / Ili od kobity, niech idzie pod cepiec, / Ili od dziołchy, niech idzie pod zapaska* (SimOdKol/60). Najczęściej jednak o rzucanie uroków (oczy urocze) posądzano kobiety<sup>270</sup> (MAAE 1910/11/299; też: K48Ta-Rz/296; *kobieta właściwie może rzucić urok* TN Jawor Solecki 2007; *uroki najczęściej rzucały kobiety* TN1 Odrzywół 2008), zwłaszcza bezdzietne lub menstruujące<sup>271</sup>: „bezdzietność uchodzi za pewnego rodzaju stan, czy też właściwość, która powoduje, a może tylko potęguje urokliwość kobiecych oczu, zwiększającą się również podczas menstruacji” (BarUr/9); *takie kobiety, które nie ochrzciły jeszcze swoich dzieci* (TN2 Odrzywół 2008)<sup>272</sup>. Skłonność do rzucania uroków przypisywano zwłaszcza kobietom starszym<sup>273</sup>:

<sup>270</sup> Określanie płci osób zadających urok było jednym z podstawowych elementów rytuału odczyniającego (por. też występowanie w zamówieniach *uroku babskiego/chłopskiego*). Maria Barthel de Weydenthal uważała, że płeć osób rzucających uroki nie wpływała na *urokliwość*, chociaż wydaje się, że częściej umiejętność tę przypisywano przede wszystkim kobietom (BarUr/8). Dorota Simonides, analizując materiały śląskie, stwierdziła nawet, że „rzucaniem złych czarów i uroków zajmowały się głównie kobiety, natomiast ich zdejmowaniem i odczynianiem głównie mężczyźni, tzw. czarnoksiężnicy, znachorzy, wróże i magicy” (Simonides 1989: 269). Wypada również przytoczyć świadectwa historyków, którzy wskazywali, że to głównie kobiety były ofiarami posądzeń o rzucanie czarów i związki z diabłem (np. Baranowski 1988: 130–143; Wijaczka 2007: 78–91, 107–116; Wijaczka 2008: 42–110, 124–129, 145–155).

<sup>271</sup> Przekonanie o szkodliwości kobiet menstruujących jest znane także obecnie: *jeśli kobieta ma okres, to nie powinna piec chleba ni placków, bo się nie zdarzą* (TN Borkowice 2008). Podobne przeświadczenie obowiązuje także przy robieniu przetworów (zasłyszane osobiście – wielokrotnie).

<sup>272</sup> Istnienie takiego zakazu współcześnie poświadczyła także moja studentka, Małgorzata Krupa (rozmowa bezpośrednia).

<sup>273</sup> Wiek jest cechą wyróżnianą często przy opisywaniu czarownic, por. „cechą odróżniającą czarownice jest zwykle wiek podeszły, oblicze pomarszczone i zwiędłe, oczy zapadłe, zaczerwienione, słowem, postać odrażająca i obrzydła” (K42Maz7/377).

„niebezpieczne jest spojrzenie starych kobiet” (BarUr/9)<sup>274</sup>. Znacznie rzadziej właściwość szkodzenia przypisywano mężczyznom: „kobiety wiejskie lękając się zepsucia, czyli urzeczenia wsadzanego do pieca chleba, nie pozwalają patrzeć na to swym mężom” (BarUr/8). O nieżyczliwość posądzano głównie ludzi starszych: *przeważnie takie starsze ludzie są, co uroki dają (...), bo z młodych też są, ale wyjątki, przeważnie starsi* (TN Jawor Solecki 2007); *Jedna taka babcia rzuciła na chłopaka urok* (TN Mniszek 2008). Niebezpieczni byli też żebracy<sup>275</sup> (a więc zazdroszczący dostatkowi innym, ci, którzy mieli *chciwe oczy*), por. *chodziła jak taka babka, czy dziadek po proszonym i oni właśnie najbardziej te uroki rzucali, jeśli taka czarownica zobaczyła krowę, jak coś tam pomyślała trzy, cztery dni krowa mleka nie dawała* (TN Kadłubek 2007); *Dziady, co chodziły po wsi, też rzucały uroki* (TN Borkowice 2008; por. też BiegLecz/238). Umiejętność szkodzenia innym była powszechna: *nawet takie są, co przejdą przez ulice i tyż wezmą urok dadzą* (TN Jawor Solecki 2007) i bardzo często nie zależała od człowieka, który miał taką moc: *On nawet nie chciał, ten człowiek z tymi oczami, ale tak spojrzął i rzucił urok* (TN1 Czermino 2009).

Uroki, podobnie jak inne groźne dolegliwości (np. zarzę), przypisywano także obcym<sup>276</sup>, zwłaszcza tym, którzy pojawiali się w czasie spożywania posiłku (BiegLecz/233), przede wszystkim Cyganom lub Żydom (BiegLecz/237; Szot-Radziszewska 2005: 211). Wychodząc z tego samego przeświadczenia, Żydzi nie pozostawali dłużni i woleli unikać spojrzeń gojów, bo jak twierdzili oni „najdotkliwiej urzekali” (BiegLecz/237).

#### 4.2. Zwierzęta

O powszechności uroków może świadczyć również przeświadczenie, że szkodliwą moc mają zwierzęta (żaba, pies): „Uroki rzucają często również zwierzęta, jak pies, jaszczurka i żaba, a zwłaszcza ropucha. Żaba rachuje ludziom zęby, ile ich porachuje, tyle wypadnie. Dlatego wieśniacy zakrywają sobie usta ręką, gdy tylko zobaczą to zwierzę, a dzieci chętnie zabijają je kamieniami, ale przy zamkniętych ustach” (Spittal 1938: 147); „patrzac na człowieka [żaba] rachuje mu zęby, ile mu porachuje, tyle lat żyć będzie człowiek, lub tyle

<sup>274</sup> Wiązanie z kobietami zdarzeń niepomysłych jest w wierzeniach ludowych powszechne, wystarczy przytoczyć przesady bożonarodzeniowe.

<sup>275</sup> Jeśli ktoś z ludu angielskiego spotkał żebraka w drodze i nie dał mu jałmużny: „tego czeka jakaś przykrość, co najmniej zablądzi” (BiegLecz/238), nawet spotkanie księży „wróży nieszczęście” (BiegLecz/237).

<sup>276</sup> Odmienność była zawsze niebezpieczna: „osoby wyróżniające się od swojego otoczenia jako „obcy i nieswoi” budzą od wieków niepokój, posądzani bywają o wrogie, złe zamiary” (BiegLecz/237; por. też Perzanowski 2009).

zębów mu wypadnie” (BiegLecz/238; Baranowski 1981: 257); por. też formułę odwracającą urok: *Na psa urok!* i powiązany z nią zakaz: nie należało pozwalać, aby pies przyglądał się jedzącemu człowiekowi, gdyż „człowiek je zębami, a pies ślepiami” (BarUr/10).

## 5. Działania uroku

Urok jest *sprawcą/przyczyną* wielu chorób (np. kołtuna, impotencji, braku szczęścia, śmierci: „Jeżeli uroków odjąć nie można, to choroba bywa nieraz *śminterna* (śmiertelna), śmierć pociąga za sobą” K48Ta-Rz/297; „Jak urok ściśnie”, mówi inna, „to trzeba umierać, bo urok to nie do wytrzymania! Lud 1934/1935/33/ 82), gradu, burzy, deszczu, suszy, nieurodzaju, pojawienia się robactwa na polu, ginięcia roślin itd. (Baranowski 1981: 258). Działa gwałtownie i nagle, *pada/spada* (np. w zamowach KotZn/199) na człowieka/ zwierzę, *ściska, czepia się* człowieka (dziecka)/zwierzęcia/rośliny/rzeczy (Spittal 1938: 108, 109, 147); *włazi* w ciało i *wierci*: „Raz włazł chłopu urok popod piersi i wierci, wierci” (Lud 1897/3/254).

Podobnie jak inne choroby może się przemieszczać: w zamowach (*przy*) *chodził/idzie*: *Idźcie, uroczyska, na kopiska!! Idźcie, uroki, z rąk i nóg! I ze wszystkich członków* (KotZn/196, też: 185; por. też Wisła 1896/10/345–346). Charakterystyczne myślenie o uroku jako o dolegliwości nagłej i nieoczekiwanej widać także w przeświadczeniu, że uroku/ów *się dostaje* (np. K48Ta-Rz/296, Lud 1896/2/336, ZWAK 1889/13/70, KotZn/185, TN2 Odrzywół 2008).

## 6. Miejsce przebywania/Miejsce odsyłania uroku

W zamówieniach uroki wiązane są z przestrzenią odległą, nieoswojoną, np. *lasem*<sup>277</sup>: stamtąd przychodzą, por. *Uroku!Uroku!! Jeżeliżes 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!* KotZn/185; *Uroki!! Uroki!! Czyście spadły z lasa? Czy z ludzi?! Czy z czego innego?! Idźcie na góry,/ na lasy,/ na korzenie,/ Gdzie nie postoi! Żadne boskie stworzenie!* KotZn/199,

<sup>277</sup> Las jest przestrzenią specyficznie wartościowaną: to przestrzeń wyjątkowa, naznaczona kontaktem z innym światem (cecha ogólnosłowiańska SlavDrev/II/97). Na temat charakterystyki przestrzeni zob. np. Czarnowski 1982: 427–441; Tomicki 1981: 37–39. Las jest obszarem, w którym może odbywać się proces leczenia, źródła etnograficzne opisują wiele wypadków wynoszenia choroby poza granice wsi, np. do lasu, na rozstaje dróg i zamknięcia choroby (w postaci jej namiastki, np. obciętego kołtuna, paznokci, plwocin, kałków ubrania itp.) np. w drzewie; np. K15Poz7/276–277; K51Sa-Kr3/24; K17Lub2/157; WitBaj/272; też: K31Pok3/173.

też: 336), dlatego też są wysyłane (podobnie jak pozostałe choroby) do przestrzeni obcej, położonej poza światem codziennym, światem żywych<sup>278</sup>, z tego samego powodu wodę pozostałą po obmyciu chorego, po odczynieniu uroków wylewano w określone punkty przestrzeni, wszystkie o charakterystyce granicznej lub wiązanej z „obcym światem” (por. np. *wodę tę wylać, gdzie się trzy płoty stykają* K42Maz7/336).

## 7. Obiekt uroku

*Urzec/zauroczyć/przyroczyc* można było nie tylko człowieka<sup>279</sup>. Panowało ogólne przekonanie, że urok może zaszkodzić wszystkiemu: zwierzętom, roślinom, przedmiotom, por. np. „urok można rzucić także na rośliny i na wodę, źródła” (MAAE 1904/7/18); „Przyrokom podlegają u nas wszelkie sprawy, każdy przedmiot” (BiegLecz/232); „Uroki czepiają się nie tylko ludzi, czy zwierząt, ale także roślin, a nawet rzeczy martwych” (Spittal 1938: 147). Urok dotyczy wszystkiego, co człowiek widzi w swoim otoczeniu: „urokliwy człowiek na co nie spojrzę, temu zaszkodzi” (BarUr/16; też: „Taki człowiek na co spojrzę,

<sup>278</sup> Podobnie jest w zamówieniach pochodzących z różnych kręgów kulturowych. Np. w zamówieniach żydowskich *urzek* wysyła się „do puszczy bezludnych, gdzie jeno duchy i zwierzęta dzikie przebywają, aby żadnej istocie żywej zaszkodzić to nie mogło, ni mężczyźnie, ni kobiecie, ni dziecięciu” [tekst podaje H. Lew w pracy „Lecznictwo ludowe żydowskie”] (za: MAAE 1904/7/152). Por. też tekst zamowy: *Prześwięta Bogarodzica „na wozdusi” stała i miłościwego Pana w pomoc przyzywała. Święty ojciec Mikołaju, przyjdź mi z pomocą do narodzonego, modlitewnego i chrześcijańskiego sługi Bożego N.N. zamawiać prystrit: Prystrit, prystrityszcze i uroku, uroczyszczce, pomysłany, wypowiedziany, nastany, wietrzny, wodny, ogniowy, dziewiczy młodzieńczy, drogowy i szlakowy! Ja cię wyszeptuję, ja cię zamawiam, ja cie wypędzam z jego (chorego) rąk, z jego nóg, z jego pleców, z jego czarnych oczu, z jego palców i siedmdziesięciu stawów – Tutaj ci nie siedzieć, żółtych kości nie łamać, czerwonej krwi nie spijać, serca nie nękać, świata nie dręczyć! Idź sobie na oczerety, na błota, na bystre wody, na gnile kłody; tam sobie pić i hulać i oczerety łamać. Jużeś tu się dość nastał i świat dręczył! Ja ciebie wypędzam, zdmuchuję, nie moim duchem, ale Boskim, nie moimi siłami, lecz Boskimi, nie ja pomagam, sam Jezus Chrystus pomaga* (BiegLecz/60).

<sup>279</sup> „Urok nie tylko na ludzi, ale na krowy, bydło, ptastwo domowe (...) może być rzucony” (K15Poz7/115). „Urzec można każde żyjące stworzenie, nawet rośliny” (Chmielińska 1925: 138). Urok częściej kobiety *nawiedzał* (Zieleniewski 1845: 50), był też szczególnie groźny dla ludzi znajdujących się w sytuacjach granicznych, stąd wielka ostrożność w wypadku noworodków (młodych stworzeń w ogóle), nowożeńców. Jak zauważał Adam Paluch, „złe siły mogą opętać i zniewolić człowieka najłatwiej wtedy, kiedy ten znajduje się w stanie, miejscu lub czasie mediacyjnym, przejściowym” (Paluch 1989: 42). Por. „Naręczona jadąc na wozie do kościoła siedzi na poduszce wypchanej słomą grochową czyli grochowinami, dla tego, aby rzucony za nią przypadkiem w czasie jazdy przez kogoś urok, nie stał się jej szkodliwym” (K15Poz7/116).



wszystkiemu zaszkodzi: mianowicie małemu dziecięciu, młodym kurczętom, prosiętom i tym podobne” K53Lit/383); *na człowieka, dorosłego, na dzieci, na świnię, na krowy, na stworzenia, na kwiatki, nawet i na mleko* (TN Jawor Sołdecki 2007). Wierzono, że uroki (zwłaszcza te związane z czarownicami) nie działają tylko na tego, „kto się w środę lub sobotę urodził” (NadKasz/134); „Wszyscy urodzeni w środę lub sobotę będą bardzo za życia szczęśliwi, po śmierci pójdą wprost do nieba nie przechodząc pokuty czyścicowej, a także uroki ich się czepiać nie będą” (Spittal 1938: 111).

Najczęściej urokowi ulegały znajdujące się w swoistym zawieszaniu (SlavDrev/IV/599), w sytuacjach granicznych: młodożeńcy, kobiety w połogu i małe dzieci<sup>280</sup>, por. „Dlatego wieśniaczki niechętnie pokazują swoje dzieci obcym ludziom” (BarUr/17); „zwłaszcza, gdy ono jest ładne, dowcipne, grzeczne i strojne” (K31Pok3/132); „Urokowi podlegają najczęściej kobieta w epoce macierzyństwa i niemowlę do chwili chrztu, albo ząbkowania” (BiegLecz/233); zwierzęta/bydło (zwłaszcza młode)<sup>281</sup>; *zwierzę też można było zauroczyć* (TN Borkowice 2008); „a więc cieleta, kurczęta itp., nawet dzikich ptaków pisklę zginie, jeśli obejrzy je urokliwy człowiek” (BarUr/18; CygZGw/83); „uroki krowom zadaje czarownica” (K48/Ta-Rz/275); rośliny i plony: „Urzeczonymi zostać mogą także rośliny: zboże, drzewa, kwiaty, jarzyny, szczególnie zaś takie, które dobrze rosną” (BarUr/19), jeśli: „plony lnu lub kapusty zapowiadają się małe tzn., że przechodzień jakiś urok na nie rzucił” (BarUr/19). Urokowi ulegają także grzyby: „gdy się je podziwia” (BiegLecz/233); żywność, np. chleb lub masło, jeśli ktoś rzucił na nie urok w trakcie ich wyrabiania (BiegLecz/233; CygZGw/91); „chleb się psuje pod wpływem czarów” (BarUr/20), *urzeczona* może być woda w studni, źródło oraz wódka (BarUr/20); „Urokom

---

<sup>280</sup> Por. liczne obrzędy ochronne towarzyszące np. weselu (by uchronić młodych lub swatów – zwłaszcza tych o wyjątkowej urodzie) czy chrzczinom, by „ochronić dziecię od rozlicznych chorób” oraz „zabezpieczyć je przeciw urokom, czarom” (K21Rad2/169), stąd także określone zachowania w czasie pierwszych odwiedzin u dziecka: „kto po raz pierwszy patrzy na dziecko, to „spluwa trzy razy i mówi: tfu! tfu! na psa urok!” (BiegLecz/245), wówczas urok przechodzi na to zwierzę. W odczynianiu uroku pojawia się symboliczna liczba trzy: „Trzeba nad chorym wymachać trzykrotnie w powietrzu rękoma znak krzyża i wymówić słowa: *Święta Kasiuła trzy córy miała/Jedna syła, druga prała, a trzecia uroki zdejmowała*” (K21Rad2/170). Przeświadczenie o działaniu uroku przede wszystkim na dzieci było znane także wśród Żydów (MAAE 1904/7/151. Por. też Buszko 2005: 205).

<sup>281</sup> Czarownica „idąc przed wschodem słońca na miejsce, gdzie bydło pasać zwykli, przeciąga ręcznikiem po rosie mówiąc „biorą pożytek, ale nie wszystek” skutkiem czego bydło nabiał odbiera” (K46Ka-S/483). Potrafi ona też „zepsuć i kury, gęsi, kaczki, że się nie będą nosły, zepsuje je ona na to, ażeby sama miała więcej jaj” (K51Sa-Kr3/43). Najbardziej urok był rzucany na owce i kozy: baranek był ulubionym zwierzęciem Chrystusa; koza zaś – diabła (Baranowski 1965: 132–133).

ulegają przede wszystkim środki pożywienia, kto je spożyje, zasłabnie” (BiegLecz/233); przedmioty martwe (dzieża, piec, naczynie na mleko, wóz: uważano, że „nawet struny grajkom w karczmie pękać będą, gdy wejdzie do niej człowiek urokliwy” BarUr/20). Zakres działania uroku jest więc spory. Oprócz wywoływania dolegliwości chorobowych u ludzi i zwierząt skutkom uroku ulegają właściwie wszystkie elementy postrzegane przez człowieka w otoczeniu.

## 8. Objawy uroku

Jak pisał Kazimierz Moszyński, „Pierwsze przejawy uroku bywają najrozmaitsze, od przygnębienia psychicznego poczynając, a na boleściach i w ogóle nagłym niedomaganiu kończąc” (Moszyński 1967/II/1: 188, też: Zieleniewski 1845: 50), co pozwala przypuszczać, że – podobnie jak w wypadku innych omawianych w pracy dolegliwości (np. zarazy, kołtuna) – nazwa urok była stosowana w przypadku wielu chorób o różnej etiologii i symptomach („Od uroku jest niemoc – choroba” K42Maz7/336)<sup>282</sup>.

Objawy najczęściej kojarzone z urokiem (*urzeczeniem*) były związane z bardzo nagłą (por. też powiedzenie: *urok/miłość i sraczką przychodzą znie-nacka*) słabością, wymiotami, niezwykłym zachowaniem (toczeniem piany), dolegliwościami skórными. Różnorodność skutków urzeczenia jest na tyle duża, że można postawić hipotezę o uroku jako najbardziej popularnej i rozpowszechnionej **przyczynie** wielu różnych chorób (por. np. Tylkowa 1989: 24) i wszelkich innych nieszczęść (por. „różnych niepowodzeń, nieszczęśliwych wypadków, pijaństwa, kalectwa, zbrodni i samobójstw” (BiegLecz/240). Nie powinno to dziwić, skoro za dowód, że „słabość od złego uroku pochodzi (tak u dzieci jak i u dorosłych)” miał świadczyć np. słony smak potu (ZWAK 1893/17/320)<sup>283</sup>.

<sup>282</sup> Por. „Lud polski wierzy w istnienie takich oczów, które na co tylko spojrzą, wszystko zepsują, albo, jeżeli spojrzą na człowieka, lub zwierzę żyjące, to człowiek lub zwierzę zachoruje. Lud Wielkorosyjski przypisuje „durnomu głazu i porczy” (t.j. sile nieczystej) znaczną część chorób jak: niedołęztwo płciowe, kiła, wszelkie obrzękłości i pryszcze mają mieć przyczynę w „urzeczeniu”. U Serbów wiara w złe oczy również istnieje. Według wierzeń w Bośni i Hercegowinie, urzec można wszelkie osoby i przedmioty żywe i nieżywe” (Talko-Hryncewicz 1893: 203).

<sup>283</sup> Urok wywoływał tak wiele objawów chorobowych, że nie dziwią szeroko rozpowszechnione metody jego pozbywania się, por. np. „Wszelkie bóle, przestraszy, choroby, leczą za pomocą odczyniania *uroku*” OrL 1925/10/155; „Nagle wystąpienie bólu głowy połączonego z zawrotami, ćmieniem w oczach i zazwyczaj wymiotami przypisuje lud *urokom*, lub *złym oczom*. Ich skutkiem jest również migrena (*haemicrania*) i pewne zatrucia przejściowe narządu pokarmowego. Poza fizycznymi dolegliwościami wywołują one jeszcze urazy psychiczne dając przygnębienie lub smutek, powodując ziewanie, osłabienie

Objawy urzeczenia były różne<sup>284</sup>: ból głowy (powszechne), boleści (powszechne), ból brzucha/nudności/mdłości (powszechne), brak apetytu, ociążałość, wymioty, dreszcze (zimno), niepokój itd.; u kobiet – schorzenie położowe (dreszcze, gorączka, drobnoplamista wysypka lub czarne pęcherze: Torliński 1938: 22), u dzieci – płacz, nawet zanik chodzenia. Por. „Urzeczony traci chęć do jedzenia, jest ociążałym, cierpi ból głowy, dalej nudności, cikliwości, wymiotuje, mdleje” (K7KraK3/93); „Skoro kogo brzuch gwałtownie zaboli i człowiek doświadcza wielkiego rznięcia w żołądku, mówią, że to urok od złych oczu, których władza zaledwie nie taka jak bazyliuszka (...), bo prawie w połowie zabija” (K17Lub2/113); też: SimOdKol/59); „Uroki dostaje niejednen. Wtedy to boli go głowa, ma gorączkę, dreszcz go obiega, jest niespokojny” (K48Ta-Rz/296); „ofiary (...) [uroków] tychże rzucają się po ziemi apoplektycznie, piany z ust toczą” (K48Ta-Rz/296); „Zły wpływ oczu jednego człowieka na drugiego nazywa lud urokiem, a wpływ ten objawia się u urzeczonego bolem głowy” (Lud 1896/2/330); „Gdy kogoś bez widocznej przyczyny napadają mdłości, musi to być z przyczyny uroku” (Lud 1897/3/59); „że jeno się spojrzy na cłeka, to zara pocynajo wymioty targać, zimno nim tłuce i głowa boleje” (FedLud2/258); „Symptomata urzeku są: osobie nim dotkniętj robi się nagle słabo, doznaje bólu i ściskania w dołku” (ZWAK 1879/3/49); „Choroby, takie jak febra i mocny ból głowy, z wymiotami połączone, według mniemania ludu miejscowego, bezwarunkowo wywiązywać się mają w skutek puszczonego uroku” (FedLud2/257); „Wtenczas urzeczoney może zemdleć lub osłabnąć, a bydłę, na które urok padł (czyli złe spojrzenie), może także zachorować lub mleko przestać dawać” (K51Sa-Kr3/21); „Człowiek urzeczoney ma dziwny ból głowy, zaraz bezwładnie i kładzie się” (ZWAK 1890/14/199; też: Spittal 1938:

ogólne itp.” (Spittal 1938: 146); „Gdy **urok padnie**, urzeczoney, który zupełnie był zdrow i czuł się doskonale, czuje naraz łamanie w skroniach, ucisk na sklepieniu czaszki, w oczach mu ciemnieje, nudzić go poczyna, ziewa, staje się sennym, zielenieje i bardzo słabnie. Po tych to cechach wnet przyczynę choroby poznać można. Szczęściem dla chorego, gdy dostanie wymiotów, gdyż wnet i *uroki zelżej* i ból głowy się zmniejszy. Chory wtedy staje się sennym i łatwo we śnie prześpi całą chorobę. Gorzej jednak, gdy uroki działają długo, a przyczyny nie da się wyświecić. Chory traci wtedy apetyt, blednie, chudnie, coraz częściej cierpi na zawroty głowy, nudności, wymiotuje, a nawet mdleje” (tamże 147–148; zob. także SlavDrev/III/599).

<sup>284</sup> Ból głowy, zazwyczaj kojarzony z urokami, obejmował wiele niedomagań: „zawroty głowy spowodowane niedokrwistością, miażdżycą tętnic, migrena, bóle kataralne, bóle w gałce ocznej, uszach, gardle, jamie ustnej, chorobach zakaźnych, zaburzeniach trawienych itd.” (Spittal 1938:143). Por. *Człowiek jest bardzo słaby, taki żółty się robi, głowa cie boli i wymioty, i osłabniesz, że nie wiesz, co się dzieje, nawet by ci wtedy lekarz nie pomóg, bo by nie wiedziól, co to jes, bo cie wszystko boli, wszystkie kości, ręce, no wszystko* (TN1 Czermno 2010).

143); „urzeczoncy traci chęć do jedzenia, jest ociężałym, cierpi na ból głowy, dalej nudności, kłiwości, wymiotuje i mdleje” (K7Krak/93) oraz „blednie, drży, ręce mu się trzęsą, na nogach utrzymać się nie może tak, że zaraz kładzie lub przewraca, obok tego traci apetyt i zbiera mu się na wymioty” (BarUr/22–23); [uroki] „Objawiają się bólem i zawrotem głowy” (ŚwiętBrzoz/245); *Jak ktoś zobocel, to podobno boleści sie dostawało* (CygZGw/88); *To wiedziałam, ze to było urzeczenie, bo tak mnie moment rozboleło, że poty. Jo wytrzymało na ból, ale poty mnie oblewajo, słabo się robi, nie wiem, co mi się robi. Ale tak se myślę: „może mnie kto czasami urzek”* (CygZGw/91); *Niech ino przyjdzie (człowiek niezręczny), popatrzy, to urok może złapać cłowieka, boleści (...)* *Kobiety dostawały boleści, uroków i trza było odczyniać* (CygZGw/97); „*boleści dostało dziecko, niesamowicie, wilo się jak kłębek*” (TN Policzna 2007).

Skutkiem uroku może być także utrata pokarmu: zauroczona kobieta karmiąca traci mleko (podobnie jak zauroczona krowa) (BarUr/23); płacz dzieci „ciągle płaczą, grymaszą, niczem zabawić ani rozerwać ich nie można”; *dziecko krzyczało, dostawało boleści, rzucało się* (TN Borkowice 2008); a nawet dolegliwości skórne<sup>285</sup>: *człowiek dostawał liszajów, kurzajek i różnych chorób* (TN1 Odrzywół 2008); *Jedna taka babcia rzuciła na chłopaka urok, którym wywołała wrzody, aby nie poszedł do wojska,* (TN Mniszek 2008); ślepotą: *córka przyszła ze dworu i krzyczy „mamo nic nie widzę”* (TN Borkowice 2008); *kołtun* (TN2 Odrzywół 2008), (TN Mniszek 2008); *żaba* (TN Kadłubek 2007); „Choroby, takie jak febra i mocny ból głowy, z wymiotami połączony, według mniemania ludu miejscowego, bezwarunkowo wywiązywać się mają w skutek puszczonego uroku” (FedLud2/257).

Urok może także wywołać u ludzi niezwykle zachowania i wpływać na ich stan psychiczny: „ludzie, którzy popadli w stan uroczy nie mają humoru, są ciągle smutni i zgnębieni, stronią od przyjaciół i towarzyszy, w ogóle więcej myślą o śmierci niż o sprawach bieżącego życia” (BarUr/23); „ludzie nabyć mogą, pod wpływem czaru rzuconego na nich wzrokiem, najrozmaitszych złych skłonności i nałogów” (BarUr/23).

<sup>285</sup> Choroby skórne należały do najpowszechniej rozpowszechnionych, ze względu na niski poziom higieny (Kuchowicz 1954). Ponadto sądzono, że chorobę wewnętrzną „wyrzuca na skórę”, co łączy się z pojmowaniem każdej choroby jako czynnika zewnętrznego. „złego” wchodzącego w człowieka. Z tym przekonaniem związane są też niektóre zabiegi magiczno-lecznicze polegające na wypędzaniu choroby z ciała, np. okładanie ciała gorczycą z octem, co powoduje podrażnienie skóry, traktowane jako naoczny dowód na pozbywanie się dolegliwości. Moszyński przytacza opis „wypędzania jera” (jer ‘zły duch’) u Jakutów (czyli przykładanie rozżarzonego węgla do obierającego palca, przy czym pękający bąbel był poświadczeniem wyjścia ducha chorobowego z ciała), a także pozbywanie się uroku na Wielkorusi, kiedy za moment właściwego uleczenia przyjmowano wychodzenie ciemnego kłębu („jakby jakiego dymu”) z ust urzeczonego (Moszyński 1967/III/1: 188).

Urok szkodził nie tylko ludziom, ale również „wszelkiemu dobytkowi, jaki znajduje się w posiadaniu osoby, której uroczny człowiek źle życzy” (Fed-Lud2/258). U zwierząt gospodarskich obserwowano bardzo nagłe osłabienie i przewracanie się (majganie), pocenie się, pokrywanie pianą: *Koń się przewracił, zwijał we wszystkie strony, koń przewracił się, nie miał siły, upocił się* (CygZGw/84, też 83); *Ze sie majgoł, majgoł, bo jak? No bo go bolało* (CygZGw/88); *[Koń] w trakcie drogi na odpust zaczął się pocić, upadł, zaczął się trząść i nie chciał iść* (TN Kadłubek 2007); *Szła dziewczyna z krową drogą, spojrział na nią człowiek i [krowa] upadła* (TN1 Odrzywół 2008). Wierzono powszechnie, że „człowiek z urokliwymi oczyma, gdy popatrzy na cudzą stajnię, bydło w niej schnie, chorób dostaje różnych, zdycha” (K48Ta-Rz/239), por. też: „czarownica tak popsuje krowy, że krew zamiast mleka będą dawały” (K51Sa-Kr/44)<sup>286</sup>. Najbardziej obszernie opisywane były przypadki uroku u konia<sup>287</sup> (także w relacjach informatorów): *Koń nagle fik, upadł i nie mógł się podnieść* (TN Borkowice 2008); *Urzeczone zwierzęta zdychały albo ciężka chorowały* (TN Mniszek 2008); *koń, który był łagodny, gryzł i kopał* (TN Mniszek 2008), *prosięta jak szczury po ścianach chodziły* (TN Borkowice 2008). Zauważono też dziwne zachowanie zauroczonych zwierząt: „Prosięta pod wpływem uroku gryzły się ciągle między sobą. Także kury kłusają się, jak mają uroki” (BarUr/24).

## 9. Skutki uroku (nieodczynionego)

O niebezpieczeństwie uroku świadczy nie tylko to, że na człowieka lub zwierzę spadają nagłe dolegliwości chorobowe, ale także możliwość powodowania śmierci, por. „Lud nasz przypisuje urokom nie tylko choroby i kalectwa, ale także wszelkie zło, a nawet śmierć” (BiegLecz/232; Chmielińska 1925: 138, Zieleniewski 1845: 50)<sup>288</sup>, jeśli nie zostaną we właściwy sposób zdjęte, czyli

---

<sup>286</sup> W przypadku zauroczonych krów zestaw objawów był dosyć obszerny: *krowa nie dawała mleka* (lub *dawała go mniej*), *nie dawała się doić*, *krowa dawała mleko z krwią* (ciągliwie i śmierzące), *była niespokojna*, *trzęsła się*, *pociła*, *miała bóleści*, *kopała przy dojeniu*, *kiepsko się chowała* (*schła*), (*była nieswoja osowiata*), *nie żarła*, *była słaba* (Sobierajski red. 2001: 57–58).

<sup>287</sup> Por. Objawy zanotowane w komentarzach do *Atlasu języka i kultury ludowej Wielkopolski*: *koń nagle przestaje ciągnąć*, *staje i nie idzie dalej*, *jest niespokojny*, *osowiata*, *nerwowy*, *senny*, *nieswój*, *poci się*, *pokłada się*, *jest nieprzytomny*, *pieni się* itd. Objawy te zestawione są z jednostką chorobową opisywaną w dawnych podręcznikach weterynaryjnych, a nazywaną „zawrotem głowy” (za: Sobierajski red. 2001: 84).

<sup>288</sup> O. Kolberg także odnotował wzmianki o powodowaniu śmierci spojrzeniem, wspominając np. o „ludziach, posiadających moc urzekania w tak wysokim stopniu, iż wzrokiem swym zabijali” (K7Kra3/94).

odczynione: *No jechali, ale kón ginie, w okamgnieniu. Jak chcieli przyjechać na podwórko, tak rozebroł go. Zdech łód razu. A godali, żeby był kto łódcyniem to by przeszło* (CygZGw/97); „Urok trzeba natychmiast zażegnać (...), boby chory umarł z pewnością w przeciągu trzech godzin; najwięcej można to odwlec do 24 godzin” (MAAE 1904/7/16). „Z urokami do snu kłaść się nie należy, bo jakby kto z nimi usnął, to już tyle jego życia” (Lud 1902/8/367); „Leczą urok tak: uroczny, chory, leży w łóžku lub na piecu a czasem i umrze na urok, gdy mu nie dopomogą” (K51Sa-Kr3/20); „Ci [ludzie uroczni], jeżeli w jakie bydlę lub jakiego człeka wpatrzą się bacznie, im się zadziwią, albo ich pochwalą, a tym sposobem zadadzą im uroki, to ofiary tychże rzucają się po ziemi apoplektycznie, piany z ust toczą i wkrótce z tym się rozstaną światem” (K48Ta-Rz/296); „Jeżeli uroków odjąć nie można, to choroba bywa nieraz *śminterna* (śmiertelna), śmierć pociąga za sobą” (K48Ta-Rz/297; por. też Talko-Hryncewicz 1893: 202–203)<sup>289</sup>.

Znane były sposoby, które mogły sprawić, by urok stał się dla człowieka przyczyną śmierci, w tym celu należało „włożyć do trumny zmarłego włos, paznokiec albo coś innego z ciała osoby, której chciało się ją [chpróbę – przyp. MM] zadać” (Jaguś 2002: 48).

## 10. Sposoby pozbywania się uroku – urok jako obiekt czynności

Urok opisywano jak swego rodzaju rzecz – substancję (ew. sieć), która pokrywa ciało człowieka. Dlatego też urok, który jest *rzucany* (powszechnie), *zsyłany*, *(po)stanowiony*, *dawany* (por. „kobiety, zazwyczaj starsze, które gdy na kogoś w specjalny sposób popatrzyły, *dawały uroki*” KotZn/185), *zadawany*, *(u)czyniony* (*uczyniek*)<sup>290</sup>, *(na)puszczany* (urok się *daje*, więc odbiorca go *dostaje* (K48Ta-Rz/296, Lud 1896/2/336, Wisła 1896/10/345–346, ZWAK 1889/13/70, KotZn/185, TN2 Odrzywół 2008), należy szybko *zdjąć*, *zmyć*, *zdmuchnąć*, *zlizać*, *z-łód-/czynić*, *odprawić*, *spuścić*, *zażegnać*, *odmówić*, *odrzec*, *zbyć*, *ugnać*, *na-/u-/ustroić*, *zrobić*, *zniszczyć* itd. Widać bardzo wyraźnie, że działania lecznicze<sup>291</sup> związane z urokiem polegają wyłącznie na zniszczeniu, destrukcji skierowanej na sam urok.

<sup>289</sup> Także na Pokuciu uważano, że: „umarzeć na wroki można, jeżeli się je zaśpi” (K31Pok3/132).

<sup>290</sup> „Urok rzucić zowie się po prostu: *uczynić*; chorobę zaś, mianowicie wewnętrzną, czarownik *zadaje* komuś, i tę należy *zażegnać*, lubo niektórzy i w tym razie wyrażają się: *złe odczynić*” (K7Krac3/93).

<sup>291</sup> Działania te były dosyć różnorodne, co poświadczają wymienione czasowniki. Pożorne zatarcie się różnic znaczeniowych i wymienne stosowanie terminów *zamawianie*, *odczynianie* i *zażegnywanie*, nie jest poświadczeniem nieznamomości praktyk magicznych,

O urzeczowionym (jedna osoba urok *daje* – druga *dostaje*) postrzeganiu uroku świadczy również przekonanie o możliwości obserwowania „zmytego uroku”, który przybiera postać *osadu*: „Ziele czyścowe (*Zeisig-Krayt*) sparza się jak herbatę, naleją ten odwar na miskę, i myć nim każdą twarz, ręce i nogi (po 3 razy) dla zdjęcia przyroku, i gdy się na płynie okaże z tego jaki osad, mówią, że to ów przyrok pływa po wodzie” (K15Poz7/117); „Woda ta jest brunatnego koloru; i jeżeli płyną po niej drobne czarniawe szmateczki, ma to być przyrok, który został zmyty” (K15Poz7/117). Jest więc urok rytualną nieczystością, którą należy usunąć, stąd też pojawienie się w odwracaniu uroku wody i wymogu obmywania ciała<sup>292</sup>.

O powiązaniu uroku ze słowem świadczą liczne zabiegi *zamawiania* uroku. Charakterystyczne jest, że w przeciwieństwie do pozostałych chorób (por. np. zaraza i kołtun), urokowi rzadko przypisywano wykonywanie pewnych działań (aktywność), oprócz *chodzenia*, *spadania* na człowieka/zwierzę/roślinę/rzecz, *czepiania się* człowieka/zwierzęcia. Człowiek przed urokiem musi się więc *chronić*, podejmując określone czynności, stąd też częste myślenie o nim jako obiekcie poddawanych działaniom ludzi (zwłaszcza kobiet) lub istot nadprzyrodzonych.

---

a raczej dowodem na złożony charakter czynności, które wykonywane są w czasie rytualnego leczenia: mówienie, działanie, obudowa religijna (czynienie znaku krzyża). Wskazują na to także sami informatorzy: *Od uroków to jeszcze można nie odmawiać i można zrobić* (TN Policzna 2007).

<sup>292</sup> Woda jest tworem amorficznym, jej bezkształtność wiązano z chaosem, odrodzonym życiem. Według Mircea Eliadego rytualne obmywanie za pomocą wody ma na celu powrót do momentu mitycznego początku (*in illo tempore*) i może być traktowane jako symboliczne powtórzenie narodzin świata i nowego człowieka (za: Kowalski 2002: 47). Trzeba także pamiętać, że rytualne leczenie często symbolicznie odwołuje się do czasu mitycznego, czasu świętego, w którym panuje doskonałość i w którym nie znano chorób (Eliade 1970: 97 i nast.). Jak stwierdza Piotr Kowalski, „zanurzając się w wodzie, znosi się określony stan rzeczy, doprowadza do rzeczywistego (...) unicestwienia postaci, osoby, formy, jaką posiadało się przed wejściem do wody. (...) każdy, kogo pochłania woda, reprezentuje zaświaty – jej „chaotyczność” zdecydowanie przeciwstawia się uporządkowaniu ekumeny. Wchodzenie do wody jest także gestem przekraczania granicy – pozbawiając się posiadanych właściwości, chroni odrębne sfery rzeczywistości: *sacrum* i *profanum*, niebezpieczną świętość i oswojony, codzienny świat śmiertelników. Woda oczyszcza, w najgłębszym tego słowa znaczeniu, i jednocześnie wyznacza pas ochronny, szczególną, sanitarną ochronę przed bezpośrednim zetknięciem się tego, co powinno zostać rozłączone”. Kowalski zwraca też uwagę na konsekwencje mediacyjności wody, które wiążą się z jej zastosowaniem we wróżbach i przepowiedniach związanych z przyszłością. Dlatego właśnie woda pojawia się w rytuałach leczniczych, zwłaszcza na etapie „stawiania diagnozy” i odgadywania źródeł choroby (Kowalski 2002: 55, 64–65).

### 10.1. Zdejmowanie/odczynianie/za(od)mawianie uroku

Bardzo charakterystyczne jest myślenie o uroku jako o rzeczy, obiekcie ludzkich czynności: urok może być *rzucany* lub *zdejmowany*, *zlizywany*, *zdmuchiwany*, *z-/od-/czyniany*, *zczyniany*, *zażegnany*, *zbywany*, *odprawiany* (powszechne), *wysyłany na góry, lasy, na dęby, do ziemi*<sup>293</sup> (ogólnie: do przestrzeni obcej – podobnie jak inne choroby). W zamówieniu przekazanym przez informatorkę z Kadłubka urok może być także *odmawiany*, co ma swoje głębokie uzasadnienie w kojarzeniu rzucania uroku ze słowami i czynnością mówienia, por. *Święta Rozalija trzy córeczki miała/ Jedna szyła,/ Druga prała,/ Trzecia urok odmawiała* (TN Kadłubek 2007; wyróżnienie moje); *jeżeli jest urok, to odmawianie jest skuteczne* (TN Jawor Solecki 2007).

<sup>293</sup> Być może przeżytkiem dawnego myślenia o chorobach (i ich przebywaniu np. w ziemi, por. teksty zamówów, w których choroba jest tam wysyłana: *Z ziemiś przyszło – do ziemi idź* SimOdKol/61) było zakopywanie chorych, u których podejrzewano urok, do ziemi. Z własnego doświadczenia (czyli osoby porażonej) i z relacji wielu informatorów znam takie zakopywanie w wypadku rażenia piorunem, por. np. *Zakopywali w ziemi. Tylko głowa wystawała. Jakiś tam czas, już nie pamiętam ile. Było paru takich, bo u nas nie było tej linii, to trzaskało na domy. No, to poraziło nieraz kogoś, to zakopywali w ziemi. I ziemia wyciągnęła te pioruny. Te promienie, bo to promienie, nie?* (TN Wola Klasztorna 2006): „Dziwnych sposobów używają niektórzy na zniszczenie rzuconych uroków; między innymi, ludzi niebezpiecznie chorych bez żadnej odzieży zagrzebują po szyję w ziemię” (K17Lub2/113). Wypędzanie/zdmuchiwanie uroku stanowi powszechny element zamówień znanych na terenach słowiańskich, np. na Rusi „worożka”, zamawiając urok (prystrit), przywoływała świętych i z ich pomocą pozbywała się dolegliwości: *Prze-święta Bogarodzica „na wozdusi” stała i miłościwego Pana o pomoc przyzywała. Święty ojciec Mikołaju, przyjdź mi z pomocą do narodzonego, modlitewnego i chrześcijańskiego sługi Bożego N.N. zamawiać prystrit: Prystrit, prystrityszcze i uroku, urocyszczcze, pomysłany, wypowiedziany, nasłany, wietrzny, wodny, ogniowy, dziewiczy, młodzieńczy, drogowy i szlakowy! Ja cię wyszeptuję, ja cię zamawiam, ja cię wypędzam z jego (chorego) rąk, z jego nóg, z jego pleców, z jego czarnych oczu, z jego palców i siedemdziesięciu stawów – Tutaj ci nie siedzieć, żółtych kości nie łamać, czerwonej krwi nie spijać, serca nie nękać, świata nie dręczyć! Idź sobie na oczerety, na błota, na bystre wody, nagniłe kłody; tam sobie pić i hulać i oczerety łamać: Jużes tu się dość nastał i świat dręczy! Ja ciebie wypędzam, zdmuchuję, nie moim duchem, ale Boskim, nie mojemi silami, lecz Boskiemi, nie ja pomagam, sam Jezus Chrystus pomaga. Znachorka po trzykrotnem powtórzeniu tego zamawiania wypluwszy trzy razy: *Pchu, pchu, pchu!*, powiada: *Pomagaj Bóg* [po tych słowach urok miał uchodzić przez otwarte usta chorego] (BiegLecz/60).*



Zdejmowanie uroku jest bardzo zrytualizowane<sup>294</sup>, co dosyć dokładnie opisano w pracach etnograficznych<sup>295</sup> (np. Fischer 1934, Bystron 1947; Bur-

<sup>294</sup> Bardzo rzadkie są racjonalne próby pozbywania się dolegliwości przypisywanych urokowi: „Gdy kto kogo urzeknie, a więc boli go głowa, bierze liście ziela (krwawnik pospolity *Achillea Millefolium L.*), napycha do obu dziurek nosowych, następnie nos naciska, palcami. Ponieważ listeczki kołą i drażnią, puszcza się krew nosem. Gdy dosyć krwi ujdzie, ból głowy ustaje” (ZWAK 1882/6/215).

<sup>295</sup> Por. relację ks. Siarkowskiego: „Choroby téj można się pozbyć jedynie za pomocą odczyniania, które odbywa się w ten sposób: bierze się szklanka wody czystej; do niej kładzie się trzy rozżarzone węgle i tyleż kawałczków chleba: nad szklanką czyni się znak krzyża świętego. Jeżeli w szklance chleb tonie, to jest znakiem, że kobieta urzekła, gdy zaś węgle, to mężczyzna. Choremu należy wodą, znajdującą się w szklance potrząść czóło i trzykrotnie dać mu się jej napić, następnie wodę z szklanki wylać na odrzwia i próg domu. Ceremonija naléwania wody do szklanki i kładzenia węgla z chlebem powtarza się do trzeciego razu z zachowaniem przy każdym powtarzaniu tego, co się poprzednio powiedziało. W niektórych miejscowościach dla lepszego skutku, mężczyzna obciera się spodnicą, a kobieta spodniami” (ZWAK 1879/3/49). Szymon Gonet opisywał rozbudowany obrzęd odczyniania uroków w następujący sposób: „Kogo głowa nagle zaboli w drodze lub przy pracy, ten przyszedłszy do domu, oznajmia o tem obecnym mówiąc: „Głowa mię boli, ktoś mię urzekł; odczyńcie mi urok!”. Wtedy jeden z domowników nalewa pełną szklankę wody, zaświeca świecę, bierze z ośrodka chleba (lecz nie świeżego, ani zbyt suchego) trzy małe kawałki, wyrwa z miotły cienki a długi pręt i stawia to wszystko na stole. Następuje spreparowanie lekarstwa. Pręt brzeziniowy, wyrwany z miotły, trzyma się w lewej ręce i pali w płomieniu świecy; gdy się już część jakaś zwęgliła, ale nie spaliła na popiół i jeszcze się żarzy, odtrąca się ten węgiel żarzący prawą ręką nad wodą, znajdującą się w szklance, a gdy ten wpadnie do wody, robi się nad nią trzy krzyże, mówiąc: ‘W Imię Ojca + i Syna+ i Ducha świętego + (amen nie należy mówić), poczem: „Jeden mię urzekł, trzech mię odrzeczę:// Bóg Ojciec, Syn Boży, Duch święty”. Następnie wrzuca się w wodę jeden kawałek chleba, robiąc krzyże i powtarzając to samo, co przy wrzucaniu węgla. Tak spala się i wrzuca w wodę na przemian trzy razy po jednym węglu i trzy razy po jednym kawałku chleba. Jeżeli w domu nie było świecy, lub też miotły brzeziniowej, natenczas wrzuca się z pieca ogarki żarzące węgla drzewnego do wody, ale nigdy węgla kamiennego. Po dokonaniu tej czynności uważa się co poszło na dno szklanki: jeżeli węgiel, wtedy osobą, która urzekła, był chłop (mężczyzna), a gdy chleb, wówczas była nią baba (kobieta). Lecz to opadanie na dno szklanki nie musi koniecznie nastąpić przy preparowaniu uroku, może ono stać się i później byle tylko przed zachodem słońca. Gdyby dopiero po zachodzie słońca opadać począł węgiel lub chleb, wówczas poznaje się, że uroku nie było, a ból głowy był następstwem innej przyczyny. Ostatnią czynnością jest udzielanie choremu lekarstwa, a dzieje się ono w następujący sposób: odczyniający urok upija trzy razy po trosze wody ze szklanki, przed każdym upiciem spluwa przed siebie w prawą i lewą stronę i trzy razy pryska nią urzeczonemu w twarz; podaje potem szklankę choremu, który ujmuje ją w lewą rękę i posuwając wargach brzegiem szklanki od strony lewej ku prawej, upija trzy razy po odrobinie wody z uroku i połyka, poczem oddaje szklankę odczyniającemu, który ją stawia na oknie. Tam stoi ona aż do zachodu słońca. Chory, opryskany i napojony wodą z uroku, ociera się rąbkiem koszuli trzy razy, a przed każdym obtarciem się spluwa przed

sza 1967: 414; Tylkowa 1989: 69–70, Szychowska-Boebel 1972: 107; też: Jaguś 2002: 92–96). Obrzęd zdejmowania uroków był niezwykle podobny w różnych regionach kraju, różnił się zazwyczaj wykorzystywanymi rekwizytami<sup>296</sup>.

Maria Barthel de Weydenthal wyróżniła dwa typy obrzędu<sup>297</sup>. Celem pierwszego jest wykrycie urzeka (niejako postawienie diagnozy), drugiego – stwierdzenie, kto jest jego sprawcą<sup>298</sup> (kobieta czy mężczyzna; por. teksty zamówień SimOdKol/60).

siebie, w prawą i lewą stronę. Ocieranie twarzy następuje od ręki lewej ku prawej. Jeżeli urok był odczyniony według powyższych formalności, mówi się, że był „dobrze odczyniony” i lekarstwo powinno najdalej do zachodu pomódz choremu. Po zachodzie słońca wylewa się urok stojący na oknie na dach chaty, szklankę stawia się do góry dnem pod dachem na dworze, i ucieka się do izby, nie oglądając się za siebie. Skrócony sposób odczyniania uroków odbywa się tak samo, jak dopiero opisany, tylko przy wrzucaniu węgla i chleba nie mówi się: „Jeden mię urzekł, trzech mię odrzecz” itd., a przy żegnaniu uroku zamiast trzech, robi się tylko jeden krzyż; wreszcie urok wylewa się gdzieśbądź, zwykle do pomyj” (Lud 1896/2/330–331).

<sup>296</sup> Eugeniusz Frankowski, omawiając istotę zabiegów magicznych podejmowanych przy pożyczaniu, kupnie i sprzedaży u ludu polskiego, wyraźnie wskazywał na brak przypadkowości w wykorzystaniu rytualnych rekwizytów: „W ten sposób stal, żelazo i w ogóle przedmioty tnące – będą przecinać emanację mocy; węgiel, ogień – spalać; linja prosta lub koło zamknięte, zaznaczone kredą – odgradzać; sól, czosnek, działając na oczy, wydalinę na węż – odpychać; ślina – odpychać, odprowadzać w pewnym kierunku; woda bieżąca unosić niepowrotnie w dal itd.” (Lud 1924/23/55).

<sup>297</sup> Por. także mniej rozpowszechnione sposoby zdejmowania uroków, z wykorzystaniem jednak pewnych elementów „obowiązkowych” (wypędzania, spluwania, rozpoznawania przyczyny): „ktoś, będący najstarszym dzieckiem u matki (ślubnej), zakłada nogę na trzecie drewno nad przyciesią, a urzeczony podłazi mu pod nogi; wtedy trzymający nogę powiada: „szezájta” i „urok” i spluwa trzy razy na ziemię” (ZWAK 1890/14/199); w Płockiem: brano sitko i kręcono nim na kiju, wymieniając nazwiska podejrzanych o spowodowanie nieszczęścia (BiegLecz/242).

<sup>298</sup> Ustalanie winnego rzucenia uroków bywało skomplikowane: „Jeżeli krowy wskutek zadanego uroku tracą mleko, wzywa się człowieka znającego się na tym, zwykle prawie wataha, ażeby zdjął urok. Wtedy on rozpala ogień sam w kominie, przystawia garnek z wodą, w który kładzie powążkę od cedzenia mleka albo sitko, wpiąwszy w nie wprzód 11 albo 9 szpilek, i gotuje parę godzin, ciągle dokładając drzewa zebranego ze Sanu (pławyńia); koniecznie takim drzewem należy palić, przy tym odmawia jakieś tajemnicze słowa. Operacją tą sprawia, że osoba, która rzuciła urok, przychodzi chora na kolki, prosząc o zestawienie garnka z ognia. Wtedy właścicielka krów pyta się, czy już więcej nie będzie jej krowom odbierać mleka. Chora przyrzeka, że więcej tego czynić nie będzie i życzy jej, aby zawsze jak najwięcej miała mleka. Jak ona przyjdzie i zapyta: „Co ty tam warysz?” – odpowiedź (brzmi): „Szpyłki na tebe!” A ta chora na kolki czarownica mówi: „Daj mi spokój”. A właścicielka: „Nie dam ci spokoju, boś mi mołoko popsufa”. Tak prosi trzy razy, a ta znów trzy razy odmawia i dopiero odstawia garnek. Wtedy watah wyjmuje z powążki

**Rozpoznawanie uroku.** W pierwszym typie obrzędu wykorzystywane są rekwizyty, czyli naczynie<sup>299</sup> (zazwyczaj krążeł od kądzieli) wypełnione wodą. Wodę brano z rzeki (w czasie czerpania naczynie trzymano zwrócone otworem w kierunku biegu rzeki) lub ze studni (wtedy woda musi być nienapoczęta, czyli nikt w tym dniu nie powinien nabierać jej wcześniej), czasami wodę przynoszono do domu w ustach i dopiero tu przelewano ją do naczynia wykorzystywanego w rytuale. Do tego właśnie naczynia (czasami za pośrednictwem noża<sup>300</sup>) wrzuca się *węgielki* (zwykle trzy lub wielokrotność trzech, czyli dziewięć<sup>301</sup>; jeśli pacjent jest urzeczony, węgle pływają po powierzchni), licząc w porządku rosnącym lub – znacznie częściej – malejącym.

W drugim typie – oprócz węgla występuje też chleb<sup>302</sup>: skórka lub ośródk (także w liczbie trzech lub wielokrotności; jeśli tonie sypany na wodę chleb – urok rzuciła kobieta, jeśli węgiel – mężczyzna; jeśli obydwie – uroki są śmiertelne)<sup>303</sup>

---

lub sitka szpilki, a chorą kolki opuszczają. Zwykle potem krowy takie bardzo dobrze doją i przez jeden rok nikt nie jest w stanie odjąć im mleko” (K51Sa-Kr3/22).

<sup>299</sup> Ciekawa jest też etymologia wyrazu *naczynie*, która również wykazuje związek z czas. *czynić*. Można więc powiedzieć, że *czynienie* i *odczynianie* związane z urokami/chorobą wymaga zastosowania odpowiednich narzędzi.

<sup>300</sup> Nóż także pojawiał się w rytuale nieprzypadkowo: korzystanie z mocy ochronnej przedmiotów żelaznych jest na wsi polskiej szeroko znane, np. położnica „aż do wyvodu nie śmie (...) pokazywać się poza swoim podwórzem, *by urok jej się nie czepił*. W tym też celu stale przy sobie nóż żelazny nosić powinna (...), a ta wreszcie czegoś tknąć się musi lub cośkolwiek zrobić, powinna to uczynić przez nóż, sierp, w ogóle przez coś ostrego i z żelaza. Tym narzędziem przecina niejako wpływ złego uroku” (Spittal 1938: 108).

<sup>301</sup> Por. też wykorzystywanie wielokrotności 3 – 9 i 27 w odczynianiu uroków na Pokuciu: „Spali się pod piecem czy kominem parę suchych gałęzi (...) terynu lub hilh (cierń lub głóg). Potem nypoczietoji, to jest: świeżo ze źródła nabranej i do niczego jeszcze nie używanej wody (...) naleje się na miskę. Dalej weźmie się do ręki nóż i rzuca się nim żarzące się węgle z tych powstałe gałęzi do miski na wodę po jednym, licząc je na wspanak od 9-ciu, t. j. mówiąc: ni dewjit, ni wisim, ni sim i t. d. aż do ni jodyn. Następnie powtarza się to jeszcze dwa razy, tak, że wszystkich węgli rzuci się 27 kawałków do miski. Poczém zatyka się ów nóż pod próg w ziemię, a nawroczonemu daje się pić tej wody z miski ze 4 stron na wchrest (na krzyż, krzyżując to picie +); po napojeniu obmywa mu się nią całe ciało, (...) wreszcie wylewa się tę wodę na drzwi w głuchim kińcy (w głuchy koniec, gdzie zawiasy)” (K31Pok3/133).

<sup>302</sup> Chleb pojawia się w rytuałach odczyniania nieprzypadkowo. Z jednej strony może być traktowany jako środek apotropieczny, z drugiej stanowi swoisty sygnalizator przejścia, operator zmiany. Beata Wałęciuk-Dejneka uważa, że pojawianie się chleba w obrzędach związanych z dzieckiem (istotą bezkształtną, bezimienną) ma związek z myśleniem magicznym i chęcią oczyszczenia dziecka z pozostałości „tamtego świata” (Wałęciuk-Dejneka 2010: 37–39).

<sup>303</sup> Interpretacja ta zależy od okolicy, bardzo często pojawia się wytłumaczenie odwrotne (BarUr/27). W okolicach Poznania „do szklanki wrzucano trzy włosia ze szczotki, trzy

lub sól<sup>304</sup> (trzy szczypty); kamyczki<sup>305</sup>; czasami wykorzystywane są też pręciki z miotły brzozowej<sup>306</sup> (węgielki mogą pochodzić z jej spalania: BarUr/27). Wodą wykorzystywaną do zatapiania (węgla, chleba, soli, kamyków itd.) obmywa się urzeczony: zwłaszcza głowę, twarz, oczy, skronie, czoło, piersi, puls przy dłoniach i stopach (istotny jest też sposób obmywania: palcami, wierzchem dłoni, od lewej ku prawej; stosuje się też opryskiwanie chorego wodą,

kawałeczki od skórki od chleba i trzy węgielki drzewne. Kiedy tonęło włosie – choroba pochodziła z wiatru, jeśli chleb – „zauroczenie” spowodował mężczyzna, gdy zaś tonęły węgielki – oczarowanie pochodziło od kobiety” (Burszta 1967: 414). Sytuacja wyjątkowa, czyli topienie się i chleba, i węgielków, wywoływała u ludu przeświadczenie, że na uroki nie ma już sposobu, por. „Uroki zamawiają zwykle stare baby w ten sposób: do garnuszka napełnionego wodą, wrzucają trzy kawałki żarzącego się węgla i trzy kawałki chleba; jeżeli węgle pójdą na spód, to uroki zadał mężczyzna, gdy zaś chleb pójdzie na dół, to uroki pochodzą od kobiety; trafia się jednak, że węgiel i chleb pójdą na spód, wtedy powiadają baby, że są to uroki „śmiertelne” (ZWAK 1890/14/199).

<sup>304</sup> Sól, występująca w obrzędzie odczyniania uroków dosyć powszechnie, podobnie jak chleb, jest operatorem zmiany. Oprócz rzucania jej do wody lub w ogień znano także zwyczaj nacierania solą i wdumchiwania soli w nozdrza zauroczonego zwierzęcia: „Zdzierają oni natenczas igłą z oczu chorego bydłęcia grzebyczek w kącie oka uformowany, nacierają solą, którą mimo tego wdmuchują w nozdrza, a po bokach wałkują i to koniecznie osikowym biczyskiem, kozicą lub kołkiem” (K17Lub2/114). Opisany tu zabieg bicia/objiania/wałkowania zwierzęcia pokazuje cel zabiegu: wypędzenie choroby. Magiczne uderzanie różdżką, prętem, gałęzią jest znane w różnych ludów i zawsze związane z wyganianiem choroby i przywoływaniem zdrowia (Moszyński 1967/III/1: 275).

<sup>305</sup> Por. „Jeżeli zaś chcą się dowiedzieć, kto stał się przyczyną choroby, czy powstała od mężczyzny, czy od baby, czyli też od wiatru, to w takim razie biorą trzy kamyki, symbolizują w nich mężczyznę, babę i wiatr i wrzucają do wody. Który kamyk zaszumi, od tego przyszła choroba, t.j. od mężczyzny, czy baby, czy też od wiatru” (ZWAK 1891/15/276); „Aby się z pewnością przekonać, czy temu wszystkiemu uroki przyczyną, wrzuca się do wody trzy węgle żarzące, trzy kawałeczki chleba, szczyptę soli i kamyk. Jeżeli w istocie są uroki, węgle „utoną” (opadają na dół), a kamyk syczy i żarzy się” (K48Ta-Rz/296–297; też: BarUr/28).

<sup>306</sup> Przeświadczenie o powiązaniu brzozy z siłą nieczystą jest bardzo silnie wyrażone w folklorze słowiańskim, stąd też brzezina pojawiająca się w odwracaniu złych czarów staje się nieprzypadkowym elementem w obrzędzie. Drewnu brzozowemu przypisywał mieszkaniec wsi wielką moc apotropaiczną: ogień brzozowy wykorzystywany był m.in. w walce z istotami demonicznymi: „Gdy Boginki wzięły matce dziecko, a swego bękarta w jego miejsce podłożyły, powinna matka dobrze napalić w piecu drzewem brzozowem, izbę zasłać słomą, wziąć bękarta na łopatę i udawać, że go ma włożyć do pieca, wtedy przestraszona Boginka przyleci, podrzuci na słomę wziętą dziecinę, a swego bękarta wyrwie z łopatę” (BiegMat/300); stosowano go również do leczenia łuszczki na oku [por. „Jest to choroba oka. Robi się nasamprzód na białku oka mała chrosteczka, i ta, gdy nie jest jeszcze starta, albo też sama pęknie, wtedy oko zaczerwieniej, chory nie może patrzeć i zdaje mu się, że mu oko coś zasłania. Ta druga faza choroby nazywa się „łuszczką” (Lud 1902/8/86)]: „Gdy się komu robi łuszczka na oku, niech roznieci ogień z brzozowych

którą odczyniający bierze w usta)<sup>307</sup>. Przebieg rytuału odczyniania utrwalony jest w formule magicznej/piosence z Wielkopolski i Śląska: *Trzy węgielki w wodę kładź, / trzykroć głowę zmocz dziecięciu! i nad dymem różg dziewięciu! dziewięć razy kadź* (K34Śl/71; K15Poz7/115). Z terenu Wielkopolski pochodzą relacje poświadczające, że dla pozbycia się uroku u konia należało ze starej miotły wyciąć 9 kawałków, wrzucić do kubła z wodą, rzucić 9 rozżarzonych węgielków, 9 małych skórek chleba, należało potem nad naczyniem nakreślić trzy małe krzyże lub trzy razy się przeżegnać, później zaś odstawić wodę i obserwować, czy wszystko utonęło (wtedy był urok/przyrok). Jeśli stwierdzono, że przyczyną choroby zwierzęcia był przyrok, obmywano je trzykrotnie wodą (za pomocą lnianej szmaty), od głowy do ogona. Rzadziej do wody wrzucano kawałek wyciętego progu i węgielki ze spalonej miotły (obmywano tym konia 9 razy), do topienia węgielków stosowano także wodę święconą: po obmyciu nią konia, wylewano resztę na ściany stajni (Sobierajski red. 2001: 86). Zamiast wody wykorzystywany jest także moc: „Gdy dziecię dostanie „uroki” (tzn. że jest chore) nabierają do poświęcanej szklanki uryny, zmywają nią twarz i głowę słabego, a pozostały płyn wylewają w „głuchy” ką” (Lud 1896/2/335);

kijów (prętów), nad tym ogniem potrzyima zimny obuch od siekiery, a skoro nad nim osiedzie rosa, niech posmaruje nią oko, a łuszczka zginie” (BiegLecz/153); patyczkiem brzożowym i kredą święconą kresliła znachorka znaki na twarzy chorego zajętej różą, wymawiając przy tym jakieś zaklęcia (K48Ta-Rz/297). Zwraca zwłaszcza uwagę przypisywanie gałęziom/różgom brzożowym mocy apotropaicznej: chłopci zatykają je na rogach pola, by zabezpieczyć uprawy przed robakami i gradem, mają nimi domy i obory, by ochronić się przed złymi mocami (powszechnie). Zanim wypędzą krowy na wiosnę, biją je różgami brzożowymi, ubierają też im rogi brzezina, by zapewnić im zdrowie i magicznie zabezpieczyć przed wpływem szkodliwych czarów, przede wszystkim zaś przed odebraniem krowom mleka (SzyfZw/61, K26Maz3/53, LorKasz/198). Gałąź brzożowa, która w obrzędach wiosenno-letnich nosi cechy gałęzi życia o potężnej mocy ochronnej, jeśli staje się sucha, pełni funkcję gałęzi śmierci. Miotła brzożowa (złożona z suchych prętów brzożowych) w kulturze ludowej kojarzona z mocą szkodliwą, z czarownicą, ze złymi czarami, była jednocześnie silnym apotropaionem (por. stawianie miotły na progu, by utrudnić czarownicy wejście do domu (K15Poz7/125). Oddanie moczu na odwróconą miotłę brzożową niwelowano wszelkie złe czary gnębiące człowieka (K7Krak3/342etn.). Ochronne własności brzoży wykorzystywano również w zabiegu wybijania różgą brzożową dzieży na ciasto, by złe z niej wypędzić (K34Chełm2/167). Ślady traktowania brzoży/różgi brzożowej jako apotropaionu zachowały się w zamawianiu rysiego pazura i łuszczki z Masłowa (SiarMat/108). Zob. Marczevska 2002: 153–157. Do dziś wierzy się w działanie miotły brzożowej: *Jak się chleb piekło, matka niespodziewanie uderzała pomietłem po rękach i to pomagało* [na brodawki] (TN1 Odrzywół 2008).

<sup>307</sup> Podobne zabiegi stosowane były w stosunku do zwierząt: wodą skrapiało się drób, obmywało bydłociu trzykrotnie łeb, zalewało oczy, kropiło uszy, nacierało kark i grzbiet (BarUr/31).

„Gdy ktoś w chacie dostanie „uroki”, należy je spuścić. W tym celu nabiera się do szklanki wody i wrzuca do niej 9 węgli, rachując wstecz do jednego. Jeżeli węgle pływają podczas liczenia, urzekł mężczyzna, skoro opadną na dno, dała uroki baba” (Lud 1896/2/336).

W czasie obmywania lub zaraz po nim urzeczony w określony sposób pije z naczynia (trzykrotnie, bierze się wodę do ust i dwukrotnie wypłuka, łyka za trzecim razem). Ważnym elementem zamknięcia obrzędu jest wylewanie wody. Jak w wypadku wynoszenia kołtuna, są to zawsze miejsca szczególne: „Tam, gdzie nie chodzą ani ludzie, ani zwierzęta, a zatem na zawiasy u drzwi, w kąty mieszkania, na węgły lub „ocap” domu, na strzechę lub dach, na piec, na ogień, niekiedy także na psa, nawóz, śmietnisko, w rzekę, „aby uroki poszły za wodą”, za granicę obejścia, albo wreszcie rozlewają ją po polu, „aby uroki poszły za tym, który rzucił urok”. Jeśli wodę wylewa sam pacjent, musi przelać ją przez głowę za siebie” (BarUr/25–32).

*Strojenie na urok* bywa bardzo skomplikowane i wymaga wykonania wielu czynności, którym towarzyszy wypowiedzianie określonych formuł słownych. Często jest to rytuał bardzo rozbudowany, obejmujący czynności przygotowawcze (1. staranne przygotowanie wody – nadanie jej dodatkowej mocy poprzez zastosowanie formuł magicznych, „żegnanie” jej; 2. wrzucanie do wody kamyków symbolizujących uroczycieli; 3. picie wody; 4. obmywanie się; 5. ocieranie się koszulą; 6. wylewanie wody przez głowę pod strzechę/na dach)<sup>308</sup>.

Znacznie prostszym zabiegiem odczyniającym było ocieranie się bielizną (koszulą, spodniami, noszonymi, najczęściej własnymi, przewróconymi na lewą stronę, nadołkiem/podołkiem), zazwyczaj odczyniający spłukał na wy-

<sup>308</sup> Por. „Ten, który umie stroić, idzie drogą ku rzece, bo chociaż i woda źródłana może być w tym celu użyta, jednak woda rzeczna, nacerpana na prądzie, jest najskuteczniejsza. Przybywszy na miejsce i wciągnąwszy w siebie powietrza, wymawia jednym tchem dziewięć razy: „Trze (trzej) cie urzekli, trze cie uzdrówiają”, a nadto za dziesiątym razem również jednym tchem dodaje: „Uzdrówia cię Bóg Ojciec, Bóg Syn, Bóg Duch św. Amen”. Następnie żegna wodę w rzece, mówiąc „w imię Ojca i Syna i Ducha św. Amen” – i nabiera nieco wody do garnuszka, którego otwór musi być zwrócony za prądem rzeki. Zarazem dobywa z wody mały kamyczek i wśród słów „urzek cię chłop” wrzuca go do garnuszka. Następnie nabiera wody po raz drugi w ten sam sposób, tylko musi cokolwiek niżej za prądem wody postąpić. Podczas wrzucania drugiego kamyka do garnuszka, wymawia: „urzeka cię baba”. Nareszcie nabiera wody do tego samego garnuszka po raz trzeci, lecz jeszcze niżej, a zawsze za prądem wody. Wrzucając trzeci kamyczek do garnka, mówi: „urzekła cię dziewczka”. Za każdym wrzuceniem kamyka do garnuszka musi uważać, czy się w nim woda zawarzy (zapieni), bo to będzie wskazówką, kto chorego urzekł. – Teraz chory musi trzy razy tej wody połknąć, obmyć się nią i obetrzeć odwrotną stroną koszuli. Resztę wody wraz z kamykami powinien sam chory, albo jeżeli on nie może, ktoś inny za niego pod strzechę domu przez głowę za siebie wylać” (MAAE 1904/7/16–17).

braną do odczyniania odzież i wycierał nią twarz. W niektórych okolicach ważna była pleć urzeczonego (kobieta wykorzystuje odzież męską, mężczyzna – kobiecą (np. „jeśli zachoruje kobieta, to ją trzeba obetrzeć męskimi majtkami lub (bo lepiej) kalesonami, mężczyznę zaś – kobiecą spódnicą albo choć fartuszkami, to po chorym aż wiatr przejdzie i ból natychmiast ustanie” K42Maz7/336), zwierzętom ociera się pysk koszulą tego, który urok rzucił (używano też koszuli kobiecej, jeśli podejrzewano, że to kobieta jest sprawczynią nieszczęścia, męskiej – jeśli winowajcą był mężczyzna (BarUr/33). Ocieranie bywało też łączone z wypowiedaniem formuł magicznych, np. *Z ziemiś przyszło – do ziemi idź, / Z wiatruś przyszło – na wiatr idź, / Z wodyś przyszło, do wody idź, / Od złego przyszło, do złego wnijdź* (SimOdKol/61).

Urszula Lehr, przyglądając się obrzędowi odczyniania w badanych przez siebie wsiach (w latach 1976–1979), zauważyła, że rytuał leczniczy miał wszędzie podobną strukturę i był dwuetapowy. Etap pierwszy polegał na stwierdzeniu, czy chory rzeczywiście został zauroczony, drugi – na odczynianiu właściwym. Lehr wyróżnia trzy schematy w realizowaniu zadania „odczynienia uroku”. Pierwszy schemat polegał na wykorzystaniu rekwizytów w postaci wody źródlanej lub zwykłej, do której wrzucano rozżarzone węgielki (odliczając od 9 do 1), odmawiano modlitwę „Wierzę w Boga Ojca”, po modlitwie sprawdzano, czy węgielki utonęły, jeśli tak, był to dowód na urok. Posługiwano się wtedy tekstem magicznym, a dłonią zmoczoną w wodzie pocierano zauroczonego (człowieka lub zwierzę). Stosowano też przelewanie wody nad zauroczonym zwierzęciem (od wchodu na zachód) lub dawanie wody do wypicia i pocieranie czoła zauroczonego człowieka. W wypadku ludzi jednak ustalano także, kto zadał urok (czy kobieta, czy mężczyzna), obserwując syczenie trzech węgielków wrzucanych do wody podczas wypowiedzenia zamówienia (*Urzekła cie baba w czepcu* (wrzucano węgielek), *albo chłop w kapeluszu* (wrzucano drugi węgielek), *albo panna we wieńcu* (wrzucano trzeci węgielek)) lub patrząc, który z węgielków (ewentualnie ile z nich) zatonął (dwa węgielki oznaczały kobietę, jeden – mężczyznę).

Drugi schemat polegał na wykorzystaniu *nadołka* kobiecej koszuli, dziecięcej koszulki lub męskich kalesonów. Na odzież spluwano i trzykrotnie ocierano nią człowieka po czole, a zwierzę po grzbiecie – od ogona do głowy. Trzeci schemat wymagał zastosowania przetaka lub miotły. Najpierw wrzucano do wody węgielki, potem przelewano wodę przez przetak lub miotłę – nad głową urzeczonego (zwierzęcia) i wypowiedano formułę magiczną. Lehr wspomina także o innym scenariuszu odczyniania uroków: okadzaniu, związanym ze spalaniem jakiejś rzeczy należącej do rzucającego uroku. Rzecz tę układano na żarzących się węgielkach, dym należało wdychać tak, by wywołać kichanie, które – jak sądzono – było sposobem na pozbycie się zadanych dolegliwo-

ści z ciała (Lehr 1981: 94–97). O podobnym mechanizmie zdejmowania uroku wspomina też Dorota Simonides, z tym, że zabieg odbywał się wyłącznie z wykorzystaniem śliny: „W Kościeliskach znana była znachorka, która śliną zdejmowała uroki z dzieci. Spluwała na czółko dziecka trzykrotnie, po czym rozcierając ślinę na czole wypowiadała słowa: *Stworzycielu świata/ I wszystko stworzenie,/ Odprawiam ci ten przyrok/ I te urzeczenie* (SimOdKol/61; por. też: BiegLecz/246).

Informatorzy, których wypowiedzi cytuję w mojej pracy, pokazują, że obydwa mechanizmy zdejmowania uroku przetrwały jeszcze w ludzkiej pamięci. Ocieranie się *nadołkiem* jest do dzisiaj stosowane przez osoby, które u siebie podejrzewają zadanie uroku (robią to samodzielnie lub ocierają innych: TN powszechne).

## 10.2. Uczestnicy rytuału

*Zdejmowaniem, zamawianiem czy też odczynianiem, odwracaniem* uroków zajmowały się osoby, które według ludzi posiadały odpowiednie umiejętności i wiedzę (por. powiązanie nazw osób leczących z wiedzą: znachorzy i znachorki, por. . „Największą zaś czynnością owych dobroczynnych znachorów i znachorek jest leczenie, tj. zamawianie chorób i uroków u ludzi i zwierząt domowych (...)” (K34Chełm2/142).<sup>309</sup> Należy zauważyć, że prawie wszystkie osoby powiązane z leczeniem, podobnie jak osoby rzucające urok, były posądzane o kontakt z innym światem, a więc przestrzeń działania sił zła (od których zależały choroby). Z tego powodu były traktowane w swojej wspólnocie wyjątkowo, szanowano ich wiedzę i umiejętności<sup>310</sup> (*różnie to bywało, ale*

<sup>309</sup> O powszechności występowania uroków świadczy również liczba odczyniających: „Odcynianie uroków” jest bezinteresowne: sztukę tę znają prawie wszystkie dorosłe kobiety” (MAAE 1897/2/321).

<sup>310</sup> Powszechnie znane jest przekonanie, że odczynianie uroków to nie tylko umiejętność, ale i dar. Formuły magiczne stosowane przy odwracaniu uroków stanowiły tajemnicę zamawiacza i nie wolno było ich zdradzać przypadkowym osobom: „Człowiek umiejący uroki zdejmować, jeśli nie chce postradać tego daru, nie powinien prędzej, jak w chwili śmierci, umiejętności swej przekazywać komu innemu” (BarUr/29; por. też np. „Władzę tę posiada ona tak długo, dopóki sztuki tej nie nauczy inną kobietę, bo wtenczas sama ją traci” (K39Pom/261). Przekonanie to było właściwie nie tylko dla ludności rdzennie polskiej: „Umiejący przymawiać (zaklinać) tak wid uroków jak i od innych słabości znachor w Ispasie (...) żadną miarą przymowy tej powiedzieć nie chciał, tłumacząc się tём, że gdyby powiedział, to przymowa ta od niego nikomu by już więcej pożytku nie przyniosła, osobie zaś takiej która ny znaje wid sebe jeszczeby zaszkoziła. Nie chciał nawet wyuczyć jej swego wnuka dla tejsze samej przyczyny” (K31Pok3/133). Wspominali o tym wszyscy etnografowie zbierający materiał zamówieniowy (np. KotZn/208–209).



*przeważnie takie [odczyniały – przyp. MM] co się na tym znały* TN1 Odrzywół 2008; *były takie po wsiach, co umiały* TN Kowala 2010), ale bano się ich i izolowano (*uny zawsze gdzieś za wsią mieszkaly, nie z ludźmi, ino gdzieś tam pod lasem (...), bały się ich, no a Iwanowo, no co miała takie spojrzynie, to jak umiała, to się męczyła bardzo, umrzeć ni mogła, to za te uroki, tak ludzie mówiły, że takie co majo te oczy, takie że psujo, to umrzeć spokojnie ni mogo, muszo sie tak męczyć* (TN Czaplów 2008).

Zdejmowaniem uroków zajmowały się przede wszystkim kobiety<sup>311</sup>: *W Bołćcinie była taka kobieta, co to umiała* (TN Borkowice 2008), *mówili, że moja babcia umiała zdejmować uroki* (TN Mniszek 2008); *w większości, to kobiety odmawiały te uroki, wcześniej dużo było tych kobiet* (TN Kadłubek 2007); *jeśli urok rzucono na mężczyznę, to odczyniać go powinna kobieta i odwrotnie, jeśli na kobietę to mężczyzna* (BarUr/34); *Jedna taka babcia rzuciła na chłopaka urok, którym wywołała wrzody, aby nie poszedł do wojska, w tym czasie kobieta umarła i nie miał kto odczynić uroku, chłopakowi amputowano nogę* (TN Mniszek 2008). Ważne było, że była to osoba, która zna się na tym, wiedziała, że to jest skuteczne (TN Kadłubek 2007), *Zdejmować urok może nadal ta osoba, która umie łodmawiać, ta może zdjąć urok* (TN Jawor Solecki 2007); *czarownice, które potrafią nie tylko zadać albo uczynić chorobę, ale także zadaną zniszczyć czyli odczynić* (BiegLecz/358); w wyjątkowych sytuacjach uroki rzucone na dzieci mogły zdejmować/odczyniać także matki: *„aby odczynić dziecku urok, matka zliznąć mu go trzy razy powinna z czoła, i splunąć za każdym razem”* (K42Maz7/93). Natomiast w wypadku odczyniania/zdejmowania uroków rzuconych na zwierzęta czynności magiczne były wykonywane przez osoby znajdujące się lub przez samych właścicieli (Sobierajski red. 2001: 85).

---

Moje informatorki poświadczały istnienie zakazu ujawniania słów formuł. Jedna z nich mówiła także, że jej mąż, który odczyniał uroki, przekazał formułę innej osobie, więc ona nie mogła być wtajemniczona, zamowa straciłaby bowiem swą moc. Kobieta nie mogła też podsłuchać męża, bo *coś tam se zawsze szeptał po cichu* (TN Czaplów 2008); *A ja nie mam komu przekazać. Bo to przekazywała babcia córce albo wnuczce, która była jeszcze w wieku nastoletnim, ale przed pierwszym miesiączkom, bo jak dostawała miesiączki, tak już nie miała jakiejś tam mocy* (TN Rzeczników2007).

<sup>311</sup> Kobiety (zwłaszcza starsze) były najczęściej związane z odczynianiem (BarUr/34). W niektórych okolicach jednak wierzone, że „odczynić urok może tylko niewiasta mężczyźnie lub mężczyzna niewieście” (K39Pom/265). Moje informatorki podkreślały, że tajemnica odczyniania uroków może być przekazana tylko niewinnym, „bez grzechu”, a więc takim, którzy nie rozpoczęli współżycia seksualnego (TN powszechnie), np. *pod ukradkiem słyszeć tę osobę, która odczyniała, żeby to nie napisane było, tylko to z pamięci się trzeba było nauczyć* (TN Kadłubek 2007); *nauczyć się można od kogoś innego, jeśli jest mała dziewczynka, która nie miała jeszcze okresu* (TN Jawor Solecki 2007).

### 10.3. Czynności wykonywane w czasie rytuału zdejmowania uroków

Urok rzucany na człowieka traktowany jest na podobieństwo rzeczy/substancji, która powleka człowieka (stąd ocieranie/zmywanie), a dopiero potem (jak każda choroba) wnika do wnętrza, powodując różne dolegliwości (por. *Ponoć nie może to być na osobie, trzeba to zdjąć* TN4 Nowiny 2010). Zgodnie z przeświadczeniem, że urok *jest rzucany* na człowieka, likwidowanie jego szkodliwych skutków jest związane z szybkim pozbyciem się tego, co szkodliwe, z powierzchni ciała poprzez: *zmywanie, oblizywanie, chuchanie/zdmuchiwanie, wycieranie/ścieranie/ocieranie, odrzucanie, spluwanie* itd<sup>312</sup>. Stąd też rola wody, powszechnie stosowanej w rytuale odczyniania (por. też BiegLecz/246). Wypowiadanie formuł magicznych (tzw. *odmawianie uroku*) stanowiło – w ocenie pacjentów – czynność dodatkową, ale równie skuteczną<sup>313</sup>. Na dwoistą procedurę przeprowadzania zabiegów usuwania uroku i ściśle powiązanie czynności magicznych z magią słowa zwracano uwagę w wielu opracowaniach dialektologicznych, etnograficznych, etnologicznych<sup>314</sup>. Odczynianie zależało od rodzaju uroku (*urok dziewięcioraki* był najtrudniejszy do leczenia: Torliński 1938: 45) i od wieku pacjenta: „Gdy jest urok, czyli uczynek, zadany dziecku, tylko się zdmuchnie powietrze z twarzy dziecka i dziecko się obetrze (chłopca fartuchem, a dziewczynę męską koszulą), to urok się odczyni. Gdy zadany dojrzałemu – odczynia się lejąc w szklankę wody i wpuszczając żarzące się węgle” (K42Maz7/336).

W czasie zbiegu zdejmowania uroków wykonywano określone czynności, często ze sobą powiązane lub nakładające się na siebie/wzajemnie warunkowane, można mówić o stałym scenariuszu powtarzających się działań, a także

<sup>312</sup> Kazimierz Moszyński zaliczał *zlizywanie, zmywanie, wysysanie* itd. do praktyk submagicznych i wskazywał ich znaczne rozpowszechnienie u Słowian. Były one używane zwłaszcza w wypadku uroków (chorób przez nie powodowanych), a także przeciwko przestraszowi: *pozbywanie się zła* (Moszyński 1967/II/1: 270).

<sup>313</sup> W dziele *Młot na czarownice* wymienia się niedozwolone (!) sposoby używane przez ludzi: „Te metody to nic innego, jak niedozwolone słowa i zabobonne czyny. Słów używają ludzie, by wypłenić ze zwierząt gospodarskich robaki. (...) Jeśli chodzi o zabobonne metody postępowania, to np. takie, kiedy człowiek zamiast oczarowane bydło pokroić wodą święconą – poi je nią. Lekarstwa słowne nie przystoją bydłom. (...) Ktoś mógłby powiedzieć, że Bóg dał moc słowom tak, jak i ziołom, czy roślinom. My uważamy tak: jeśli słowa posiadają moc, to mogą to być jedynie słowa Sakramentalne lub modlitewne. Tylko im Pan Bóg nadał moc, która jest wynikiem Jego obietnicy” (Sprenger i Kraemer 1614/2000: 154–155). Przeświadczenie, że słowa (realizowane w zamowach) mogą mieć nacechowanie „zabobonne” (magiczne) lub „religijne,” jest żywe także współcześnie, co potwierdzają rozmowy z informatorami.

<sup>314</sup> Zwraca uwagę powszechność i podobieństwo praktyk odczyniania u wszystkich Słowian, por. Talko-Hryniewicz 1893: 205–215.

o stałych „aktorach” i określonych rekwizytach<sup>315</sup>. Oprócz działania słowem zamawiający podejmuje różnorodne działania, które składają się na całość rytualnego leczenia i przekazują specyficzne myślenie o uroku i dolegliwościach z nim powiązanych (por. np. Tylkowa 1981: 82–83). Układ czynności podejmowanych przez znachora jest ściśle związany z pojmowaniem choroby

<sup>315</sup> Danuta Tylkowa zanotowała w Beskidzie Żywieckim niezwykle ciekawy sposób zdejmowania uroku z urzeczonych niemowląt: „I tak za radą osoby odczyniającej matka lub ojciec dziecka udawali się pomiędzy północą i wschodem słońca na 9 skotni (dróg pasterskich) i do 9 potoków z dzbankiem, do którego zbierali po garstce ziemi z każdej skotni i odrobinie wody z każdego potoku. Podczas tej wędrówki nie wolno się było oglądać za siebie, należało unikać spotkania z człowiekiem, a gdyby się kogoś spotkało, nie wolno się było odezwać. Po przyjeździe do domu wodę grzano i dodawano do niej macierzanki (*Thymus serpyllum* L.) oraz tojadu (*Aconitum variegatum* L.), a następnie kąpano w niej dziecko razem z czarnym kotem, na którego „przejsć” miała choroba niemowlęcia. Wszystkie te czynności należało wykonać w absolutnym milczeniu. Następnie na zewnątrz domu, pod okapem dachu kopano 3 dolki – jeden „na śmierć”, drugi „na życie”, a trzeci „na chorobę”. Wodę z kąpeli dziecka wylewano na krawędź dachu i obserwowano, do którego dolka spłynie, wróżąc z tego o powodzeniu zabiegu” (Tylkowa 1989: 70). Oprócz wielkiego znaczenia, jakie w tym rytuale wiązane jest z liczbą trzy i dziewięć, można w nim zaobserwować kilka ciekawych elementów zabiegu odwracania uroku: czas, miejsce pozyskiwania ziemi i wody, wyłączenie ze wspólnoty (milczenie, przebywanie w obcej przestrzeni), kąpiel i przenoszenie dolegliwości na kota, wylewanie wody, przepowiadanie przyszłości na podstawie obserwacji wody. Szczegółowe scenariusze odczyniania uroków utrwalił również Franciszek Kotula, podkreślają one zawieszenie słowa w określonej sytuacji wykonawczej i potwierdzają (sygnalizowaną wyraźnie przez same zamawiaczki) nieprzypadkowość wykonywanych czynności, np. „Uroki to się znowio trochę inaczej (...). Najpierw się żegna, ale nie tak jak zwyczajnie; na odwrót. Koniecznie trzeba uważać, żeby nie inaczej: ale tak: *W imię Ducha Świętego/ I Syna,/ I Ojca. A potem: Moje uroki!! Wszelkie przeskoki. Wiatrem?! Czy słońcem?! Czy ludzkim okiem?! Ustąpcie ode mnie, Józka! (albo inne)/ Odejdźcie mie ze wszystkim,/ Niechaj będę spokojny./ W imię Jezusa oddaje... (imię człowieka lub bydłęcia) A Ty, Jezu, pomóż mi w każdej chwili,/ Pomóż mi w minucie,/ W chwili-/ Bo ja Ciebie błagam/ I błagać Cię będę do śmierci,/ Do śmierci o Tobie pamiętać będę. I znowu przeżegnać się, ale na odwrót: *W imię Ducha Świętego/ I Syna/ I Ojca./ Spalę węgle nad tobą/ I uciekaj od... (imię)/ Spokojny osoby,/ Odsyń sie wietrze,/ Odsyń sie słońce,/ Odsyń się wszystko!/ Ocyść powietrze,/ Zrób jak najyciejsze,/ A mnie opuść z tego!* A na końcu znowu się przeżegnać, ale też na odwrót. Jak to już wszystko odmówię, bierzę ze studni szklankę czystej wody... tylko żeby broń Boże, nie była kropnięta na ziemię (...). Tę wodę żegnam na krzyż: *W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Amen!* Rzucam do szklanki rozżarzone wegielki, dziewięć. Jak już są we wodzie wszystkie, wtedy idę do tego człowieka czy bydłęcia, maczam we wodzie dwa palce... o, te: pierwszy i średni! Jak jest człowiek, to pocieram temi palcami głowę od czoła w tył. A jak zwierzę, to po krzyżu od głowy aż do ogona i spluwam trzy razy. Potem odchodzę, idę na pole i chlup tę wodę na dach! Jak człowiek, to na chałupę, a jak zwierzę, to na stajnię lub chlew. I już. Tak człowiek, jak i bydłę zostaje spokojne, bolenie go opuszcza” (KotZn/319–321).*

jako zjawiska zewnętrznego, łączonego z czarami, przestrzenią obcą i odległą, sprowadzanego na człowieka w określony sposób (spojrzeniem, słowem, kontaktem z żywiołami). Najbardziej znane jest odczynianie uroku za pomocą węgla i wody: „wrzucić węgielki do wody, jeśli pływają po wierzchu, to nie ma uroku; jeśli idą do dna, jest urok. A wówczas wodą tą do trzech razy obmywa się pacjenta na czole i na piersiach (na dołku) i wylewa się ją poza siebie na drogę tak, aby nikt tego nie widział, mówiąc trzy razy „Zdrowaś Maria” (K42Maz7/335); „Nabierze baba wody do garczka (ważne, żeby woda była świeża) i kładzie tam trzy skórki wierzchnie chleba, trzy węgle i trzy kamyczki zwarzalne do chust. Jeśli mają zginąć od tego uroki, to ta woda syczy w garnku, jakby się to gotowało: sy, sy, sy! – i tym ma obmyć twarz chorego baba, baba spluwa trzy razy na ziemię: tfu, tfu, tfu (te uroki), a garczek obraca dnem do góry (i niesie się) go na wschód słońca (na stronę wschodu), skąd po dwóch godzinach go się bierze znowu do domu; a pacjenta baba obciera swoją koszulą (nadołkiem) na lewą stronę, a wtedy opuszczają pacjenta uroki” (K51Sa-Kr3/20); „Często rzucają trzy rozpalone węgle do święconej wody lub naczepniętej z rzeki, „z prądu” i żegnają każdym węglem trzy razy chorego, poczem myją go tą wodą; część jej wypija sam chory, zaś resztę wylewają przed domem, mówiąc: „*Niek się wtedy ta skoda stanie, kie się ta kropła z kropłom zéjdzie*”, poczem garnek przewracają do góry dnem i dopiero wtenczas go biorą, skoro urok został odczyniony” (MAAE 1907/9/145); „Trzeba iść do studni, wody na talerz napompować i łyżką pić z tego talerza, rachując każdą łyżkę na wspak, tj. od dziewięciu do jednej; więc przy każdym zaczerpnięciu mówi się kolejno: 9, 8, 7, 6, 5, 4, 3, 2, 1” (K42Maz7/325; też: Lud 1905/11//386). Jak widać, w czasie zdejmowania uroków wykonywane są różnorodne czynności (werbalne, niewerbalne), mające jeden cel: zniszczenie mocy szkodzącej.

Gdy dokonamy zestawienia czynności, które wchodziły w skład obrzędowego odczyniania, można wśród nich wyróżnić działania, które oddają ustalone z góry porządek magicznego uzdrawiania.

### 10.3.1. Czynności wstępne (stawianie diagnozy)

Ustalenie przyczyny choroby (stwierdzenie uroków) stanowiło czynność warunkującą przebieg dalszego postępowania leczniczego. Zazwyczaj wykonywano na tym etapie stały zasób magicznych rekwizytów: wodę (niepoczętą, świętą, nieskalaną, czystą), węgiel, noże, łyżki, garnki, jaja, sól itd.

Najczęściej wykonywane czynności to:

– **sypanie/ topienie/ puszczanie/ wrzucanie węgielków** (najczęściej *dziewięciu/ siedmiu/ trzech*, powszechne; rzadziej: *kamyków*) *na wodę* (np. pochodzącą z płynących potoków, por. też *urokowa woda* Chmielińska 1925:

139)<sup>316</sup>. Niekiedy czynność topienia węgielków wymaga uprzedniego wsypania do szklanki soli: *trzy razy po trzy szczypty* (KotZn/185) lub *spalenia* drewna: „Spali się pod piecem czy kominem parę suchych gałęzi (...) terynu lub hilh (cierń lub głóg)” (K31Pok3/133). Węgielki wrzucane są za pomocą noża („pojedynczo przez 3 razy po 9 węgli spuszcza do wody”), zwykle towarzyszy temu *liczenie/odliczanie/rachowanie* (często w odwrotnym porządku), por. np. „W tym celu nabiera się do szklanki wody i wrzuca do niej 9 węgli, rachując wstecz do jednego. Jeżeli węgle pływają podczas liczenia, urzekł mężczyzna, skoro opadną na dno, dała uroki baba” (Lud 1896/2/336; zob. też: Torliński 1938: 46; odliczanie z negacją<sup>317</sup>: *nie raz, nie dwa...* GoLud/152; Zieleniewski 1845: 51; „Lekarka rzuca „węglicki do garcka na wodę” i żegna je kociubą w opak; jeżeli urok, to węgielki idą na dno” Lud 1897/3/254)<sup>318</sup>, też: (K52Br-Pol/431); „aby odczynić urok, trzeba włożyć 7 węgielków i 7 kawałków chleba

<sup>316</sup> Wielkie znaczenie miała również woda stosowana w rytuale. Nieprzypadkowo w zdejmowaniu uroku pojawiała się woda brana z potoku, a więc woda płynąca, umożliwiająca oczyszczenie, zabierająca ze sobą nieczystość (także w postaci choroby), por. też: „Natomiast woda płynąca i zmywania leczą, bo choroba spłynie z wodą i zniknie. Skuteczność wody wzmacnia święcenie lub pochodzenie z tych miejsc, gdzie się łączy więcej strug lub źródeł, z pod kół młyńskich itp.” (Spittal 1938: 149).

<sup>317</sup> Swietłana M. Tołstaja pokazała, że negacja w sakralnych tekstach folkloru (czyli tekstach o podwyższonej „mocy illokucyjnej”) pełni funkcje szczególne, „może zamieniać się w odrębny akt mowy lub w specjalny chwyt magiczny, świadomie wykorzystywany dla osiągnięcia określonego celu, najczęściej ochrony” (Tołstaja 2001: 118). Najważniejszą i najbardziej ogólną funkcją negacji w zamowach jest magiczne unicestwienie złych mocy (choroby, uroku, czarów). Należy też pamiętać o podstawowych cechach świata, do którego choroba przynależy i do którego się ją odsyła: o odwrotności. Stąd też przeczenie pojawiające się w zamówieniach można traktować jako oznaczenie „tamtego świata”. Tołstaja uwypukliła inne istotne funkcje negacji, a mianowicie budowanie formuły dystansu, por. „Jest to bardzo charakterystyczna dla zamawiań i zaklęć figura retoryczna, związana z komunikacyjnymi właściwościami tekstów sakralnych, a konkretnie z tym, że nadawca tych tekstów, czyli osoba, która wygłasza formuły zamawiania, nie uważa się za autora tekstu, a nawet za prawdziwego jego wykonawcę (tak samo, jak nie uważa się za „autora” towarzyszącego tekstowi rytuału magicznego”) a także funkcję znaku czarnej magii (Tołstaja 2001: 120–123). Por. też: „Kto wypowiada się, ten wywiera wpływ, lecz także się naraża” (van der Leeuw 1997: 356).

<sup>318</sup> Obserwacja topionych w wodzie węgielków jest koniecznym i wstępnym warunkiem leczenia, albowiem niezwykle ważne jest poznanie przyczyny choroby. Piotr Kowalski stwierdza, że zamawiacz musiał zdefiniować chorobę i określić jej pochodzenie, potem zaś powinien „uchwycić samą chorobę, pojmowaną jako rytualna nieczystość albo „istota”, która załęgła się w świecie chorego, i następnie odesłać ją tam, gdzie jej właściwe miejsce. Trzeba ją było ulokować poza granicami ekumeny, w sferze dzikości przeciwstawianej ludzkiemu łaadowi”. Stąd też rytualne leczenie było zmywaniem nieczystości w wielorakim sensie, dosłownym, magicznym, symbolicznym (np. związanym z postrze-

do szklanki wody” (K3Kuj1/94), „Jeżeli węgielki pływają po wierzchu, to nie ma uroku; jeżeli idą do dna, jest urok” (K42Maz7/336); „Następnie bierze się dziewięć węgli, rachując trzy razy po trzy na odwrót i gasi się (je) w czystej wodzie” (K42Maz7/335); „By odjąć urok lub kogoś z choroby wyleczyć, naleją w szklanekę wody i dziewięć kawałków węgla wkładają (do niej), mówiąc za każdym kawałkiem: ny raz, ny dwa, ny trzy itd., aż do dziewięciu” (K51Sa-Kr3/21–22); *Nad kołyską przelewała [znachorka] i ona coś mówiła i na wodę rzuciła węgle drewniane i para szła, ale ona odmawiała, odmawiała, jak był urok, to na dno musiały opaść i to pomagało* (TN1 Czermno 2009); *chleba/soli (na wodę/do wody, np. „do szklanki wody trzy kawałki chleba włożyć”* (ZWAK

ganiem choroby jako kary za grzechy: Kowalski 2002: 66–67). Por. opisy: „gdy węgle idą na dół i burzy się woda, na pewno mamy do czynienia z urokiem” (Lud 1900/6/198; też: Lud 1897/3/254). Stanisław Spittal kojarzy wykorzystywanie żarzących się węgli z siłą i oczyszczającym działaniem ognia (Spittal 1938: 98). Żydzi uważali, że w przypadku zauroczenia do szklanki z wodą należało „wsypać trzy grudki soli, potem przy słowach „oby nie uroku” – i licząc: „nie-jeden, nie-dwa, nie-trzy”, 3 żarzące się węgielki dorzucić (w sobotę zamiast węgielków wrzucają trzy kawałeczki bułki); poczem wodą tą zwilżyć dziecku usta i skronie. Manipulację tę trzy razy powtarzają, a za każdym razem wodę za próg wylewają lub w miejsce ustronne. Jeśli węgielki opadły na dno szklanki, dowód to, że urok jest przyczyną niedomagania dziecka, lecz z chwilą, gdy go wykryto, został unicestwionym” (MAAE 1904/7/151). Zamiast węgielków stosowane są także specjalnie rozbijane *kamienie*: „Wierzą także w uroki, które według ich mniemania mogą pochodzić z wiatru, od mężczyzny lub kobiety. Aby zdjąć uroki, nabierają do skopca (do innego naczynia nie można) wody, w miejscu, gdzie się trzy potoki lub rzeki schodzą. Następnie tłuką kamień, wzięty ze zwarki (wysoki ceber na trzech nogach, służący do prania bielizny), układają zeń trzy kópkki po 5 kawałków. Gdyby się kamień rozpadł na więcej części niż 15, resztę odrzucają. Teraz wrzucają kópkki kolejno do wody w skopcu: gdy pierwsza „zakipi”, urok pochodzi od wiatru, druga od mężczyzny, a jeżeli trzecia, urok pochodzi od kobiety. Dalej, mający uroki, zmywa wodą ze skopca twarz, ręce i nogi trzy razy, tyleż razy popija wodę ze skopca i trzy razy weń tę wodę spluwa. Potem obciera się którąkolwiek częścią odzieży, ale nie wolno, tylko lewą stroną. Aby zaś kto inny tych uroków nie dostał – tylko „wrona zjadła ze słomą” – wylewają tę wodę na strzechę, a uwolniony ucieka do izby, nie oglądając się poza siebie. W razie „zakipienia” wszystkich trzech kópek, dotknięty urokami musi się trzy razy obmywać i tyleż razy popijać i spluwać, gdyż pochodzą od trzech, t.j. wiatru, mężczyzny i kobiety” (Lud 1897/3/145–146); też: „Aby się z pewnością przekonać, czy temu wszystkiemu uroki przyczyną, wrzuca się do wody trzy węgle żarzące, trzy kawałeczki chleba, szczyptę soli i kamyk” (K48Ta-Rz/296). Warto podkreślić pojawiające się w opisie tego obrzędu wyjaśnienie konieczności trzykrotnego powtarzania wykonywanych czynności, co ma być związane z pochodzeniem uroku i trzech jego przyczynach. Por. też współczesny wariant rytuału odczyniania (z Podola), w którym wykorzystywane są zapalki. Pozostałe elementy: rzucanie na wodę, odliczanie, wykonywanie znaku krzyża, pojenie chorego wodą, obmywanie ciała chorego, zdmuchiwanie, wypowiedanie formuły: *Kto mnie wrikl, haj szczezne*, wylewanie wody za chatę, pozostają bez zmian (Musiatowicz 2003: 180–181).

1880/4/193); „w zimną wodę kładzie się dziewięć węgielków, trzy skórki chleba” (Chmielińska 1925: 138); „w naczyniu napełnioném wodą, zanurza się trzy kawałki żytniego chleba, tudzież trzy żarzące się węgle. Jeżeli chleb utonie, to baba wprzód urzekła, jeżeli węgle, to mężczyzna” (K7Krak3/93); „Wziąć 3 węgielki, 3 krószki od chleba, wrzucić w szklankę wody, odmawiając przy każdej sztuczce 3 Zdrowaś i 3 Ojczy-nasz” (K15Poz7/117; też: 116).

Topienie się węgielków/chleba w wodzie interpretowano różnie (zwłaszcza w odniesieniu do płci rzucającego uroku), por. np. „Jeżeli ktoś choruje od zadanego uroku, to węgle puszczają na wodę i tą wodą obmywają twarz” (ZWAK 1891/15/276); „Gdy ktoś w chacie dostanie „uroki”, należy je spuścić. W tym celu nabiera się do szklanki wody i wrzuca do niej 9 węgli, rachując wstecz do jednego. Jeżeli węgle pływają podczas liczenia, urzekł mężczyzna, skoro opadną na dno, dała uroki baba” (Lud 1896/2/336), „W tym celu rzucają do szklanki pełnej zimnej wody trzy razy po trzy żarzące węgielki drewniane” (Lud 1900/6/60); też: „Mniej zachodów wymaga następujący, także w innych okolicach choć z pewnymi zmianami praktykowany sposób: Gdy się przez wrzucenie do garnuszka z wodą trzech kawałeczków chleba i węgli sprawdzi w sposób powyżej przedstawiony, że chory jest urzeczony, wtedy musi się napić tej wody do trzeciego razu, potem się nią obmyć, a resztę wylać za siebie przez głowę” (MAAE 1904/7/17); „Wtedy to trzy jarzące węgle gasi się w szklance zimnej wody, wrzuca do niej trzy kawałeczki chleba i trzy szczypty soli” (MAAE 1910/11/299); „W Monowicach rzucają w tym celu do szklanki wody trzy kawałeczki chleba i trzy żarzące się węgle; jeżeli ani chleb ani węgle nie utoną, jest to znak, że to nie są uroki; jeżeli sam chleb utonie, to chorego urzekła baba, jeżeli same węgle, to chłop” (MAAE 1904/7/16; por. też: Lud 1905/11/386); „Przeciw urokom stosują zazwyczaj, jak i gdzie indziej, odczynianie wodą, w której zatapiają rozżarzone węgle” (ŚwiętBrzoz/245); „Do szklanki napełnionej zimną wodą, wrzucają po kawałeczku rozżarzonego („rozżarzonego”) węgla drzewnego”<sup>319</sup>; też: K17Lub2/113; K31Pok3/133. „Czy zaś choroba ta pochodzi z uroków, czy nie, poznają w ten sposób: jeśli wę-

<sup>319</sup> Samo wrzucanie węgielków nie wystarczy, muszą mu towarzyszyć inne czynności i wypowiedanie zaklęć: „Przy pierwszym rzucie spluwają w bok i wymieniają te słowa: „Jeden mi uroki daje”; przy drugim – spluwają w inną stronę i mówią: „Drugi mi (uroki) zmawia”; przy trzecim wreszcie, znowu spluwając, lecz w przeciwną stronę, dodają: „Trzeci mnie uzdrawia”. Czynność tę powtarzają po trzykroć. Tak zbierze się w szklance wody dziewięć węgielków, do których dorzucają następne kruszyny chleba. Przy wrzucaniu okruszyn stosują kolejno tę samą procedurę, jaką stosowali przy wrzucaniu węgla; tak samo więc spluwają, takie formuły też wymawiają. Jeżeli toną okruszyny, dowód to, że uroki rzucił mężczyzna, jeżeli węgle, to – białogłowa. Jeżeli toną i okruszyny, i węgielki, to uważają, czy pierwszych, czy drugich więcej zatoneło. Z tego stosunku też wnioskuje

gle wrzucone do święconej wody, lecą na dół, to uroki są przyczyną choroby, bo jeśli uroków niema, to węgle pływają po wodzie” (MAAE 1907/9/145; też: MAAE 1904/7/16); *kobieta odmawiająca urok, napaliła sobie ogień w kuchni, otworzyła drzwiczki, wykręciła się tyłem, jak ktoś był w domu, z nikim nie rozmawiała, tylko rozmyślała nad tym ogniem, nad tą wodą, a późni jak te drewnianki się już kończyły palić i były już węgle, to rzuciła do szklanki na krzyż i to później polewała to stworzenie, czy człowieka, czy to dziecko, co był rzucony urok i to trzeba było się napić czy zwierzęciu wlać do jakiegoś naczynia, żeby się napiło* (TN Kadłubek 2007);

– **wlewanie do wody białka jaja kurzego**<sup>320</sup>: „W tym celu do szklanki z zimną wodą wrzuca się białko z świeżo rozbitego jaja i patrzy, co się z owego białka w wodzie utworzy, bo to jest przyczyną uroków” (Lud 1904/10/357).

o płci osoby, która rzuciła uroki. Po owem doświadczeniu upijają nieco wody ze szklanki, a, połknąwszy, spluwają, następnie znowu maczają palce w wodzie i zmoczonymi „przeciągają” po twarzy od lewej ku prawej stronie. Powtarzają to trzykrotnie, potem dopiero „obcierają” twarz, również „na opak” (od lewej ku prawej stronie) „krajem” (rąbkiem, brzegiem) koszuli, spodniami lub spódnicą. Po obtarciu, wylewają wodę ze szklanki w tył przez głowę poza siebie. Kończy się procedura i uroki ustępują niebawem” (Lud 1902/8/367); „Bierze się szklankę z wodą, wrzuca się do niej węgle wzięte ostrzem noża z kuchni, licząc przy tem: raz, dwa, itd. aż do dziewięciu. Następnie mówi się: Tak jak nad Józefem zły urok nie miał władzy, tak niech zły urok nie ma władzy nad N. synem (lub córką) N. dalej mówi się: Jak te oto węgle rozplwają się, tak niech zły urok rozplynie się od N. syna N. Potem rzuca się znowu żarzące węgle do szklanki i liczy się: nie jeden, nie dwa itd. aż do nie dziewięć i powtarza się wspomnianą formułkę. Na koniec wrzuca się znowu dziewięć węgli i liczy się wstecz, nie dziewięć itd. aż do nie jeden i znowu odmawia się przepisanej formułkę. Na zakończenie wrzuca się trochę soli do szklanki na końcu noża i mówi się tak: tak jak sól się rozplwają, tak niech się urok rozplynie itd. Formułkę trzeba za każdym razem trzykrotnie powtórzyć. Teraz należy zważyć, czy węgle spływają na górę, czy spływają na dół; w pierwszym wypadku urok zadała kobieta, w drugim mężczyzna. Podaje się później choremu wodę ze szklanki do picia i zwilża się nią jego ręce i skronie, a resztę rozlewa się na wszystkie cztery kąty pokoju; szklankę należy postawić u drzwi przewróconą dnem do góry” (Lud 1897/3/59–60). Por. *Węgle się ścięra, jeżeli nie może ta osoba tego popiołu wypić, to się rzuca z powrotem pod kuchnię, żeby to spalić, żeby nie wyrzucać* (TN Rzeczników 2007).

<sup>320</sup> Kurze jajo było też wykorzystywane do odczyniania przestrachu: „Jajem określa się dokoła głowy złkniętego trzy razy: później otwiera się je, wylewa się białko do misy z milczącą wodą, stojącą na głowie przestraszonego; pokazuje się podobizna przedmiotu, który sprawił przelęknięcie. Wszystko należy później wylać za płot” [też na rozstajne drogi] (Lud 1897/3/59). Por też: „Jeżeli ktoś komu zadał uroki, czyli zaziarał go, należy je odczynić. W tym celu do szklanki z zimną wodą wrzuca się białko z świeżo rozbitego jaja i patrzy, co się z owego białka w wodzie utworzy, bo to jest przyczyną uroków. Jeżeli n.p. odczyniająca zobaczy coś podobnego do koguta, każe koguta schwytać, uciąć mu piór na skrzydłach i okadzić nimi urzuczonego. Przedtem jednak musi chory napić się nieco



– **spalanie części ubrania** osoby podejrzewanej o rzucanie uroków, np. „palą nadolek koszuli tej kobiety, którą posądza się o oczarowanie pewnej osoby wzrokiem i popiół z tego zmieszawszy z wódką podają do wypicia pacjentowi” (BarUr/37) albo „palą kawałek sukni osoby, która rzuciła przyrok” (BiegLecz/358);

– **wykrzycie „uroczyciela”**, czyli zmuszenie osoby, która rzuciła urok, do ujawnienia się (sądzono, że samo pojawienie się osoby niweluje urok: por. np. *jak krowa mleka nie dawała, to skuteczne było lanie mleka na gorącą blachę, wtedy przyjdzie ten, co to uczynił i urok zginie* (TN2 Odrzywół 2008), albo **wbijanie lipowego kołka w próg**: *Jak krowa sąsiadki mleka nie dawała, to babcia powiedziała jej, że pójdzie do obory i będzie coś robić, i wtedy osoba, która rzuciła urok przyjdzie pożyczyć soli, ale nie wolno pożyczyć, bo urok nie zginie. Babcia poszła do obory i wbijała lipowy kołek w próg, wtedy też przyszła druga sąsiadka pożyczyć soli. Kobiety ponoć bardzo się pokłóciły* (TN Mniszek 2008);

– **rzucanie nożem**: „Żeby się przekonać, czy mdłości pochodzą od uroku, rzuca się nóż ku ziemi: gdy utkwi, znak to, że urok miał miejsce” (Lud 1897/3/60).

### 10.3.2. Odczynianie właściwe

Po ustaleniu przyczyny niepokojących dolegliwości uzdrowiciel przystępował do kolejnego etapu rytuału leczniczego, w którym można zauważyć następujące działania:

– **szeptanie**: *coś szeptały* (TN Borkowice 2008); *Ona [zażegnawczka] też mówiła szeptem, żeby dana osoba nie słyszała* (TN1 Czermno 2010; też: nama-

---

wody ze szklanki, do której wlewano biało, resztą wody obmyć twarz i zjeść usmarzone [sic!] pozostałe żółtko” (Lud 1904/10/357); „Urzeczone pisklęta okadzano: *skorupami jaj*” (BiegLecz/250); [na przestkach u dzieci: odlewanie wosku, ołowiu lub jaja] „Jajem określa się dokola głowy złkniętego trzy razy: później otwiera się je, wylewa się biało do misy z milczącą wodą, stojącą na głowie przestraszonego; pokazuje się podobizna przedmiotu, który sprawił przełknięcie. Wszystko należy później wylać za płot.” [też na rozstajne drogi] (Lud 1897/3/59). Praktyka ta była znana i popularna na wsi kieleckiej w latach 90. ubiegłego wieku: poświadczą to rozmowa bezpośrednia z moją studentką, która – jako mama niemowlaka – uczestniczyła w obrzędzie odczyniania przestkach (jajem) ok. 20 lat temu (po zabiegu odczyniania dziecko rzeczywiście przestało płakać: rozmowa z marca 2011 roku). Por. też Niebrzegowska 2000: 118. Ponieważ przestkach był kojarzony z urokami (czarami), np. na wsiach wileńskich stosowano przy jego leczeniu metody znane z zabiegu odczyniania: *okurzanie* (włosami, sierścią, *przemywanie* oczu naślinionym rąbkiem koszuli/spódnicy (ruchem od siebie – wyrzucającym chorobę) (Wilczkowski 2005: 215). Por. też przelewanie w tym celu wosku i odgadywanie z odlanego kształtu przyczyny lęku: Chmielińska 1925: 139; Tylkowa 1989: 70–71; Szot-Radziszewska 2005: 208.

wianie, szeptanie, mamrotanie, np. K52Br-Pol/437; GoŁud/152; TN Wolica 2010);

– **wypowiadanie określonych słów**, zazwyczaj modlitw kanonicznych (np. czytanie *Ewangelii św. Jana*: Torliński 1938: 45) lub formuł magicznych (zwykle trzy razy, połączone ze spluwaniem). Modlitwy/formuły modlitewne najczęściej pojawiające się w rytuale to: *Ojcze nasz* i *Zdrowaś Marya* (MAAE1904/7/16; też: K17Lub2/113; FedLud2/258); *Pozdrowienie Anielskie* (K48TaRz/296–297); *Pierwsze Boże Narodzenie, drugie Wniebowstąpienie, trzecie Pańskie Przemienienie* (Chmielińska 1925: 138); „*W Imię Ojca i Syna i Ducha św. Amen. Jeden cie urzek, trzech cie odrzeka. Bóg Ojciec, Syn Boży, Duch święty*. – Te słowa wymawia się trzy razy i za każdym razem spluwa, potem trzy razy oblizuje zamawiający choremu czoło i wyciera obrąbkiem od koszuli” (MAAE 1903/6/256–257; też: Lud 1902/8/367; Lud 1905/11/386; KotZn/337); trzy *Zdrowaś Maria* (K42Maz7/336).

Rytualne leczenie uroku wymagało przestrzegania ściśle określonego, czasami mocno rozbudowanego scenariusza. Wykonywanie poszczególnych czynności, w nieprzypadkowym porządku, z zastosowaniem wskazanych rekwizytów, było często wzbogacane wypowiedaniem formuł magicznych, których zadaniem było odwracanie skutków uroku. Ze względu na etiologię samego uroku i kojarzenie go z czarami, działanie słowne było niezbędne, stanowiło wsparcie dla określonych działań gestualnych, odtworzonych dzięki tekstom folkloru i opisom praktyk. Na uwagę zasługuje ścisły związek, jaki zachodzi między czynnościami wykonywanymi przez zamawiającego, słowami wypowiedzianymi w trakcie obrzędu, a także wyobrażeniami na temat samej istoty uroku, jego pochodzenia, związanych z nim dolegliwości itd. Czynnościom symbolizującym wyganianie uroku/choroby z ciała człowieka towarzyszą słowa, w których uroki wysyła się tam, skąd mogły przyjść: do lasu, wiatru, na góry, suche korzenie, baby, chłopa, do strefy odległej, martwej, nieuczęszczanej<sup>321</sup>. W wypadku dziecka cierpiącego na „żabę” od uroku mówiono: *a ty żabo kropato, nie być tako bogato, bo jak byś była biedniejszo, to byś była ładniejszo, Zdrowaś Maryjo się mówi i trzy razy się spluwa na lewą stronę* (TN Kadłubek 2007); „Po przeżegnaniu człowieka, który urzek dostał, mówi się: *Jeden cię urzekł, a trzech cię odrzeka: jeden Bóg Ojciec, drugi Syn Boży, trzeci Duch święty*. Zamówienie to ponawia się trzy razy i za każdym razem spluwa, poczem potrzykroć oblize językiem czoło i wytrze obrąbkiem od koszuli, kończy się wezwaniem *Matki Boskiej*” (BiegLecz/243); *Święta Zochwija trzy córeczki miała: / Jedna praczka, / Druga szwaczka, / A trzecia po świecie chodziła, uroki odczy-*

<sup>321</sup> Por. *Sól tobi w hoczy (oczy) // peczyna w zuby // kameń na hrudie (płuca) / a lypowyje neczowky (niecułki, niecki) // na twoje peczonky* (wątroba i płuca) (K34Chełm2/145).

*niała./ Odczyń że panienczko i temu człowiekowi grzesznemu./ Jeżeliś chłopski urzek, wleż że pod szafę,/ Jeżeliś paniński urzek, wleż że pod warkocz,/ Jeżeliś kobiący urzek, wleż że pod chustkę [trzy razy Zdrowaś Maryja] (BiegLecz/243); Święta Rozalija trzy córeczki miała/ Jedna szyła/Druga prała/ Trzecia urok odmawiała (TN Kadłubek 2007); Uroku!Uroku! Jeżeliśżeś 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! (KotZn/185; por. też: Jaguś 2002: 92–93)<sup>322</sup>; Jak ta rosa znika, znikła, rozwiała się w powietrzu, tak niech zniknie ten urok i rozwieje się w powietrzu (BiegLecz/244); Urok? Nie urok?! Niech wstąpi sam Bóg!! Od nieba na ziemię,/ Boskie przemienienie! (Sobierajski red. 2001: 60–61); „Miała święta Otolijá trzy córki:/ jedna przędła (tu zażegnawczka zwija swój fartuch w jeden fałd);/ drugá motała (tu zawija drugi fałd),/ a trzecia urok (zwija trzeci fałd)/ świętym pańskim odcyniała.”/ Po wymówieniu tego ostatniego wyrazu zażegnawczka przed oczami cierpiącej osoby niespodzianie fałdy rozwinię z szelestem” (SiarMat/106; ZWAK 1879/3/56). Formuły (wzmocniane wykonywaniem określonych czynności) te stanowiły tajemnicę zamawiających, do dziś zachowała się wiara, że podzielenie się sekretem z niewłaściwą osobą, w niewłaściwych okolicznościach, jest zakazane: lub *Przekazała mi (babcia) na uroki mogą odmawiać (...), ale nie zdradze tego. A ja nie mam komu przekazać. Bo to przekazywała babcia córce albo wnuczce, która była jeszcze w wieku nastoletnim, ale przed pierwszom miesiączkom, bo jak dostawała miesiączki, tak już nie miała jakiejś tam mocy* (TN Rzeczników 2007)<sup>323</sup>;*

– **obmywanie/zmywanie, nacieranie/pocieranie, kropienie, polewanie wodą/wodą święconą/ziołami/ uryną (moczem)/pomyjami**<sup>324</sup>.

<sup>322</sup> Por. także formuły zapisane przez Józefa Jastrzębskiego we wsi Załęcze Wielkie (okolicie Wielunia): *Zasiałem jarzynę i urocybę, odprawiam ci urok i przyrok, jeśliś od chłopca to pod copkę, a jeśliś od kobiety to pod chustkę, a jeśliś od panny to pod warkoc [po czym odmawiano trzy Ojczy nasz, kreśląc serdecznym palcem znak krzyża na czole chorego]; Odprawiam ci urok i przyrok, uroczyny i przyroczyny. Jeśliś przyszło z wiatrem – idź nazad z wiatrem, jeśliś przyszło z wodą – idź nazad do wody, a nie rób człowiekowi przeszkody [trzy razy Ojczy Nasz] (za: Jaguś 2002: 93).*

<sup>323</sup> Trzymanie formuł zamów w tajemnicy i restrykcje związane z ich przekazywaniem to cecha wielu kultur, zadziwiająco zbieżne reguły obowiązywały np. w tradycyjnej społeczności greckiej (Passalis 2011: 7–24).

<sup>324</sup> Por. „Rytualne ablucje były niezbędne przy wszelkich rytach przejścia-przemieszczenia się między światem śmiertelników a zaświatami, podczas gdy wtajemniczani czy inicjowani pozostawali w stanie czasowej destrukcji”. Piotr Kowalski kojarzy obmywanie ze zmianą stanu, uwolnieniem się od wszystkiego, co dotyczyło stanu poprzedniego, by „otrzymać nową postać” (Kowalski 2002: 71; por. też: wykorzystanie niszczącej mocy wody w celu zniszczenia choroby – Masłowska 2012: 106–108). Stąd też rola wody

Woda<sup>325</sup> (często ta sama, która była używana w rytuale rozpoznawania samego urzeczenia i jego przyczyny) była stosowana do obmywania urzeczonego (GoŁud/152), służyła do kąpania, skrapiania, polewania itd. por. obmywanie *twary i oczu* (ZWAK 1890/14/199; też: Lud 1897/3/60; Lud 1904/10/357); *głowy od czoła w tył* (KotZn320); *czoła i piersi* (K42Maz7/335; też: K42Maz7/336; MAAE1904/7/17; K31Pok3/133; Chmielińska 1925: 138); *skroni, dołka piersiowego i żył na dłoni „do trzeciego razu”* (K48Ta-Rz/297); *piersi, żył ręcznych przy dłoniach i skroni* (MAAE 1910/11/299; też: Lud 1905/11/386);

w obrzędzie zdejmowania uroków jest niezwykle istotna: to woda umożliwiła odgadnięcie przyczyny choroby, woda umożliwiła też zmianę stanu. Nagromadzenie w rytuale rekwizytów o podobnej charakterystyce – katalizatorów przemiany (węgiel, sól, chleb) powoduje, że na zdejmowanie uroków można patrzeć jak na drobiazgowo przemyślany i zaplanowany zabieg magiczno-leczniczy. Zwraca uwagę pojawienie się swoistych zastępników wody: moc i pomyje stanowią substancje, których zadaniem może być nie tyle oczyszczenie ciała, co obrzydzenie choroby i spowodowanie jej dobrowolnego odejścia (por. np. Stomma 1986).

<sup>325</sup> Wykorzystywanie wody w rytuale „zmywania uroku” (lub choroby w ogóle) ma wiele odwołań symbolicznych. Woda stanowi „sakralny środek odpędzania sił nieszczęścia i zła oraz mnożenia sił szczęścia i dobra. Obmywanie się jest oczyszczaniem się nie tylko w sensie fizycznym, ale przede wszystkim symbolicznym, sam zabieg obmywania zaś utrwała ludzkie myślenie o uroku jako sile niszczyielskiej, która niejako oblepia człowieka. Woda jest także operatorem zmiany stanu, jest symbolem tego, co „nie ukształtowane, prekosmiczne”, to „prasubstancja, bez której nie ma życia”, a „przez rytualne obmycie zdjeta zostaje z jednej strony nieczystość, grzech, z drugiej zaś dokonuje się zbawienie i otwiera możliwość nowego życia”, „oczyszczenie jako akt kultowy zmienia życie, umożliwia nowy początek, jest w pewnym sensie naśladownictwem stworzenia, jakie dokonało się w praczasach”, „jako pierwiastek amorficzny, bezkształtny, jest medium przemiany, przejścia z jednej sfery bytu w drugą”. Zanurzanie się może być odczytywane jako obcowanie z chaosem, śmiercią i rozkładem, wynurzenie to nie tylko powrót do życia, ale także nowy początek (stąd pokrapianie/zanurzanie w wodzie noworodków, stąd też chrzest – jako obrzęd związany z wodą i symbolicznym zanurzaniem/wynuraniem (Lurker 1994: 354–365). W słowiańskich wierzeniach i rytuałach woda jest nie tylko źródłem życia i środkiem magicznego oczyszczania, ale także miejscem przebywania dusz zmarłych i nieczystej siły. Władzę nad wodą przypisywano istotom demonicznym. Słowianie wierzyli, że właśnie w wodzie zanurza się ludzka dusza po śmierci. Poświęcenie wody było związane z chęcią wypędzenia z niej nieczystej siły, a woda taka trzymana była w każdym domostwie, nadawano jej cechy cudowne, leczono nią choroby, chroniono się przed złą mocą. Za najbardziej cenną uważano wodę czerpaną w szczególnym czasie, ze szczególnych miejsc: np. nabieraną ze źródeł, studni, rzek i potoków w Boże Narodzenie, w Nowy Rok, w Wielki Czwartek, w Wielki Piątek, w Wielkanoc, na św. Jana. Specjalnymi właściwościami obdarzano wodę nabieraną rano, przed innymi mieszkańcami, tzw. wodę nie-napoczętą. Por. hasło woda w SSiSL: Majer-Baranowska 1999a: 153–235, też: 1995, 1999b, 2001: 127 i nast.

„nacierają tą wodą choremu czoło, skronie i piersi” (Lud 1900/6/60); *żołądek* (K42Maz7/335); *Stawiano chłopaka w balii, w samych spodenkach i polewano go łyżkami wody po ciele. Wylewano na niego 12 łyżek, a zbierano 16. Jak to wyszło, to ja nie wiem* (TN Mniszek 2008); „Zmywania dokonywano ruchem ręki z góry na dół. Często zabiegi odczyniania „uroków” wzmacniano trzykrotnym splunięciem i przeżegnaniem się” (Półtorak 1989: 87); woda była zbierana z 9 zaparowanych szyb szmatką, którą przeciągano trzykrotnie po klamce i czole zaurozonego (Półtorak 1989: 87); „Jeżeli ktoś zachoruje, a przypuszczają, że z uroku, wtedy winien zmyć się własnym moczem (na rękę szcza, przykładając wierz(ch) ręki od siebie do czoła i twarzy)” (K51Sa-Kr3/22–23); „Pozbyć się można uroku również przez obmycie się własną uryną (moczem)”, por. np. Spittal 1938: 149; też: „Gdy dziecię dostanie „uroki” (tzn. że jest chore) nabierają do poświęcanej szklanki uryny, zmywają nią twarz i głowę słabego, a pozostały płyn wylewają w „głuchy” kąt” (Lud 1896/2/335); „Włożyć zaraz dziecko do kąpieli. A po wyjęciu go z niej wodę tę wylać, gdzie się trzy płoty stykają” (K42Maz7/336; też: K31Pok3/133). Stosowano też wywar **ziela czyśc-cowego** („Zmywa się głowę t. j. czoło i twarz, wodą w której się uwarzyło ziele zwane czyściec v. ziele czyśc-cowe” K15Poz7/117; też: K15Poz7/116) lub **pomyje**, w których moczo grochowiny: „grochowiny w pomyjach umaczać, i temi miejsca przyroczone zmyć” (K15Poz7/116).

Polewanie/kropienie/nacieranie wodą (święconą) stosowano także w odczynianiu uroku u zwierząt (*od głowy do ogona* KotZn/320)<sup>326</sup>: „W Zakopaném kropią było kupione i do domu przyprowadzone wodą święconą, a zwłaszcza gdyby wiele ludzi szło i patrzyło, aby nie padł na nie urok” (ZWAK 1881/5/111; BarUr/45, BiegLecz/248); *Był w Lechowcie facet, pojechał mąż do niego i jesce to był wujek jego, i mówi: „Weź, stań przed koniem, weź święcony wody, polij święconom wodom. Łod łba do łogóna zgarnij trzy razy rękóm”. A ten wujek w tym casie jakież modlitwy łodprawioł, my nie wiemy jakie. Ten zgarnoł te wode łod łba do ogona, koń się łobtrzepnoł, zrobił się mocny i już się nie toroł, nie bolalo go* (CygZGw/84); *pokropiła wodą ściany, te kołyskę, co dziecko spało i dziękować Bogu, że dziecko ozdrowiało* (TN Kadłubek 2007). Wykorzystywano nie tylko zwykłą wodę używaną w rytualnym topieniu węgielków, ale także wodę święconą. Niektórzy twierdzili, że zaurozonego: *tylko ratuje się wodą świncóną* (TN Jawor Solecki 2007). W innych przypadkach, jeżeli jest urok: *kropi się*

<sup>326</sup> Zmywanie ziołami (ich roztworem) było potwierdzone także współcześnie przez Zenona Sobierajskiego w Wielkopolsce: stosowano *czarcie żebro* (*Cirsium oleraceum*), *przyrokliwe ziele*, *przyroczone ziele*, *krzyżowe ziele* (być może dziurawiec zwyczajny *Hipericum perforatum*). Sobierajski wspomina też o zmywaniu dziewięciokrotnym wodą, do której wrzucano dziewięć kawałków miotły, drzazgę z progu obory, kawałek palika, do którego krowę wiązano, rozżarzone węgielki (Sobierajski red. 2001: 60).

wodą święconą, daje się troszeczkę napić, a stworzeniu trochę wody się doleje do koryta, a roślinę się pokropi i podlewa się wodą (TN Jawor Solecki 2007).

Urzeczonego konia kropiono wodą i pocierano. Osoba odmawiająca nad nim urok, *pokropiła tego konia tą wodą, która z węgielkami była w szklance i potarła nozdrze konia, koń się otrząsnął i poszedł* (TN Kadłubek 2007). Jeśli ktoś został urzeczony, „biorą węgle i tłuczony na małe kawałki kamień ze zwarki i sypią na zimną wodę; jeżeli węgiel opadnie, a kamień okryje się perlkami, to znak, że chory urzeczony; w takim razie biorą łyżkę i nóż albo kosę, i tą wodą zalewają, następnie myją nią choremu twarz i piersi, i obcierają koniecznie tą koszulą, którą ma na sobie, stroną od ciała czyli lewą. Wodę wylewają pod strzechę, od strony zachodniej ku schodowi, żeby uroki nie wracały, miskę zaś od tej wody wywracają dnem do góry” (K51Sa-Kr3/22). W niektórych okolicach Wielkopolski zmywanie zastępowano żegnaniem (tj. wykonywaniem znaku krzyża nad zwierzęciem) i kropieniem miotłą umoczoną w wodzie z wywarem krwawnika (krwi Jezusa, krzyżowego ziele) lub ziół święconych na Matkę Boską Zielną (czynność powtarzano trzykrotnie: Sobierajski red. 2001: 86); a także wodą, w której obmyto zamki domowe: [gdy kogo urok dotknie] „niech wszystkie zamki w domu wodą obmyje i tą samą wodą zmyje głowę” (K15Poz7/115). Wszechstronne zastosowanie wody w rytuale wiąże się z przypisywaniem wodzie potężnej mocy oczyszczania (w sensie dosłownym i metaforycznym);

– **obmywanie i pojenie** chorego moczem: „Matki obmywają moczem swe dzieci dotknięte urokiem, niektóre dają im także trochę moczu do ust” (Lud 1897/3/60; por. też Buszko 2005: 204); zauroczonej krowie podawano do wypicia jej odchody zmieszane z wodą (Sobierajski red. 2001:60); „Gdy dziecię dostanie „uroki” (tzn. że jest chore) nabierają do poświęcanej szklanki uryny, zmywają nią twarz i głowę słabego, a pozostały płyn wylewają w „głuchy” kąt” (Lud 1896/2/335; por. też: Torliński 1938: 45). Stosowanie moczu wskazuje na chęć obrzydzenia choroby;

– **o(b)cieranie/wycieranie** nadołkiem, odzieżą (bielizną), szmatą (czoła, ust)<sup>327</sup>: „Urzeczony teraz wedle tego, obciera się (oczy swe) spódnicą lub spodniami” (K7Kra3/93; GołLud/152); „wązga od kaftana usta trzykroć się obciera” (K48Ta-Rz/297; *wązga* – ‘poła’ KarłSGP/VI/80); „chorą osobę obciera się ubraniem po twarzy od góry do dołu trzy razy, ubraniem płci przeciwnej, np. jeśli zachoruje kobieta, to ją trzeba obetrzeć męskimi majtkami (co lepiej) kalesonami, mężczyznę zaś kobiecą spódnicą albo choć fartuszkami, to po chorym aż wiatr przejdzie i ból natychmiast ustanie” (K42Maz7/336; K48Ta-Rz/297);

<sup>327</sup> Stosuje się także pocieranie czoła i skroni belemnitem (kamieniem piorunowym): Spittal 1938: 149; por. też Burszta 1967: 415–416.

„umaczawszy chustkę (...), natrzeć choremu czoło (czoło)” (K15Poz7/117; też: K17Lub2/113); „Uroki, jeżeli od mężczyzny się dostanie – spodniami, jeżeli od kobiety, zmywa się ciasnochą (spódnicą)” (K48Ta-Rz/297; też: BarUr/34). W odczynianiu uroków wykorzystywano także odzież: „mężczyzna obciera się spodnicą, a kobieta spodniami” (SiarMat/99); „Inne kobiety swymi podółkami twarz dziecięciu ucierają” (K53Lit/383); [urzeczoną dziewczynę, która przewróciła się], „w opak się utrzyć” (Lud 1897/3/254); *przechodzący drogą człowiek obtarł swoją onucą* (TN2 Odrzywół 2008); *Była u nas pewna kobieta, gdy wyszła to dziecko, to dziecko tak zaczęło krzyczeć, wtedy moja teściowa wzięła majtki dziecka, obtarła nimi czoło i rzuciła w kąt, gdzie leżały do rana. Dziecko uspokoiło się i przespowało całą noc* (TN Mniszek 2008); [kobieta] *obcierała dziecko koszulą od głowy do stóp i powtórzyła czynność trzy razy* (TN1 Odrzywół 2008), *Halkę czy tam koszulę wyciągała taka babka, nazywała się P., i pojechała tem po twarzy, pomruczała i jakby ręką odjął* (TN2 Czermno 2009); *Urok, złe powietrze, coś cie owiało, mówio, no weźże się przetrzyj, dawni to wszyscy koszule nosili, nasza babcia to nie wołała koszula, tylko nadołki, wytrzyj go nadołkiem* (TN1 Czermno 2010). *Pocierano urzeczone zwierzę majtkami: odwrócić na lewą stronę, samym krokiem od ogona do głowy, przez kręgosłup, trzy razy pocierać i splunąć na lewą stronę* (TN Kadłubek 2007); *Jo wiem jeszcze, czede krowa je uroczono... abo bedło, to le weź z lewy nodzi korkę, a do trzeciego razu łetrze nią* (NadKasz/134); wycieranie się nadołkiem koszuli kobiecej, na który trzeba napluć trzy razy (MAAE 1910/11/299); „wytarcie się tylnym dolnym rąbkim koszuli i wreszcie pogryzienie tej części koszuli” (Spittal 1938: 149); wycieranie się kawalkiem ubrania osoby, która rzuciła uroki, po uprzednim napluciu na nią trzy razy (FedLud2/258). Szczególne właściwości ma bielizna/ ubranie wywrócone na lewą stronę<sup>328</sup>: „Przewróciwszy koszulę, chory pluje na nią „do trzeciego razu” i obciera nią twarz, poczynając od lica lewego, trzy razy” (MAAE 1907/9/145); „Jak uroki zbyć: jak ma owijkę w bucie, owijkę się zdyma, przezegna się chorego i po twarzy obciera na dół po trzeci raz i pfu na psa urok się mówi. To jest prawdziwe słowo, to jest prawda, ale księdzu się nie mówi, nie mamy tego za grzech, bo się chorego uzdrowi, uroku się zbedzie” (Lud 1934/1935/33/82); „Starsza kobieta, nie mająca więcej miesiączki, niech pociera koszulą twarz dotkniętego urokiem” (Lud 1897/3/60); „Zwilżyć uryną kraj koszuli i pocierać nim twarz dotkniętego urokiem” (Lud 1897/3/60); „Kobiety plują w koszulę i pocierają sobie nią głowę” (ŚwiętBrzoz/245); *Wzięłam se tak na dłoń i splunęłam do trzeciego razu. Miałam spodnicę i tero jeste obrąbek. I jeste się tak wkoło, w odwrotno stronę jak słońce wschodzi* (obtarłam).

<sup>328</sup> Czasami wystarczało samo zakładanie dziecku koszulki na lewą stronę (por. ochronę przed urokiem).

*I czujesz pan ten ból, jak panu odchodzi* (CygZw/91); „Jeśli ktoś dostanie tzw. uroku, wówczas znachorka przychodzi do chorego i swoją koszulą ociera mu trzy razy czoło. Za każdym otarciem spluwa coraz to w inne miejsce. W końcu odmawia pacierze i urok jest już zażegnany” (OrL 1928/9/195–196); *Majtkami, co się chodzi trzeba, trzeba przetrzeć. Przetarła [babka], splunęła gdzieś na boki trzy razy i polepszyło mu się, nie płakał już* (TN1 Czermno 2010). Powszechnie znane było leczenie uroków poprzez pocieranie odzieży (brudną), zwłaszcza onucą lub wiechciem słomy z prawego buta (Chmielińska 1925:139), por. też: „chorą osobę obciera się ubraniem po twarzy od góry do dołu trzy razy, ubraniem płci przeciwnej, np. jeśli zachoruje kobieta, to ją trzeba obetrzeć męskimi majtkami (co lepiej) kalesonami, mężczyznę zaś kobiecą spódnicą albo choć fartuszkami, to po chorym aż wiatr przejdzie i ból natychmiast ustanie” (K42Maz7/336). Urzeczoną dziewczynę, która przewróciła się, *przechodzący drogą człowiek obtarł swoją onucą* (TN2 Odrzywół 2008), por. też: *Była u nas pewna kobieta, gdy wyszła to dziecko, to dziecko tak zaczęło krzyczeć, wtedy moja teściowa wzięła majtki dziecka, obtarła nimi czoło i rzuciła w kąt, gdzie leżały do rana. Dziecko uspokoiło się i przespało całą noc* (TN Mniszek 2008); *[kobieta] obcierała dziecko koszulą od głowy do stóp i powtórzyła czynność trzy razy* (TN1 Odrzywół 2008); *Ja byłam gówniara i zaroz wam powiem, mama wzięła halkę, no nie wiem, co to, i naprawdę mi to przeszło* (TN1 Nowiny 2010); *Rąbek koszuli. Jest tak i tak było, że jak ktoś spojrzy jakimiś oczyma, ja to miałam takie, jak byłam łebkiem, jak żeśmy jeszcze mieszkali za Krakowem, taki facet był sąsiad, un był stary chłop, ale ja mu się strasznie podobałam, jak tylko on spojrzął na mnie, kuniec było, to od razu wymioty i coś mi się robiło, to mi babcia wzięła tu te człunki kozala poślinić, smarować i trzy razy spluć i zawsze przechodziło. Zawsze mnie łurzek* (TN2 Nowiny 2010); *Rąbkiem to słyszałam, rąbkiem to moja sąsiadka z Zagnańska, rąbek koszuli, też tak mówiła* (TN3 Nowiny 2010). Pomagało wytarcie się tylnym dolnym rąbkiem koszuli i pogryzienie tej części ubioru (Spittal 1938: 149), zwłaszcza gdy koszula należała do mężczyzny (Torliński 1938: 45). Jak widać, wycieranie było znacznie skuteczniejsze, gdy stosowano pomocniczo ludzkie wydzieliny: ślinę, pot, mocz, mające odstręczyć dolegliwości spowodowane na człowieka przez urok.

Podobne czynności (tj. wycieranie) wykonywano także wobec zauroczonych zwierząt<sup>329</sup>, z tym, że stosowano nie tylko odzież: spódnicę, kalesony,

<sup>329</sup> Ścieranie funkcjonuje także współcześnie. Zenon Sobierajski potwierdził występowanie tej metody pozbywania się uroku w wypadku zwierząt na wsi wielkopolskiej: kobiety ścierały krowę fartuchem, dolną częścią spódnika, miderokiem (spódnicą), ścierką umoczoną w pomyjach lub wiechciem słomy z buta. Rzadziej stosowano nacieranie brudną szmatą umoczoną w moczu, pomyjach, brudnej wodzie (nacierać należało od ogona do głowy po grzbiecie i spluwać na boki), a także brudną onucą, skarpetą, czapką: „pluje się



rąbek koszuli, onuce, skarpetki, czapkę, ale także słomę/wiechcie słomy z butów, szmaty, miotłę (brzozową), a nawet bat, por. „Urzeczone bydlę obciera się trzy razy od krzyżów koszulą z tego człowieka, który urzekł i spluwa się trzy razy” (ZWAK 1890/14/200); „Przy odczynianiu uroku zwierzętom domowym należy wyjąć wiecheć z któregośkolwiek buta i pocierać od tułowia do głowy do trzeciego razu” (Chmielińska 1925: 139); „Bierze się konia, wijącego się w boleściach za ogon, spluwając za każdego raz w jedną, drugi raz w drugą stronę, następnie gospodarz zdejmuję kalesony lecz w ten sposób, aby te nie dotknęły ziemi i stara się przeganianego konia niemi odziać. Po zrealizowaniu tej próby ustają w krótkim czasie bóle konia” (OrL 1925/10/155–156); TN powszechny, por. np. *Zdjął buty i onuckami trzy razy od głowy konia do zadu, trzy razy przejechał i koń wstał* (TN1 Czermno 2010); *ze późni, ze trza beło zdjąć kosule i na lewo strone albo kalesony łobrocić. No to ja miałam na sobie, że braliśmy siano na łące i przejechał jeden chłop, i w lotrach to siano beło i kón nie poszed, przewracał sie (...) Ten kón się przewracał, toroł, dopiero tatuś zdjeni kalesony, przewrócieli i wytarli go, splunęli trzy razy, no i ten kón poszed* (CygZGw/88), ale także np. *opluty wiecheć słomy: I z Huty dopiero chłop się znoł na tym, pojechały po niego, przyprowadziły, przetar wiechciem w jedne strone, tak w drugo strone, tak słome, wiecheć ukrecieł, splunął, krowa wstała, łotrzepała się i wyzdrowiała* (CygZGw/83)<sup>330</sup>. *Koń cały w pianie był i jechaliśmy pustym wozem, nic nie było. Koń cały w pianie, Zaledwie, zaledwieśmy dopchnęli do domu. Łód razu po doktora, wycieranie, tarcie, wiechcia-*

---

na łeb, wyciera koszulą albo skarpetą zdjętą z nogi”, „z przyporka (rozporka) wyciągniętą koszulą ścierał po gębie trzy razy od rogów w dół”, „mężczyźni zdejmowali czapkę, przewracali na drugą stronę i pocierali od głowy do ogona licząc na wspak od 9 do 1 i spluwając po każdej trojce (a więc spluwają trzykrotnie”, „czapkę pocierali trzy razy”. Sobierajski zanotował też wycieranie grzbietu krowy starym sznurem umaczanym w smarze od wozu. (Sobierajski red. 2001: 60). *We spak. Trza było wytrzyć męskimi kalesonami, czy no konia, bo przeważnie się robiło konia to, do wytego. Nie od łba do 'ogóna, tylko od 'ogóna do łba. Tak 'od 'ogóna, wespak 'od 'ogóna do łba. Trza było tymi kalesonami wytrzyć i to jeszcze miały być te kalesony, rzekomo 'osrane, żeby były* (Radkowiec/ S. Cygan: [http://www.gwarypolskie.uw.edu.pl/index.php?option=com\\_content&task=view&id=590&Itemid=18](http://www.gwarypolskie.uw.edu.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=590&Itemid=18)).

<sup>330</sup> Por. też fragment dziadowskiego poematu stworzonego (według ks. Siarkowskiego) przez ks. Ludwika Morysińskiego (plebana w Mstyczowie, w pow. jędrzejewskim) z zasłyszanych od dziadów urywków pieśni i rymowanek: *Przywiód(ł) raz cłek do niego/ kónia, co miał chorego:/ cy z ucynku, cy z uroku/ trzał (gnojł) na rzadko przez pół roku// nieprzespiecznie dla ludzi./ Obsed(ł) ci go w około,/ obtar(ł) portkami coło.../ w martwe oko chuchnął – potem/ zakadził mu pod żywotem.../ Złe jak ręką usunął* (K19Kie2/262). Choć charakter utworu był wyraźnie prześmiewczy, utrwalono w nim czynności wykonywane przy zdejmowaniu uroku ze zwierzęcia: obchodzenie, ocieranie odzieży, chuchanie, kadzenie.

mi, słomom (CygZGw/94); *To mówi zdjął kalesuny, przewrócił, obeszed, obtar i wstał i pojechał* (TN Policzna 2007). Pocieranie chorego zwierzęcia zazwyczaj powtarzano trzy razy, również trzykrotnie spluwano, czasami czynnościom tym towarzyszyło wypowiadanie formuł zaklęć. Na uwagę zasługuje także wykorzystywanie w szmat moczonych w czarcim ziele, czarcim żebrze (ostrożeń warzywny, *Cirsium oleraceum*)<sup>331</sup> lub w pomyjach (przy jednoczesnym spluwaniu), co zapewne było związane z chęcią odstraszania/odstręczenia choroby (Sobierajski (red.) 2001: 85–86); podobna intencja zapewne towarzyszyła korzystaniu z brudnej lub oplutej bielizny: *Wziął skarpetę obtarł nią konia* (TN Borkowice 2008), *Gdy prosiaki latały jak szczury po ścianach, to wtedy przysłała tako ciotka i pocierała prosięta zapaską* (TN Borkowice 2008). Twierdzono, że zwierzęta – tak jak ludzi – wycierają koszulą tego, który oczarował wzrokiem albo przynajmniej koszulą kobiecą, jeśli stan uroczy wywołało spojrzenie złych oczu kobiety, a spodniami, jeśli obwiniają mężczyznę (BarUr/34);

– **okadzanie/nakadzanie/okurzanie**<sup>332</sup>, np. **włosami uroczyciela, odzieżą, piórami/pierzem, wełną czarnej owcy, okapkami ze świec kościelnych, ziołami** (poświęcanymi): np. „Gdy urok spotkał położnicę, zbiera się od każdego z obecnych pęk włosów i strzępie z odzieży i okadza się tem chorą” (Lud 1897/3/60); w niektórych miejscach stosowano okadzanie skrawkami odzieży

<sup>331</sup> Najciekawsze (i wręcz niewiarygodne), że kąpiele od uroku są znane współcześnie i dyskutują o nich młode mamy na forach internetowych.; por. *Stosujecie zioła? Ja się ostatnio zaprzyjaźniłam ze starą zielarką. Mam już od niej nalewkę na młodych orzechach (zbierać przed Janem należy) – na problemy trawienne, napar ze ślazu lub macierzanki – drogi oddechowe. Ostatnio polecila mi czarcie żebro – trzy kąpiele – na odciotowanie. No, że niby jakby urok był, to zezdzie. Ziółko niesamowite – po pierwszej kąpieli woda mi się zrobiła jakaś czarna (to ponoć te uroki wychodzą). W czary nie wierzę, ale co tam – ogólnie kąpiel relaksująca, a babci dobrze z oczu patrzy. Metoda z przedwojennej Białorusi!* <http://www.wielodzietni.net/viewtopic.php?f=26&t=3764&view=print> (dostęp 25.04.2011); czy któraś kąpała dziecko w czarcim żebrze (ziele ostrożenia). Ponoć zdejmuję uroki. U mnie w okolicach jest to dość popularne [http://www.dobramama.pl/pokaz/80738/czarcie\\_zebro\\_kapiel\\_przeciw\\_urokom](http://www.dobramama.pl/pokaz/80738/czarcie_zebro_kapiel_przeciw_urokom) (dostęp 25.04.2011). Por. też: *czarcie żebro* ‘roślina lecznicza, ostrożeń warzywny’: *Jak głowa boli, to się trza umyć w czarciym żebrze. Uóno ścióngo gorónczke i jes poño paskudu* WronMSGP/40.

<sup>332</sup> Okadzanie, pośrednio związane z oczyszczającą siłą ognia (por. Spittal 1938: 98), było powszechnie stosowane na wsi polskiej; np. w Wielkopolsce stosowano okadzanie dymem z ziół (z wianków święconych na Matkę Boską Zielną: czarcie żebro, wiatrowa róża, rozchodnik, macierzanka, rumianek, ochłapowe/ochwatowe ziele) lub węgielków (do naczynia z wodą wrzucano rozżarzone węgielki i obchodzono krowę) (Sobierajski red. 2001: 59). Danuta Tylkowa pisze o okadzaniu kocankami – baziami z palmy poświęcanej w Palmową Niedzielę, igłami smrekowymi z połażniczki lub choinki, kwiatkami rzucanymi w czasie procesji Bożego Ciała (święconymi w oktawę Bożego Ciała (Tylkowa 1989: 69).

uroczyciela (BarUr/34); „Kto ma takie oczy, to (jak się tak stanie) musi sobie dać uciąć włosów z trzech stron, tj. kosmyk z przodu i z obu boków. I temu choremu tymi włosami, które palą na ogniu, podkadzają głowę albo kurzą prostritnem zilem, tak że musi on dym ten połykać (nakryją mu głowę płachtą, a dymek wciąga on z miseczki)” (K51Sa-Kr3/19-20, 21, 23)<sup>333</sup>; „A na urok takie jest lekarstwo: bierze się wełnę z czarnej owcy i dziecko nakadza się, paląc ją na węglach (...). W końcu nakadza się jeszcze okapkami wziętymi ze świec kościelnych wielkiego ołtarza (...).” (K42Maz7/335); „okadzanie zieleń święconém” (ZWAK 1882/6/225); **słomą i święconymi ziołami**: „lekarka z chyży przez okno uskubie słomy ze strzechy i tą słomą i zieleń poświęconym na Światu Nedilu (Zielone Świątki) obkadza (*kurit*) chorego, tak człowieka jak i bydłę. Jeżeli się wie, kto urzekł, to tak leczą” (K51Sa-Kr3/20-21); **czartopłochem** (czartopłoszycielem, popłochem): „Jest także zieleń zwane Czartopłoch, gatunek ostu, tym nakadzanie przeciw czarom ma być nader skuteczne. Jako też wianki poświęcane na Boże Ciało w tej mierze nie mniej są pomocne” (K42Maz7/335; też: KotZn/495); poświęcanym **urocznikiem** (Niebrzegowska 2000: 167; zbieranym do św. Jana rano: Buszko 2005: 203); **pierzem**: „Jeżeli n.p. odczyniająca zobaczy (w wodzie, do której wlewa się biało kurze) coś podobnego do koguta, każe koguta schwytać, uciąć mu piór na skrzydłach i okadzić niemi urzezonego” (Lud 1904/10/357; por. też: K3Kuj1/99; K31Pok3/124).

Okadzanie stosowano również w wypadku zwierząt domowych (ziołami poświęcanymi): *Krowy przeganiało się przez palone, poświęcone na Zielną ziola w dniu św. Rocha* (TN2 Odrzywół 2008); „gdy kto „urok” dostanie, czy to „gadzina”, czy człowiek, to tem zieleń kadzą, a urok ustąpi” (Lud 1931/30/53-54); do okadzania używano nostryzka białego<sup>334</sup> (*Melilotus albus*; zwanego urokwym/urocznym zieleń: „Kadzić nim, gdy dostanie urok czy to człowiek, czy „gadzina” (Rzeszotary). Świącą razem z innem zieleń w dniu 15 sierpnia” (Lud 1931/30/55). Znane były praktyki **okadzania bylicą**<sup>335</sup>, **koprem i bławatkiem** (ZWAK 1882/6/227); **poświęconym bożym drzewkiem** (bylica drzewko – *Arthemisia Abrotanum*), **czornobylem** (bylica zwyczajna – *Arthe-*

<sup>333</sup> Podobna praktyka obowiązywała na Litwie: „Kiedy małemu dziecięciu zaszkożą jakiej osoby oczy, starają się ustrzyc onej włosów i tymi kurzą dziecię” (K53Lit/383).

<sup>334</sup> Nostryk (biały – *Melilotus albus* Med., żółty – *M. officinalis* L. Lam. Em Thuill.; wyniosły – *M. altissimus* Thuill.) często stosowany był przy okadzaniu przestraszonych dzieci (zwłaszcza biały i żółty) i zauroczeniu (Paluch 1989: 97). Wierzono, że okadzanie ziołami przywołuje uroczyciela, który pojawia się w pobliżu cierpiącego zwierzęcia (Chmielińska 1925: 140).

<sup>335</sup> Bylica była popularnym i cenionym środkiem leczniczym, znanym wielu ludom. Uważano, że leczy wszystkie choroby i można po nią sięgać w wypadku wszelkich słabości (Paluch 1989: 59-60).

*misia officinalis*) i **blawatem polnym** (*Centaurea Cyanus*) (Spittal 1938: 149); „kobiety okadzały kołyskę i powijaki dziecka parą dziewięciorakich ziół” (BiegLecz/251). Urzeczony pisklęta okadzano skorupami jaj (BiegLecz/250). Warto wspomnieć, że okadzanie było jednym z najczęściej stosowanych sposobów w medycynie ludowej, zwłaszcza w wypadku „chorób niecodziennych, groźnych, tajemniczych, jak zaraza, konwulsje, cholera, febra, przestkach spowodowany zauroczeniem lub przez „złą siłę”: demona, diabła, czarownicę (Paluch 1989: 41; też Baranowski 1965: 131–132; Niebrzegowska 2000: 102);

– **pojenie chorego wodą** wykorzystywaną w rytuale (powszechne: „chory ma się napić owej wody z garczka „do trzeciego razu” Lud 1897/3/254); „Jak tylko chory cokolwiek napije się tej wody, zaraz mu to ulgę przyniesie” (K51Sa-Kr3/21–22; też: ZWAK 1880/4/193, K15Poz7/116; K15Poz7/117; K17Lub2/113; K31Pok3/133; K48Ta-Rz/297; Chmielińska 1925: 138); „Chory ma napić się z czterech stron szklanki po trosze wody, do której (jak zwykle) wrzucono żarzące się węgle” (MAAE 1910/11/300; też: Lud 1900/6/60; Lud 1904/10/357); „Wówczas chory ma się napić owej wody z garczka „do trzeciego razu i w opak się utrzyć” (Lud 1897/3/254); [Kiedy dziecko zostało zauroczone należy] *tylko śwince wody troszeczkę mu puścić do buzi* (TN Jawor Solecki 2007); *wodę święconą wypija się* (TN Rzeczników 2007); rzadziej poją chorego **wódką z popiołem**, pochodzącym ze spalenia odzieży uroczyciela (BarUr/37). Co ciekawe, uważano, że za pomocą wody święconej można na zauroczonego człowieka oddziaływać z odległości: *można z daleka, ale trzeba mieć śwince wodę i ten człowiek musi wiedzieć* (TN Jawor Solecki 2007);

– **zlizywanie** (połączone zazwyczaj ze **spluwaniem**)<sup>336</sup>; skutecznym i znany sposobem odczyniania uroku było oblizywanie i plucie chorego: „oblizując czoło chorego, i za każdą razą w inną stronę spluwając” (K17Lub2/113), „dobrze też popluć paznokcie i trzy razy niemi otrzeć oczy urzeczzonego” (BiegLecz/245); „Dotknięty urokiem, niech oblizuje kraj koszuli swojej i zaraz wypłunie” (Lud 1897/3/60). Sądzono, że aby odczynić dziecku urok „matka zlizując go trzy razy powinna z czoła i splunąć za każdym razem” (K42Maz7/333, 93; też: K26Maz3/93; Spittal 1938: 117; BiegLecz/246).

**Spluwanie**<sup>337</sup> to najczęstsza praktyka związana z pozbywaniem się uroku (powszechne); por. tzw. *odplunięcie uroku* (Karłowicz 1903: 116; Lud

<sup>336</sup> Ślina miała działanie specjalne, stąd też stosowano nie tylko zlizywanie i spluwanie przy wypowiedaniu formuł magicznych, ale także plucie na urzeczony. Podobne zwyczaje znane były Żydom: „Dobrze jest także, aby je osoba, która urok zadała, trzechkrotnie oblizwała po twarzy (ZWAK 1893/17/319); „Na dziecko dotknięte złym urokiem, niech trzech pierworodnych chłopców napluje trzy razy” (ZWAK 1893/17/319).

<sup>337</sup> Spluwanie jako skuteczny środek przeciwko urokom praktykowano w wielu kulturach. P. Buszko, opisując funkcjonowanie uroków na współczesnej wsi wileńskiej, wspo-

1897/3/60; Lud 1905/11/386). Użycie śliny było nie tylko sposobem na fizyczne pozbycie się nieczystości kojarzonej z urokiem, ale także zabezpieczało przed przejściem uroku na siebie, stąd też osoby odczyniające (które niejako bezpośrednio kontaktowały się z nieczystością choroby) spluwały wielokrotnie podczas zabiegu odczyniania, por. „Urzeczone dziecko, powinna matka trzykrotnie językiem oblizać i następnie splunąć na cztery strony świata. Wedle bowiem wierzeń ludu ślina ma władzę, tj. własności oczyszczające, a spluwanie nie tylko chroni spluwającego od uroków, ale i od złych duchów” (Spittal 1938: 149; Jasiewicz 1967: 480), „Ledwie nie każda gospodyni domu umie odczyniać uroki. Mówią, że przedewszystkiem trzeba obetrzeć podółkiem od koszuli czoło chorego. Trzy razy i spluć na wszystkie cztery strony; czasem to po trzykroć powtarzają. Niektóre zabobonniczki oblizują czoło urzeczonego, i za każdą razą w inną stronę spluwają” (K17Lub2/113); zamawiająca *spluwa na lewą stronę* (TN Kadłubek 2007).

Ślina<sup>338</sup> (podobnie jak inne wydzieliny) ma charakter hybrydyczny, jednocześnie przynależy do człowieka, ale jest od niego już odłączona. Ta niejednoznaczność powoduje powszechne zastosowanie śliny w magii, zwłaszcza w sytuacjach, w których pożądana jest zmiana stanu człowieka (wyjście z choroby) i staje się konieczne „uchylenie warunków określających ludzką kondycję” (Kowalski 2007: 547). Warto też przywołać dawne wyobrażenia na temat choroby i możliwości jej wydalenia z siebie poprzez ślinę, krew, łzy, pot, wymioty, kał, mocz, a także obcięcie włosów, paznokci. Magiczne spluwanie miało również na celu ochronę przestrzeni, ustanowienie granicy chroniącej człowieka, odstraszenie złych mocy.

---

mina, że „plucie, jako zabieg mający uchronić przed urzeczeniem – *schwaleniem*, często wykonywane jest przez lewe ramię. (...) Sens trzykrotnego powtarzania czynności magicznych, w tym plucia, tłumaczony jest najczęściej przez odwołanie do Trójcy Świętej” (Buszko 2005: 202). Spluwanie było więc skutecznym środkiem ochronnym, stosowanym przez wszystkich, zakaz spluwania przy odpędzaniu uroków obowiązuje tylko kobiety ciężarne: „Gdy przeto ciężarna zobaczy coś obrzydliwego, dla odczynienia uroku powinna natychmiast spojrzeć w górę, a nic się już złego nie stanie; natomiast splunąć jej nie wolno, bo albo dziecko urodziłoby się nieżywe, albo w niedługi czas po urodzeniu by umarło” (Spittal 1938: 102). „Spluwanie towarzyszy prawie wszystkim czynnościom podejmowanym przy zdejmowaniu uroków: jeżeli postrzegą na dziecku jakieś niedomaganie, które prowadzi do wniosku, że to poszło od urzeczenia, podówczas matka bierze szczyptę soli w palce prawej ręki, obnosi trzy razy dokoła chorego, spluwa i sól na ogień rzuca” (K53Lit/383).

<sup>338</sup> Ślina miała w kulturach tradycyjnych dwojaką charakterystykę, uważana była za substancję nieczystą, a sama czynność plucia była przedmiotem wielu zakazów (np. zakaz plucia w ogień, do wody). Ślina mogła być traktowana jako swoisty ekwiwalent choroby, w niej bowiem może się znajdować właściwa chorobie nieczystość.

Istniały także inne sposoby pozbycia się uroku, a mianowicie **chuchanie/dmuchiwanie/zdmuchiwanie** (trzykrotne), por. np. „dziecko pierworodne (bo każde dziecko pierworodne ma własność zdmuchiwania uroków), powinno urzeczzonego zdmuchnąć trzy razy, z góry na dół i z dołu do góry. Po każdym zdmuchnięciu powinno splunąć” (Wisła 1896/10/346); „naszeptywając, baba-znachorka trzy razy obchucha dziecko od głowy do nóg” (K52Br-Pol/431); „Jest jeszcze drugi sposób zdejmowania uroków, od nóg do głów trzy razy dmuchając” (GołLud/152; też: K7Krak3/94; K42Maz7/335, 336; Zieleniewski 1845: 51); „Inny starzec, który także miał uroczę oczy, umiał odczynić urok dmuchając na urzeczoną osobę od nóg aż do głowy, przy wymówieniu kilku chwil w cichości, co trzy razy powtarzał” (WójZardom3/347–349).

W rytuale zdejmowania uroków zwraca uwagę powtarzanie gestów, które miały symbolicznie odrzucać, odsyłać, oddalać urok od człowieka: stąd zmywanie, ocieranie, dmuchanie, okadzanie, spluwanie itd. (powszechne): „Kto spotkał urok, ten niech spunie trzy razy na końce palców i machnie trzykrotnie ręką **od twarzy** [wyróżnienie moje]” (Lud 1897/3/60).

### 10.3.3. Czynności końcowe: niszczenie/pozbywanie się uroku

Dopełnieniem rytuału odczyniania były czynności zamykające, nie tylko potwierdzające odprawienie dolegliwości (a więc umożliwiające zmianę statusu chorego), ale także zabezpieczające przed powrotem choroby (symboliczne jej niszczenie i oddalenie od człowieka, np. poprzez usunięcie do przestrzeni poza światem oswojonym). Do działań tych należało:

- **spalanie** rzeczy należącej do osoby rzucającej urok, czyli symboliczne niszczenie samego uroku<sup>339</sup>: „Doszedłszy, która ciota urok rzuciła, trzeba starać się dostać jakikolwiek przedmiot od niej, choćby kawałek szmaty z jej ubrania, a posypawszy święconego ziela na węgle, obwinąć dziewięć ziarek jęczmienia z rana koszonego w ową szmatkę i tę na popiół spalić. Czarownica przez to na dziewięć lat straci swoją całą władzę szatańską, a wszystkie jej uroki zniszczone zostaną” (K17Poz7/115–116);

- **wynoszenie choroby/uroku** w miejsca odosobnione: jeśli rzucono na kogoś urok, to musiał: „zdjąć przyodziewek swój (koszulę i gacie) albo z niego zdejmuje baba i przyodziewek zanosi pod kamień, to jest w sieni lub na

<sup>339</sup> W zdejmowaniu uroku, którego byłam świadkiem na podkieleckiej wsi w lipcu 2012 roku (!), spalanie lnianych pakuł (lub czegoś, co tak wyglądało), nad przykrytą czerwoną chustą głową pacjenta, warunkowało skuteczność zabiegu. Zamawiaczka wcześniej wypędzała urok, szepcząc niewyraźnie (słyszalne były tylko polecenia: *odejdz, idź*), wymachując nożem i wykonując gesty symbolicznie odrzucające zło od osoby zauroczonej. Pacjent w trakcie zabiegów wykonywanych przez *wróżkę* był proszony o odmawianie „Ojcie nasz”.

podwórzu, przyłoży się ubranie to kamieniem, nowe lub czyste wdziewa na chorego. Po kilku godzinach dobywa się to spod kamienia, pierze się i po kilku dniach może on już w tym bezpiecznie chodzić” (K51Sa-Kr3/23); podobne działania podejmowane są również wobec rekwizytów wykorzystywanych w odczynianiu (por. MAAE1907/9/145; K51Sa-Kr3/20);

– **wylewanie wody** na drogę, w głuchy kąt, pod węgly domu, w cztery rogi mieszkania, pod próg, za siebie, przez głowę, na dach, za granicę obejścia, do pomyj, na ognisko itd.: „3 razy ulewa wody w izbie i to na krzyż, a świeżej za każdą razą dolewa” (K15Poz7/117); „Gdy wszakże takiemu choremu trzykroć obmyją twarz i oczy tą wodą, a resztę wyleją pod trzy węgly domu, to chory wnet usnie i obudziwszy się jest zupełnie zdrow” (ZWAK 1890/14/199); „na 3 klamki i na 3 krawędzie pieca wylać” (ZWAK 1880/4/193); „Resztę wody z węgielkami należy wylać w cztery rogi mieszkania” (Chmielińska 1925: 139)<sup>340</sup>; „wylewa się ją poza siebie na drogę tak, aby nikt tego nie widział” (K42Maz7/335); „wodę tę wylać, gdzie się trzy płoty stykają” (K42Maz7/336); „wodę wylewa się trzykroć pod próg drzwi wchodowych lub pod trzy bieguny, a chory ozdowieje” (K48Ta-Rz/297; *biegun* ‘bal grubszy u drzwi’ KarłSGP/I/80); „resztę wody wylewają za drzwi tam, gdzie się obracają na zawiasach” (Lud 1900/6/60); wodę (po całym zabiegu) należy „wylać za siebie przez głowę” (MAAE 1904/7/17); przez głowę *na dach* (MAAE 1903/6/256–257); „Wodę, używaną do odczynienia uroków dziecka, wylewają następnie za granicę obejścia” (Lud 1905/11/395; też: Lud 1905/11//386; Lud 1896/2/331); „między drzwi a próg” (KotZn/186). Miejsce wylewania wody wybierane jest nieprzypadkowo: choroby trzeba się bowiem pozbyć z przestrzeni człowiekowi bliskiej i umożliwić mu zmianę stanu, stąd też wybór przestrzeni granicznej. Na szczególną uwagę zasługuje wyraźne waloryzowanie przestrzeni w samym domu: wylewanie wody na drzwi lub pod próg<sup>341</sup>.

<sup>340</sup> Por też: „wreszcie wylewa się tę wodę na drzwi w głuchim kińcy (w głuchy koniec, gdzie zawiasy)” (K31Pok3/133; też: GoLud/51). To samo robi się z uryną używaną do odczyniania (Lud 1896/2/335).

<sup>341</sup> Mircea Eliade pisał: „Dla człowieka religijnego przestrzeń nie jest jednorodna; są w niej rozdarcia, pęknięcia: są fragmenty przestrzeni jakościowo różne od innych” (Eliade 1970: 61). Zwracał na to uwagę również Gerardus van der Leeuw: „W domu moc jest podzielona na różne części, z których każda zna swą własną świętość. Wzorcowym przykładem jest tu dom rzymski, jakkolwiek na całym świecie znajdujemy podobną sytuację. A więc przede wszystkim drzwi: drzwi, które odgradzają przestrzeń domu od mocy znajdującej się na zewnątrz, drzwi, które chronią i stanowią przejście z terenu świeckiego na teren święty (...). Próg jest granicą sakralną, której przysługuje szczególna moc” (van der Leeuw 1997: 350).

#### 10.3.4. Inne czynności podejmowane w celu zniwelowania szkodliwości uroków

Oprócz działań o znacznym rozpowszechnieniu, opisanych przeze mnie wcześniej, wykonywano także inne czynności, których celem było odwrócenie uroku, np.:

– **przemierzanie**: „Urzeczony powinien się trzy razy mierzyć, przykładając się rozkrzyżowanymi rękoma na ukos do drzwi” (Wisła 1896/10/346);

– **przepędzanie zwierząt przez sznur od wisielca** (BarUr/38) lub **przez szczególne miejsca**, por. „przejdzie przez płacyk, utworzony przez zbieg trzech dróg lub w poprzek drogi” (BarUr/37). Jeszcze inni uważali, że skuteczne będzie „przeście pod spodniami, które trzymają dwie kobiety, jak pod mostem, gdyż ma mu to zdrowie przywrócić” (BarUr/37);

– **przekraczanie drogi** (trzykrotne): *No, Józka siostra. Szybko, mówi. Ubieraj się z niem [zauroczonym dzieckiem], trzy razy przez szosę przejdź. Jak pójdziesz, spluniesz, wracaj, a nie oglundaj się, zebyś się nie oglundała. Trzy razy* (TN Policzna 2007);

– **zakopywanie zauroczonych w ziemi**: „Dziwnych sposobów używają niektórzy na zniszczenie rzuconych uroków; między innymi, ludzi niebezpiecznie chorych bez żadnej odzieży zagrzebują po szyję w ziemię” (K17Lub2/113);

– **bicie/uderzanie miotłą**: „uderzają miotłą po czole, a gospodynie biją miotłą dziecę zepsutą przez spojrzenie złych oczu” (BarUr/38);

– **połykanie kwiatów wierzby święconej** (Torliński 1938: 45);

– **przesypywanie piasku zebranego z dziewięciu szprych jednego koła** przez uroczoną osobę (i odliczanie od dziewięciu do zera: Torliński 1938: 45–46).

Odczynianie uroków jest rytuałem, na który składają się określone działania, przebiegające w ściśle określonej kolejności. Czynności wykonywane przez zamawiającego obejmują przygotowanie naczynia z wodą, wrzucanie doń chleba i węgla, obcieranie się odzieżą, obchodzenie z naczyniem izby, obmywanie zamków, wylewanie wody do komina, pojenie chorego, obmywanie go, powtórne obcieranie się koszulą, odmawianie modlitwy<sup>342</sup>. Wszystkie

<sup>342</sup> Por. szczegółowy opis takiego rytuału: „Wróże, ażeby się dowiedzieć, przez kogo urok był puszczone, używają następującego sposobu. W garnek napełniony wodą stokową, wrzucają trzy okruchy chleba rżanego i jednocześnie tyleż kawałków drzewnego węgla. Otóż co pierwsze, czy chleb, czy węgiel ku dnu odpuścił, to podług tego wyrokują, gdyż chleb w tym razie oznaczać ma niewiastę, a węgiel mężczyznę. Jako środek, prócz zażegnania, w pierwszym razie obtarcie się porciakami, a w drugim kiecką doradzonym bywa, który to sposób rozciąga się i względem urzeczzonego dobytku, z tą jednak zmianą, że wprost, bez wymienionych wyżej doświadczeń, byczków, ogierków, baranów kieckami, a krowy, klacze, jałowice itp. porciakami mocno po krzyżu wycierają. Gdy po uczynieniu tego wszystkiego skutek nie okazuje się pomyślnym, to wróż lub wróżka, wzięwszy



wykonywane czynności poświadczają traktowanie uroku jako substancji pokrywającej ciało chorego. Nakaz szybkiego działania (zmywania, ocierania, zdmuchiwanie itd.) świadczy o niebezpieczeństwie wniknięcia uroku do środka człowieka, co skutkowało poważnymi konsekwencjami (ciężką chorobą, a nawet śmiercią). Wykorzystywanie w obrzędzie chleba i węgla, a więc substancji sygnalizujących i wspomagających zmianę stanu (podobnie jak sól), pokazuje, że nie było przypadkowości w doborze rekwizytów obrzędowych<sup>343</sup>. Swietłana Tołstaja, analizując występowanie negacji w tekstach sakralnych, podkreślała stosowanie formuł odczyniających uroki zawierających przeczenie i wskazywała, że w akcyjnym kodzie kultury magicznym chwytom słownym odpowiadają działania, symbolizujące **niszczenie** lub **wypędzanie** siły nieczystej, np. spalanie, topienie, rozrywanie na części itd. rekwizytów, które w jakiś sposób symbolizują zło/chorobę (Tołstaja 2001: 123–124).

## 11. Ochrona przed urokiem. Profilaktyka

### 11.1. Talizmany/amulety/wydzieliny

Prób uchronienia się przed urokiem, uważanym za zjawisko niezwykle powszechne, było wiele. Najbardziej skuteczne było oczywiście **unikanie ludzi o urocznych oczach**, zwłaszcza gdy chodziło o młode istoty (np. dzieci, zwierzęta) lub o ludzi znajdujących się w sytuacjach granicznych (np. państwo młodzi). Stosowano różnorodne sposoby zabezpieczania się przed szkodliwym działaniem innych, które zazwyczaj wymagały wypowiedzenia określonych słów i wykonania pewnych gestów, por. „Jeżeli się obcuje lub przechodzi obok osoby znanej z tego, że rzuca uroki, lub obcej milcząco wpatrującej się w przechodnia, to, aby uchronić się przed urokiem, należy splunąć przed siebie, lub lepiej poza siebie, bądź też rzucić cokolwiek, np. kawałek żdźbła słomy, sznurka, liść itp., bądź to chwycić się za guzik od ubrania, bądź też wypowiedzieć słowa *na psa urok*. Dla ochrony przed urokami należy nosić koszulę

---

ten sam garnek z wodą, obchodzi izbę trzy razy dokoła, a uważając, żeby w izbie wchodów trzy było, przy każdym u drzwi zamki trzy razy wodą pociera, następnie, mamrocząc pod nosem, do komina podchodzi i tu trzy razy naczyniem przechylając, wodę z niego w niewielkiej ilości ulewa. Owóż po tem wszystkim, odczyniający urok podaje naczynie z wodą, z którego uręczony pociąga trzykrotnie, wreszcie po obmyciu się tą samą wodą i po obtarciu własną koszulą, urok ma ustępować w trzy „Zdrowa Maryja”, odmówione przez chorego do Przemienienia Pańskiego” (FedLud2/259–260).

<sup>343</sup> Chleb w myśleniu magicznym był utożsamiany z najważniejszą wartością w ludowym postrzeganiu świata – z życiem, nadawano mu funkcję pośrednika pomiędzy światem śmiertelników a krainą zmarłych, przez co stanowił niezbędny rekwizyt w rytuałach i obrzędach przejścia (Walęciuk-Dejneka 2010: 149).

przewróconą na lewą stronę, lub podkowę od butów przybić na progu chaty” (Spittal 1938: 148). Na uwagę zasługuje przeświadczenie aktualne do dziś, że spluwanie stanowi skuteczny element ochronny. Do najbardziej znanych i stosowanych powszechnie także współcześnie sposobów zabezpieczania się przed urokiem należą **czerwone wstążeczki/tasiemki**<sup>344</sup> mocowane na wózkach, łóźczkach niemowląt (por. też czerwone chwosty przy końskich uzdach lub na szyjach młodych zwierząt; też: Szot-Radziszewska 2005: 212): „Czerwona nitka około ręki, czerwona tasiemka około szyi, są skuteczną ochroną na urok” (Lud 1897/3/60); „Aby uniknąć uroku, oczarowania, trzeba włożyć na siebie przewróconą koszulę, albo zawiązać na szyję czerwoną tasiemkę” (ZWAK 1878/2/132); *Od uroku się wstażki czerwone wiąze, ze niby to jak ktoś pochwali, to wtedy nie szkodzi* (TN Dębska Wola 2010); *Czerwone wstążki wiązo, troche pomagajo* (TN1 Czermino 2009); zalecano *nosić czerwone wstążeczki we włosach* (BarUr/41); *Dzieciom wiązało się czerwone wstążeczki* (TN2 Odrzywół 2008); *zawijają czerwone kokardki na rękach, na czapkach, żeby nie uroczyć* (TN Jawor Solecki 2007), wówczas, jeśli ktoś popatrzył na to dziecko mówił: *ovej! jaka czerwona wstążka, no to, że już uroku nie ma, tylko na tę wstążkę* (TN Jawor Solecki 2007); Wierzono, także że „temu, kto ma czerwoną wstążkę na szyji, nie można zadać przyroku” (K15Poz7/116; K39Pom/261, 265).

<sup>344</sup> Czerwony miał przyciągać ludzką uwagę, a wiadomo, że tylko pierwsze spojrzenie było szkodliwe. Por. „Na ogół każda matka wiedziała, że należy dziecku przewiązać czerwoną nitkę lub wstażkę na rączce, tak aby zły wzrok spotkał się z tą „zapora” i odbił od niej” (SimOdKol/59); „Aby kto pięknie kwitnących kwiatów lub pięknie rosnących jarzyn nie urzekł, obwiązują je czerwonym płatkim lub wstawiają między nie straszdyło albo tylko patyk z czerwonym płatkim (...)” (ZWAK 1882/6/210); „Temu, kto ma czerwoną wstążkę na szyi nie można zadać przyroku ani kołtunu” (K15Poz7/116); „Położnice leżały w połogu przez pierwszych 6 dni ubrane w czerwoną spódnice, by uchronić się od uroku” (Torliński 1938: 22). Podobne sposoby chronienia się przed złem stosowano u Żydów, którzy sądzili, że pomocne jest owiązanie „dziecku rączki nitką lub tasiemką czerwoną (u zamożniejszych tasiemkę zastępują branzoletki koralowe)” i należy zadbać o czerwone obszywki u rękawków koszulki (MAAE 1904/7/151). Sądzono, że kolor czerwony zawdzięcza swoją moc ochronną czerwonej barwie ognia, stąd też w wielu kulturach (nie tylko u Słowian) czerwieni przypisywano specjalne znaczenie (Kowalczyk 1968: 123). Piotr Kowalski, przedstawiając wielorakie funkcje kolorów w obrzędach i wierzeniach ludowych, zestawia czerwien z kolorem krwi i ognia (istnieniem, przemijalnością, destrukcją, obrzędami przejścia, funkcjami apotropaicznymi). Przedmiotom koloru czerwonego przypisywano funkcje apotropaiczne, uważano je za środki o działaniu antydemonicznym i odwracającym nieszczęścia. Dotyczyło to zwłaszcza czerwonych tasiemek, sznurków, nici, które blokowały dostęp sił wrogich do człowieka, zwierząt i domostwa. W rytuałach praktykach leczniczych czerwien łączono z innymi magicznymi czynnościami, mającymi spowodować wygnanie/unieruchomienie/zablokowanie choroby, por. przewiązywanie, obwiązywanie czerwonymi nitkami (Kowalski 2007: 230–231).

W tradycji ludowej zachowało się przekonanie, że czarownice/ludzie uroczni mogą „uroczyć” zwierzęta gospodarskie, zwłaszcza małe (prosiaki, cielęta, źrebaki, pisklęta) lub dorodne. By uchronić się przed tymi złymi czarami, zawiązywano na szyjach zwierząt **czerwone tasiemki** lub **wstążeczki**: „Koniowi, aby go uroczny człowiek spojrzeniem nie urzekł, przywiązuje u szyi kawałek czerwonego sukna lub jakiej materii. W tymże celu i trzymanemu w klatce kosowi uwiązują strzępek czerwonego sukna na gardle” (ZWAK 1887/11/30); a krowom wplatano **czerwoną włóczkę** do ogonów (BarUr/41); „Bydlęciu młodemu zakładają wstążeczkę czerwoną na szyję, aby zapobiec urokowi” (K34Chełm2/266; K39Pom/265, 266; BarUr/40; Sobierajski red. 2001: 87; Buszko 2005: 204)<sup>345</sup>; *Zanim go sąsiad zobaczył, źrebak musiał mieć zawiązaną czerwoną wstążkę* (TN Mniszek 2008).

Działanie takiej czerwonej wstążeczki polegało na odwracaniu uwagi od człowieka/zwierzęcia, na nią właśnie miało padać pierwsze spojrzenie człowieka o urocznych oczach (por. też: „Kolor czerwony najlepiej chroni od uroków, bo jako jaskrawy wpierw na siebie kieruje cudzy wzrok. Stąd więc dzieciom na szyję przewiesza się czerwone korale, wiąże czerwone wstążki, przyczepia się do włosów czerwone kokardy, przyszywa do sukienek czerwone wstążeczki, czy guziki, czy wypustki do kołnierza i manszetów” (Spittal 1938: 71; również Lehr 1981: 100). Podobne działanie przypisywano **sznurowi wiśielca**<sup>346</sup> (Baranowski 1981: 258).

Do przedmiotów mających moc ochronną należały także: **kreda święcona**, **medaliki**, **szkaplerze** „od złego”, a nawet **dusza żelazka** (BarUr/41; Szychowska-Boebel 1974: 100). Warto też pamiętać, że funkcję odwracania złych uroków przypisywano również **pisankom**<sup>347</sup> (Kowalczyk 1968: 105–106), co jest

<sup>345</sup> Ciekawy zapis odnotowano w komentarzu do *Atlasu języka i kultury ludowej Wielkopolski*: „należało włożyć koniowi do pyska klucz i przekręcić, aby się choroba przekręciła” (Sobierajski red. 2001: 87).

<sup>346</sup> Wykorzystywanie przedmiotów związanych z niszczycielską siłą zwłok widać także w żydowskim zwyczaju zabezpieczania się przed urokiem. Żydzi uważali, że „przeciwko złym urokom u dziecka należy mu do powijaków wszyć kawał płótna skradziony z tej samej sztuki, z której uszyto suknie śmiertelne dla nieboszczyka” (ZWAK 1893/17/319).

<sup>347</sup> Małgorzata Kowalczyk wskazuje na związek pisanek z wczesnośredniowiecznymi praktykami magicznymi. Pisanki znajdowane były najczęściej w grobach (odstraszanie złych mocy i chronienie spokoju zmarłego), co wskazywało na funkcje obrzędowe i kultowe, jakie pełniło jajo. Jajko, symbol odrodzenia, witalności, płodności, było „przedmiotem, który sprowadzał oczyszczenie, przedmiotem, który przejmował na siebie złe uroki, zapobiegał nieszczęściom i chorobom”, stąd naturalne było stosowanie jaj w obrzędach zakładzinowych (Kowalczyk 1968: 106). Jajka wielkanocne najczęściej były malowane na kolor czerwony, żółty i zielony. Czerwień jest uniwersalnym środkiem apotropaicznym przeciwko urokom, złym duchom, chorobom (Biegeleisen 1929: 63). Donat Niewiadomski

utrwalone także w rytuale odpędzającym przestרח i odczynianiu uroków za pomocą jaja (obrzęd potwierdzony zwłaszcza na terenach wschodniosłowiańskich: „Aby jednak zło odczynić najpierw trzeba znać przyczynę, wiedzieć, czym i w jaki sposób czar zadano. By się o tym przekonać *taczają jaje (wykaczały jajce)*, a potem udzielają rady” (Spittal 1938: 74–75; Masłowska 2012: 137)<sup>348</sup>;

– **czosnek, chleb, święcone ziele, sól**: Dlatego też: „od uroku w ogóle zawiązują w pazuchę kobiety (za koszulą) czosnek, chleb i peczynę (glinę z trzo-

---

zauważał, że jajko jako apotropeion chroniło „ludzi, rośliny i zwierzęta przed czarami, chorobami oraz klęskami elementarnymi”, na uwagę zasługują także liczne przykłady praktyk uzdrawiających, które wykorzystywały jajko „w roli transplantacyjnej, jako siłę przyjmującą na siebie zło i chorobę” (Niewiadomski 1989: 69). Na temat wschodniosłowiańskiej symboliki (w tym kolorów pisanek), uzdrawiającej mocy jajka, a także wierzeń, obrzędów, związanych z jajkiem zob. Uspienski 1985: 113–116; 228–230. Na Podolu do dziś przeprowadza się następujący zabieg: po okadzeniu chorego ziołami poświęconymi w Boże Ciało „szeptunka przygotowuje kurze jajko, szklankę wypełnioną do połowy czystą zimną wodą oraz nóż poświęcony w cerkwi na Paschę. Robi znak krzyża na skorupce jaja, po czym toczy je po ciele chorego, zaczynając od głowy. Podczas „kaczania jajeczka” zamawia chorobę słowami: *Od peczonki* [ukr. peczinka: wątroba] *i od sledzionki, od serca, od kistoczok, od noh, od ruk, od wsiego, od krowi, od żółtych kości, od białoho cila*”, następnie szeptunka rozbija jajko do wody i z powstałej figury odgaduje przyczynę choroby, potem obmywa czoło chorego, a resztę wody wylewa psu (Musiatewicz 2003: 181–182).

<sup>348</sup> Spittal także opisał cały rytuał zamawiania z użyciem jaja: „Zamawiający sadza chorego na stołku. Miejsce chore, tj. miejsce, które najbardziej dolega, otacza trzykrotnie dookoła jajem, którym następnie również trzykrotnie otacza po kolei każdy z członków chorego wymawiając przy otaczaniu, a więc po trzykroć: „*Tut ja wzywaju dewiat’ monasteriw, i światykh blahaju z dewiat’ cerkwiw, i wsich swjatykh wzywaju! i tych, szczo ne znaju. i Tebe swiatyj Otcze Mykolaju! i swiatyj Antone, dopomožit’ tomu czolowikowy!! i ja jemu dopomožu*”. Potem zamawiający rozbija jaje nożem i rzuca (wylewa) je do szklanki do połowy wodą wypełnionej i rozkłada końcem noża. Szklanka musi mieć dno okrągłe, a ściany powyżej kanciaste. Tym samym nożem dotyka następnie znachor po kolei czoła, twarzy, brody i rąk chorego trzykrotnie powtarzając: „*Tut tobi ne buwaty, tut tobi ne buwaty, biłoho tila ne wjałyty, zowtoji kosty ne łomyty, czerwonoi krowy ne suszyty. Czas tobi rozjytysia na hory, na skały kamianniji, na pisky, na czystiji wody, na mosty. Idy w bezwisty!! Wsi swjati dopomožit’ tomu czolowikowy*”. Z kolei znachor spluwa trzy razy poza siebie, po czym z rozbitego jaja postawionego na oknie do słońca wróży, najpierw, co myśli chory o domu, jakie są jego zamiary i co mu się z tego spełni. Rozumie się, że poza wymienionymi słowami wypowiedzanymi głośno w czasie rozbijania jaja, rozkłócania itd., mruczą znachorzy jeszcze coś pod nosem niezrozumiałego, możliwie nawet i dla nich samych, co jednak podnosi tajemniczość obrzędu. Bo im zamawianie mniej zrozumiałe, im przy nim więcej tajemniczości i jakiegoś nieznanego i nieuchwytnego ceremoniału, tym skutek pewniejszy, bo i wiara w czar wtedy większa” (Założce, obwód tarnopolski) (Spittal 1938: 86).

na od pieca)” (K51Sa-Kr3/18)<sup>349</sup>; „Kobiecie po urodzeniu dziecka, póki leży w łóżku, zawiązują w koszuli na piersiach czosnek, chleb, święcone ziele – od strony ciała węzełkami (z sukniatki czerwonej lub niewarowej, (tj.) niebielonej nitki) – od uroku” (K51Sa-Kr3/18);

– **groch/grochovina**: „Przeciw (...) złemu spojrzeniu ludzkemu, służy suszony groch. Narzeczona jadąc na wozie do kościoła siedzi na poduszce wypchanej słomą grochową czyli grochowinami, dla tego, aby rzucony za nią przypadkiem w czasie jazdy przez kogoś urok, nie stał się jej szkodliwym” (K15Poz7/116);

– **miotła** lub **siekiera** w progu obory, by uchronić bydło przed urokiem (Sobierajski red. 2001: 61);

– **odstraszacze**, w postaci **głowy zwierzęcia** zatkniętej na patyku, np. **głowy kury/koguta**: „W dawnych czasach postawiono u wezłowia położnicy głowę koguta, gdy nowonarodzone było chłopcem, kury zaś, gdy było dziewczyną, natkniętą na patyk, dla ochrony przeciw urokowi” (Lud 1897/3/60).

Charakterystyczne myślenie o uroku i jego przyczynach (złe spojrzenie) widać również w przeświadczeniu, że trzeba odwrócić uwagę od rzeczy ładnych, które mogą wywołać zazdrość: „Podobnie urzec można także i ładne zasiewy. (...) zawieszają osobliwie na grządkach na patyku jakieś stare szmaty i łachmany, podarty kapelusz lub zbity garnek, który to środek zarówno przeciwko wróblom jak i urokom służy” (K31Pok3/134).

## 11.2. Wykonywanie określonych czynności ochronnych

Obawa przed urokami była tak wielka, że próbowano się przed nimi zabezpieczyć nie tylko poprzez stosowanie apotropaionów, ale także wykonywanie różnorodnych czynności, do których należało m.in.:

– **rysowanie krzyża** (poślinionym palcem) na twarzy (na czole, oczach) człowieka, by nikt nie rzucił na niego uroków<sup>350</sup>;

<sup>349</sup> Por. też: „Kiedy z dzieckiem matka wychodzi na wesele lub gdzie indziej, zawiązuje onemu w podołku koszuli chleb, sól i święcone zioła, aby złe oczy nie zaszkodziły” (K53Lit/383; też: BarUr/42).

<sup>350</sup> Dotyczyło to zwłaszcza osób znajdujących się w sytuacji granicznej, np. panien przed ślubem: „(...) roz mi przyszło iść wieczór do sąsiadki. A babka do mnie gado, żebych uważała, bo teraz roztomajcie złe mnie może podlecieć. (...) To za drugim razem, jak mi tyż przyszło wychodzić, to babka naroz do mnie podskoczyła. Trzy znaki krzyża mi zrobiła, to jest na czole i na obu łęczach. Po tym jeszcze powiedziała: „Uroki furt łod niej” (...) A trzeba jeszcze pedzieć, że krzyżyki robiła rękoma, co jom popluła” (za: PodWKDP/487). Jak widać, dla większej skuteczności podejmowanych działań magicznych łączono czynności mające zapewnić bezpieczeństwo człowieka (ślina, znaki krzyża, formuła słowna).

– **patrzenie na siebie, na paznokcie lub na własne palce** (np. K7Krak3/93); „Aby nie urzćc nowonarodzonego cielęcia (także dziecka), należy się wprzóó popatrzeć na paznogieć” (ZWAK 1881/5/118); „Dlatego mając coś pięknego w oborze, nie pokazują tego nikomu, lub przynajmniej oglądający winien spojrzeć sobie na paznogieć wielkiego palca, aby nie urzćkł bydlęcia” (ZWAK 1881/5/116); „Złe oczy mający, gdy nie chce szkody zrobić, patrzy na swoje paznokcie” (GołLud/152; też: K34Chełm2/145); „Ktokolwiek mający złe oczy, spojrz wprzóó na swoje pięć palców, nim spojrzenie swe na kogo innego skieruje, – tego wzrok, rzucony potem, nie zada już nikomu przyroku” (K15Poz7/116); „Dlatego człowiek mający złe oczy, gdy nie chce komuś zrobić szkody, patrzy na swoje paznokcie, zanim spojrz na cudzą własność” (Lud 1924/23/108; Lud 1898/4/420); „Uroków człek nie dostanie, a nawet już od otrzymanych oswobodzi się, jeżeli rano wstając na czczo wpatrzy się w końce palców prawej ręki swojej i zmówi „Pozdrowienie Anielskie” (K48Ta-Rz/297);

– **pokazanie figi**<sup>351</sup>: „Od uroków i czarów zachwalany jest środek taki: Kiedy spotyka się babę, a jest podejrzenie, że ona ma złe oczy, to jest zdolna urok lub czary oczami narzucić – nic lepszego, jak rękę, a raczej palce, ułożyć w tak zwaną figę, i to dopóty, dopóki baba sobie nie przejdzie” (K42Maz7/335; też: Lud 1897/3/60);

– **o(b)cieranie się odzieżą**<sup>352</sup>, np. brzegiem koszuli, przed wyjściem z domu (K15Poz7/115); to samo stosowano w wypadku zwierząt: „gospodyni popluje je trzy razy i ocięra lewą stroną koszuli, aby go kto nie urzćkł” (ZWAK 1881/5/109); „Gdy byóó z stajni wychodzić zaczyna, to pięrwszej wychodzącej krowie gospodyni lub dziewczka pluje trzy razy na głowę i obcięra lewą stroną koszuli, aby jęj kto nie urzćkł” (ZWAK 1881/5/113; też: K7Krak3/94; BarUr/44); „Jednym z najwięcej wypróbowanych środków, używany w całych Kaszubach, jest przepuszczanie gąsiaków przez chłopskie spodnie, lub gacie<sup>353</sup>;

<sup>351</sup> Pokazanie figi byóó gestem ochronnym i obscenicznym (erotycznym) jednocześnie, być może więc chodzióó o swoiste „zawstyóózenie” choroby powodowanej przez urzćcenie (por. Libera 1995: 34, Buszko 2005: 202).

<sup>352</sup> Pewnym wariantem ocierania się odzieżą byóó też przeciąganie, np. piskłat przez rozporek sukni, którą kobiety mające moc zdejmowania uroku, miały na sobie (K39Pom/261), lub „przesuwanie piskłat małych przez nogawki męskich gaci” (BarUr/44). Potwierdzeniem pogląóó, że urok jest czymś w rodzaju substancji pokrywającej się także sąóó o tym, że nosząc odpowiednio przygotowaną odzież można zabezpieczyć się przed urokami. Nadanie funkcji ochronnych ubraniu można byóó osiągnąć poprzez przekładanie przez koszulę rekwióóytów wykorzystywanych przy odczynianiu: „trza bez (przez) rozporek przepuścić, aby spadły na ziemię, nóż i węgiel z ogniem, a wtedy osobie w tej koszuli uroków już nikt nie zada” (BiegLecz/242).

<sup>353</sup> Por. „Oto jak radzi jedna sąsiadka drugiej nad jeziorami raduńskimi: „*Słęche Marena mnie są wszesczy gąsęta uroczone, nie wiesz te na to co? – Na to je rada, weź le chłopską*

zresztą tej części męskiego ubrania przypisują i w innych naszych okolicach wpływ dodatni, tak na przykład w okolicy Płocka radzą przezorne gospodynie przy wieszaniu bielizny najprzód rozwiesić gacie męskie, wtedy pogoda dopisze. Przepuszczają też uroczone gąsienice przez drabkę do trzeciego razu, albo potrą chłopską koszulę, z dołu do góry do trzeciego razu, lub moczem pokropią” (NadKasz/132–133; też: Lud 1924/23/108);

– **zakładanie ubrania na lewą stronę**<sup>354</sup>: [Uważano, że] „chroni od czarowania wzrokiem, jeśli włoży cokolwiek na odwrotną stronę” (BarUr/45); „Żeby kto nie urzekł dziecka czy dorosłego, to trzeba na niego włożyć czy koszulę, czy inne ubranie choćby nawet fartuszek, jeśli na dziewczynie, na lewą (tu mówią „na złą”) stronę przewróciwszy. Gdyby nawet przypadkiem kto co włożył na siebie na „złą” stronę, to od uroków wolny” (K42Maz7/336; też: Spittal 1938: 148, SimOdKol/59); *Koszulke, przewrócić, no, jak dziecku, na lewu strune i oblyc* (TN Policzna 2007);

– **noszenie medalików**<sup>355</sup>. Sądzono, że ten, kto nosił na szyi medalik srebrny, nie mógł być urzeczony (BarUr/41);

– **kropienie wodą/wodą święconą**<sup>356</sup>: „Gdy zaś przechodzą z bydlęciami przez pierwszą płynącą wodę, zakrapiają mu oczy, aby zabezpieczyć od uroku”

*koszulę a letrze te gąsienice a tede je przesadl bez chłopszczy bukse a tedy weż święconygoe zeli a je dobrze wekadz (wykadż), a weż dziewięć węgli bukowych z legnia jak tam są goerący a lepak je rechuj i włóż w lede i te gąsienice/ w ty ledze wemy a te im de kask pic a w te lede włóż kasynek dywelsdreku [assa foetida ‘zapalniczka cuchnąca’; dweldrek, dejweldrek, dywelsdrek = asa foetida Dnm. düweldreck (złż. z düwel = nm. Teufel = djabeł i dreck = łajno) Karł SWO/124], ale to rychtych zrób, to to ce doch muszy pomodz” (NadKasz/133–134).*

<sup>354</sup> Paweł Buszko odnotował współczesne praktykowanie „czynienia na odlew, na lewą stronę, „na opak” na wsi wileńskiej: ścieranie uroków także obecnie jest „wykonywane lewą ręką i na odlew” (Buszko 2005: 203).

<sup>355</sup> Por. też noszenie na wstążce *czegoś starego*: kawałek skóry ze starego chodaka, stary chleb, fragment starej bielizny; chcąc zapobiec urzeczzeniu bydłęcia „wiesz się mu na szyję kawałeczek skórki z starego chodaka na wuplitci (na wstążce)”, „zawijają krowie na szyji uczkur (tasiemkę ze starych gaci” lub „kawałeczek skórki z starego chodaka na wuplitci (na wstążce)” (K31Pok3/133).

<sup>356</sup> Używanie wody jako ważnego rekwizytu w zdejmowaniu uroków (kropienie wodą, kąpiel w wodzie, obmywanie wodą itd.) nie jest przypadkowe i we właściwy sposób warunkuje powodzenie rytuału, o czym świadczą liczne przykłady zastosowania wody w leczeniu różnych chorób. Ponadto trzeba pamiętać, że woda jest wykorzystywana w wielu rytuałach, które umożliwiają zmianę stanu i nadanie istocie/rzeczy cech swojego świata, stąd kropienie zwierząt kupionych, przyprowadzanych do domu wodą, by „zmyć znamię obcości” (Kowalski 2002: 72). Znaczenie w rytuale miał także charakter wody: płynącej, stojącej, pozostałej po obmyciu chorych, umarłych itd. Spittal wskazywał, że „ogromne znaczenie lecznicze posiada *rosa* zbierana przed świtem (do czarów sitem), tzw. *woda nieruszana*, tj. woda zaczerpnięta ze źródłek przed świtem przez pierwszego człowieka, dalej

(ZWAK 1881/5/110), „W Iwoniczu (...). Przed stajnią służąca, gdy przyprowadzone bydłę jest krową lub świnia, służący zaś, gdyby było koniem lub wołem, obléwa je do trzech razy przez głowę, przyczém gospodarz spluwa trzy razy mówiąc: „Na psa uroki” i zaprowadza sam do stajni, poczém gospodarz koniowi lub wołu, a gospodyni krowie lub świni piérwszą daje strawę” (ZWAK 1881/5/111; też: ZWAK 1881/5/112<sup>357</sup>; BiegLecz/248). By ustrzec przed zauroczeniem człowieka, „wystarczyło dwukrotne pokropienie w kościele wodą święconą” (BarUr/45). Kropienie wodą, połączone z wykonywaniem określonych czynności, było stosowane także w wypadku ludzi: „Dziewczyna, której uroki często się czepiają, udaje się wreszcie w niedzielę do kościoła i „przed sumą”, kiedy ksiądz kropi święconą wodą, zatrzymuje się po stronie kościoła, gdzie stoją kobiety: skoro zaś ksiądz z kropidłem zwróci się w drugą stronę, przechodzi i ona równocześnie na stronę dziewcząt. Te zabiegi dziewczyny mają taki skutek, że w przyszłości nie będzie ona już tak czuła na uroki, „za byle zdziwieniem się jej nie chycą” (Lud 1902/8/367–368);

– **mycie/kropienie pomyjami**: „Dziewczęta, jeśli nie chciały być urzeczone, myły się pomyjami” (BiegLecz/248), **pomyjami** skrapiano także zwierzęta: bydło i drób (BarUr/45);

– **żegnanie/kreślenie krzyża**: [Kiedy człowiek wyjeżdżał na targ] *czy to ze zbożem, czy ze świńmy, on ciągle wziął bat w rękę i zrobił krzyż święty i powiedział, że go to uchroni przed złem, przed urokami* (TN Kadłubek 2007);

– **sypanie solą**: „Matka wychodzi z chlebem i solą. Chlób kładzie przed końmi, solą sypie na państwa młodych, ażeby uchronić ich od uroku” (GołLud/98; K7Krak3/94). O apotropaicznych walorach soli (zwłaszcza w kontekście funkcjonowania wierzeń dotyczących uroku) wspominał Kazimierz Moszyński, wskazując szerokie jej zastosowanie<sup>358</sup>: nacieranie ciała solą (także pyska zwierzęcia, por. też Sobierajski red. 2001: 60), zabezpieczanie solą przestrzeni (Moszyński 1967/II/1: 314–315). Magiczne własności soli, zwłaszcza *zamówionej/poświęconej*, są szeroko poświadczone w kulturze ludowej. Sól, oprócz posiadania własności gryzących i porażających wzrok (Simonides 1989: 270), jest również substancją mającą kontakt z *sacrum* i pełni funkcję „operatora

---

tw. *woda z nieba*, zebrana w wydrążeniach kamieni. Niemniej bardzo ważną rolę odgrywa i woda święcona przy różnych okazjach, jak woda jordańska z 19.I., woda z Trzech Króli 6. I. i woda święcona w dzień św. Agaty 5. II. Toż samo i kreda święcona w dniu Trzech Króli” (Spittal 1938: 98).

<sup>357</sup> Kropienie bywa wzmocnione innymi czynnościami: nad zwierzęciem kreśli się krzyż, „smaruje rogi dziegiem lub oliwą z czosnkiem święconym, opisuje krędą święconą, aby czarownica nie miała mocy nad niem” (ZWAK 1881/5/112).

<sup>358</sup> Warto też przywołać znany w Polsce (zwłaszcza na Śląsku) zwyczaj wsypywania soli do mleka, by uchronić się przed czarownicą (odebraniem mleka) (Simonides 1989: 270).



mitycznego przełomu”. Sól to substancja zmieniająca porządek, przywracająca siłę i zdrowie, stąd też pojawia się w sytuacji, gdy zmiana stanu człowieka (chorego – w stanie mediacji) jest wielce pożądana (Łeńska-Bąk: 2000, 2001: 99–109; 2005). Występowanie soli w formułach używanych przy odczynianiu jest też związane z przekonaniem, że to złe oczy sprowadzają na człowieka urok, sól ma więc spowodować niemożliwość patrzenia na cokolwiek;

– **spluwanie**<sup>359</sup>: „Gdy bydło z stajni wychodzić zaczyna, to pierwszej wychodzącej krowie gospodyni lub dziewczka pluje trzy razy na głowę (...)” (ZWAK 1881/5/113); „Aby więc naprzykład nie zadać uroku człekowi, bydłom gospodarskim, zbożu, gadzinie, przy pierwszym spojrzeniu spluwa się trzykroć na nie” (MAAE 1910/11/299); „Aby szkody nie wyrządzić bliźnim urokiem, powinien człowiek, patrząc na cudze dziecko lub bydłę, splunąć po 3-kroć na bok i powiedzieć: „Na psa urok!” (Lud 1905/11/379); „Gdy się bydłu jeść daje, trzy razy się spluwa, aby się mu nie dostał urok” (ZWAK 1881/5/116); „Aby więc nie zadać uroku człekowi, dobytкови (bydłom gospodarskim) lub zbożu, przy pierwszym spojrzeniu spluwa się trzykroć na nie” (K48Ta-Rz/296); „Jeśli koń się otrząśnie, parsknie – spluwa się trzykroć, aby nie dostały mu się uroki” (K48Ta-Rz/287). „Rzecz lub zwierzę, przez kogoś obcego pochwalone, psuje się, choruje zaraz lub umiera, chyba że właściciel za usłyszeniem pochwały swej własności zaraz odwróci się i splunie, to wtedy urok nie ma już mocy” (K39Pom/265–266); „Jeżeli bydłociu patrzono w zęby, aby się przekonać, ile ma lat, spluwają mu potrzykroć na pysk, aby nie dostało uroków” (BiegLecz/245);

– **odwracanie naczyń domowych**: „Chcąc się ochronić od uroku, któryby mogła zadać osoba wstępująca właśnie do pokoju, należy postawić na stole szklankę obróconą dnem do góry” (Lud 1897/3/60);

– **okadzanie bydła przed pierwszym wypasem**: „okadzają zielem poświęcanym w dzień Wniebowzięcia Matki Boskiej 15 sierpnia, także w Boże Ciało (Iwonicz). Okadzają też *cisem* – Pcim (by nie spotkało wściekłego psa), *jesionem* – Zakopane (by zabezpieczyć je przed wężem), *ziołami* (Pcim), *wiankami* – Olszyny, Jawornik (by nikt go nie oczarował); *trzaskami* z progu stajni (Żywiec), *mirą* (Osieczany)” (ZWAK 1881/5/112).

<sup>359</sup> Por. też wierzenia Litwinów: „Jeżeli człowiek, którego podejrzewają, że ma złe oczy, to jest na co spojrzeć, to się nie powiedzie, a takowy rzuci okiem na niemowlę, matka powinna trzy razy nad dzieckiem *smuknąć*, jakby powietrze wciągała, i za każdym razem splunąć w tę stronę, w którą się ów człowiek obróci; taką rzeczą urok oczu nie zaszkodzi” (K53Lit/383).

### 11.3. Wykorzystywanie apotropaionów roślinnych

Rośliny stanowiły bardzo liczną grupę apotropaionów. Powszechnie wiadomo, że ich moc może być wykorzystywana w ochronie przed urokami (por. np. Tylkowa 1989: 77–78). Do silnych środków ochronnych należały: **bylica**, np. „Bylicy ogrodowej (bylica pospolita; *Artemisia vulgaris* L. – MM) używają wraz z koprem i bławatką (*Centaurea Cyanus* L.) do okadzania, gdyby się człowiekowi urok dostał (Krościenko, Zakopane)” (ZWAK 1882/6/227); [bylica boże drzewko *Artemisia Abrotanum* L. – MM] „Noszone pod koszulą chroni od czarownic i uroków” (ZWAK 1882/6/225); „Bylica noszona w zana drzu od św. Jana Chrz. aż do drugiego św. Jana Chrz. przez cały rok odgania od człowieka wszelkie uroki” (ZWAK 1882/6/227); „Belica uroki odpędza, nosić ją zawsze od św. Jana do drugiego św. Jana, rok cały” (K2San/252); „Piwonija z belicą (zmięszana w proszku) czary, wszystkie gusła czarownic i wielką chorobę, odgania to ziele” (K2San1/252); **bylica boże drzewko** (cyprysek) odpędza „złe siły” i czary: „wkładano je [ziele] do łóża małżeńskiego, bowiem odgania urok, czary i wiedźmy – słowem to, co mogłoby przeszkodzić w miłości” (PalŚw/53); **piołun/bylica piołun** (*Artemisia absinthium* L.): „Piołun rozwieszony w noc świętojańską na budynkach gospodarczych, miał chronić ludzi przed złym działaniem grasujących w tym czasie „czarownic”. Zabezpieczano się w taki sposób na ziemi Chełmińskiej, w Piotrkowskim i na Polesiu Rzeczyckim” (PalŚw/21); **orlikowe ziele** – trzeba je nosić na gołym ciele w woreczku (K2San/253). Od uroku była także **mlecznica**: „którą piją zgotowawszy” (K53Lit/374); w wielu regionach Polski do obrony przed czarami wykorzystywany był **dziurawiec** (do ochrony ludzi i zwierząt): „Na Podhalu pastersze obwiązywali dziurawcem krowom rogi lub zakładali na nie wianki, było to związane z zabezpieczeniem przed złymi wpływami czarownic” (PalŚw/25), dziurawca używano też w innych regionach: na Mazowszu, na Pomorzu i w okolicach Świecia, aby ustrzec się przed czarami rozwieszano ziele dziurawca na drzwiach domów, stajni i obór (PalŚw/25); **przystęp/przestęp**: uważano, że „tam gdzie rośnie przestęp, czarownica nie posiada na tyle mocy magicznej, aby szkodzić innym” (Jaguś 2002: 67), **czosnek**: „uważany jest powszechnie za ziele, które odpędza złe duchy i skutecznie zabezpiecza ludzi i zwierzęta przed działaniem czarownic” (PalŚw/23).

Szczególne własności miały **święcone rośliny** (robiono nimi znaki krzyża na drzwiach stajni lub okadzano zwierzęta, by czarownice nie mogły im szkodzić K7Kra3/129), np. **pokrzywy**: „Pokrzywy święcone w Oktawę Bożego Ciała palono i okadzano nimi krowy w noc świętojańską, aby je ustrzec przed aktywnymi w tym czasie wiedźmami i czarownicami” (PalŚw/33). Do praktyk magicznych używano też **jałowca**: twierdzono, że „jałowiec święco-

ny na Trzech Króli miał moc szczególną; okadzano nim chorych, dom wraz z dobytkiem w celach ochrony przed czarownicami, a także pomieszczenia, w których znajdowały się zwłoki, aby złe moce nie miały przystępu” (Pal Św/53). Wielką moc miały **wianki** święcone na Boże Ciało lub w oktawę Bożego Ciała, por. „Dzisiaj trudno konkretnie określić jakie zioła wchodziły w skład wianuszków, ale pewne rośliny, takie jak macierzanka, rumianek czy rozchodnik powtarzają się” (Jaguś 2002: 69); „Ziołami z tych wianków okadzano chorego” (PalŚw/196). Podobną moc miały **zioła** święcone w dniu Matki Boskiej Zielnej (15VIII): „W celu zabezpieczenia przed następstwami czarów w okolicach Sandomierza i w Sądeckim wiązanek taką wtykano za złób w oborze” (Jaguś 2002: 69); „Dominującym sposobem jest spalanie ziół i okadzanie nimi chorych, następnie spożywanie, kąpiele i okłady” (PalŚw/196). Funkcje magiczne spełniała także **palma wielkanocna** święcona w Palmową Niedzielę (powszechna)<sup>360</sup>. Zioła wykorzystywane w praktykach magicznych święcono przy okazji wielu świąt, m. in. na św. Annę, w wigilię św. Jana czy Matkę Boską Jagodną (2VII) (PalŚw/196).

#### 11.4. Słowa magiczne

Od uroków chroniło spluwanie (trzykrotne) i/lub odpukiwanie (w gładkie drzewo: stół lub drzwi) i wypowiedanie określonych formuł słownych. Czasami wystarczyło powiedzieć „*Nie urzecz!*” (K42Maz7/336); *tfu, tfu, żeby nie urzec* (Spittal 1938: 71). Znacznie częściej stosowano odpłukiwanie i zrzucanie uroku na psa: *Pfu! Pfu! Na psa urok!* (powszechna we wszystkich regionach,

<sup>360</sup> Chłop przypisywał gałązkom wierzbowym szczególną moc. Z jednej strony, wierzbowe gałęzie traktowano jako symbol odradzającej się przyrody i zwiastun wiosny, nowego życia i płodności, z drugiej jednak, widać skłonność do przypisywania wierzbie bardzo silnych własności apotropaicznych, palma z wiązek wierzbowych była uważana za skuteczną broń przeciw istotom nadprzyrodzonym kojarzonym ze złem, np. przeciw wieszczycy, by ta dziecka nie urzekła (K7Krak3/147), czarownicy: „W noc świętojańską bronić się można od czarownic gałązką wierzbową poświęconą w Niedzielę Palmową” (Wisła 1897/354); boginkom/mamonom (BiegMat/310). Pochodzące z palm kotki były uważane za silny środek apotropaiczny, stąd stosowanie ich w wielu zabiegach magicznych. Poświęcane kotki były skuteczne w walce ze złymi duchami, miały moc zabezpieczania zwierząt gospodarskich: „Krowom dają również po 3 kotki (z palmy wielkanocnej), by uchronić je od czarownicy, któraby mogła zabrać im mleko” (MAEE 1914/230; BiegKoleb/474). Wykorzystywano je również w zabiegach odczyniania uroku: „Uroku pozbawiano się również (...) przez okadzanie kocankami, czyli baziami z palmy poświęconej w Palmową Niedzielę, igłami smrekowymi z podłaźniczki lub choinki ze Świąt Bożego Narodzenia, (...). Przedmiot, który miał służyć do odczyniania wrzucano do miski z żarzącymi się węgielkami drzewnymi, a chory winien się nachylić nad naczyniem i wdychać dym (TylMed/69; zob. też: Marczevska 2002: 204–211).

stosowane także współcześnie)<sup>361</sup>: Kiedy kto ogląda cielę, to chcąc, aby się dobrze chowało, powinien spojrzeć na dół i do góry i powiedzieć: *Na psa urok, na kocie ząbki!* albo *na koci ogonek* (ZWAK 1887/11/29; też: *Na psa uroki* ZWAK 1881/5/111; Spittal 1938: 71); „Nie chcąc szkodzić rzeczy pierwszy raz widzianej, należy spojrzeć w górę, wymówiwszy przy splunieniu: *na psa urok* (K7KraK3/93; też: K42Maz7/336; MAAE 1910/11/299; Lud 1905/11/379; Lud 1924/23/108; Lud 1905/11/379); „Kto mając oczy uroczone nie chce szkodzić niemi, powinien patrząc na kogoś lub na coś, powiedzieć lub tylko pomyśleć: *na psá uroki*, a nie urzeknie” (ZWAK 1890/14/199); „Jeżeli ktoś popatrzy na dziecko złymi oczami, trzeba trzy razy na dziecko chuchnąć i za każdy raz splunąć w inny kąt izby i mówić: *Na psa uroki, na dziada tłumoki* – i usta przykładając do oczek i zakłębnięcia pomiędzy oczkami” (K51Sa-Kr3/23); *Na psa urok, niech idzie na góry, na lasy, / Na dęby, na wszystko, tylko nie na dzieci* (SimOdKol/61); *Tfy! Tfy! Na psa urok, na psie kłaki, żeby nie był urok jaki...* (OrL 1925/10/155); *na psa urok, na kota oczy* (Chmielińska 1925: 138); *na psa urok, na kota wody*, albo *na psa urok a na kota weźrok*, lub też krótko: *nieurocnie!* albo: *przez roku! przez uroku!* (MAAE 1904/7/17–18; BarUr/43); *Na psa urok* lub *Bez uroku* (Lud 1896/2/222); *Żeby nie było uroku, mówiło się na psa urok* (TN Borkowice 2008); *Na psa urok, Na psa uroki, na kota suchoty, Bez uroku*<sup>362</sup> Por. też: „Jeśli kto się na dziecko patrzy, to matka lub kto inny powinna mówić, jeśli nie głośno, to przynajmniej w myśli, te słowa: *Nie urzecz!* – bo urzekłby, a dziecko dostałoby jakiego bólu. Wprawdzie nie każdy urzeka; są tacy, którzy mają takie szkodliwe oczy, że nimi urzekają. Zdarza się to pomimo ich woli i wiedzy, ale kto takie oczy ma, powinien znać siebie i na cudze dzieci nie patrzeć. Kto inny znać takich oczu nie może, to dla uniknięcia uroku każdemu mówić się powinno to: *Nie urzecz!* (K42Maz7/336); „*Pfu! Pfu! Na psa urok!* Jest w powszechnym zwyczaju u ludu polskiego spluwanie i wymawianie powyższych wyrazów, gdy coś nadzwyczajnego zobaczą. Spluwanie i tę niejako formułę uważają za najskuteczniejszą ochronę przeciw urokom” (K42Maz7/335).

<sup>361</sup> Por. także: „Jest w powszechnym zwyczaju u ludu polskiego spluwanie i wymawianie powyższych wyrazów, gdy coś nadzwyczajnego zobaczą. Spluwanie i tę niejako formułę uważają za najskuteczniejszą ochronę przeciw urokom” (K42Maz7/335); „To też gdy góral podziwia coś nowego w domu sąsiada, konia, krowę, cielę lub nowonarodzone dziecię, albo widzi go po długiej przerwie, to pierwsze słowo przy powitaniu jest „*Przezroku* (bez uroku) *e! cos téz to za ładne hłopcýsko!*” itp., lub: *solí w ocý! Jak téz to ładnie wám się te kury, gęsi itp. chowajom!*” (MAAE 1907/9/143).

<sup>362</sup> Por. też: „jeżeli się ktoś na nas popatrzy paskudnymi oczyma (zazdrośniami, chciwemi), powiedzieć sobie w duchu lub i głośno, jednakowoż tak, aby on tego nie usłyszał: *Sołoni ty oczy jak na zagi haczi – cur ty, ta pek!* (*Przysłoń te oczy jak na zadzie gacie?*), a pewnie nas nie urzeknie” (K31Pok3/133–134).

Powszechnie znane były także formuły-zaklęcia typu: *Sól tobie w oczy, Sól peczyna z lichemi oczyma* (K7Kra3/94), *Sól tobie w hoczy (oczy)/ Peczyna w zuby/ Kamień na Hrudzie* (płuca)/ *A lypowyje neczowky* (niecułki, niecki)/ *Na twoje peczonky* (wątroba, płuca) (K34Chełm2/145). Inne formuły, które miały zabezpieczać przed urokiem, to: *Szczęść Boże!* (gdy ktoś wszedł do stajni bez pozwolenia i pochwalił dobytek: Sobierajski red. 2001: 87), a także słowa potwierdzające wielką wagę spluwania w czasie odpędzania złego: *Pluń na marę* (K7Kra3/93; Dźwigoł 2004: 44–45). Skuteczne było też odmawianie modlitwy, wsparte odpowiednim zachowaniem: „Uroków człek nie dostanie, a nawet już od otrzymanych oswobodzi się, jeżeli rano wstając na czczo wpatrzy się w końce palców prawej ręki swojej i zmówi „*Pozdrowienie Anielskie*” (K48Ta-Rz/297, MAAE 1910/11/300); „W Chełmskim lud uważał, że zanim pochwali się coś młodego, trzeba spluć i powiedzieć: *paskudztwo, maleństwo, mizerne, małe*” (K34Chełm2/170; Karłowicz 1903: 110). Profilaktyczne odwracanie niszczycielskiej siły wzroku za pomocą odpowiednich gestów i słów widać również w rzadziej stosowanym zabiegu pokazywania figi: „Niektórzy robią figę, mówiąc przytem cicho: *Niech ci oczy wyleżą*” (Lud 1897/3/60)<sup>363</sup>.

Charakterystyczne zachowanie (werbalne i niewerbalne) było związane także z podejrzeniem, że urok mógł być rzucony w czasie spożywania posiłku przez kogoś obcego. Przybysz po usłyszeniu zaproszenia powinien odpowiedzieć: *Jedzcie z P. Jezusem*, albo usiąść i zjeść z domownikami chociażby łyżkę strawy” (por. też: „Gdy ktoś wchodzi do domu i zastaje rodzinę przy misce, ma powiedzieć: *Racz Bóg żegnać!*, na co mu odpowiadają: *Prosiemy do siebie*. Zaproszony gość odmawia, a jeżeli wierzy w uroki, to przy pierwszych już słowach podnosi oczy ku powale, a potem spluwa na ziemię, by się jedzącym urok od niego nie dostał” (BiegLecz/233); „Jeżeli chłopiek zadziwi się czemu, wykrzykuje: *Wszyscy Święci!* – jeżeli go spotka nieszczęście, lub coś złego mu zagraża, woła: *Przemienienie Pańskie!*” (MAAE 1910/11/300).

W odpędzaniu uroków ważne znaczenie mają również zamowy, które współtworzą ludowy rytuał leczniczy. Podobnie jak w zamowach stosowanych do odpędzania innych dolegliwości, „antyurokowe” formuły magiczne związane są z całością wyobrażeń dotyczących cech charakterystycznych choroby, jej pochodzenia, sposobu działania itd. Co więcej, w zamowach oddane są również poszczególne etapy rytuału: stawianie diagnozy (określenie przyczyny), próby wpłynięcia na chorobę za pomocą „słowa działającego” (prośenie, rozkazywanie), wstawianie się do świętych, magiczne sposoby niwelowania

<sup>363</sup> Na Litwie neutralizowano pochwały, prosząc Boga o ochronę: „Niektóre kobiety za każdą pochwałą nowonarodzonego dziecięcia powtarzały zwykły: „*strzeż go Boże*”, w przekonaniu, iż tym sposobem zapobiegą urokom, które by mu szkodzić mogły” (K53Lit/383).

konsekwencji uroków, por. np. *Jak ta rosa znika, znikła, rozwiła się w powietrzu, tak niech zniknie ten urok i rozwieje się w powietrzu* (BiegLecz/244). Pokazuje to zamówienie jako ważny element całego rytuału leczniczego, a więc jako tekst, który współistniał z określonym działaniem magicznym i stanowił jego dopełnienie (zob. rozdział *Słowo w leczeniu. Ludowy rytuał medyczny*).

### 11.5. Wydzieliny własne

Przy odczynianiu uroków specjalne znaczenie miały wydzieliny własne: **ślina**<sup>364</sup>, **mocz**, a także **kał**, por. „Kto podczas wypróżniania się patrzy na własne odchody, nie dostanie uroków” (ZWAK 1890/14/199), **brud** pochodzący z ciała urzekającego: „Gdy jest wiadomą ta osoba, która zadała uroki, to płócze się jej koszulę i oplókanym brudem napawa się urzeczonego, a wyzdrowieje natychmiast” (ZWAK 1890/14/199).

Wydzieliny były powszechnie wykorzystywane w medycynie ludowej<sup>365</sup>, co wynika z pojmowania choroby jako żywej osoby, którą można wygnać z ciała, posługując się środkami, odbieranymi przez człowieka jako ohydne i odstrę-

<sup>364</sup> Według Wójcickiego „spluwanie ma wielki wpływ na duchy i uroki i ztąd [sic!] to pluja, jeżeli chcą złe odpędzić, czego nawet przysłowie dowodzi: „pluń na marę” (Wój-Przysł2/208; K7Krak3/93). Wierzono, że „ślina leczy liszaje i chroni przed urokami. Wydzieliny i wydzieliny ludzkie i zwierzęce suche lub płynne, jak kał, mocz, pot, wreszcie paznokcie, włosy ludzi i zwierząt, to bardzo często środek leczniczy. Łajno krowie przykładą się na zapalenie oczu; łajno gęsie podaje się chorym na czerwonkę; na obrzękłe brodawki sutkowe u dzieci, po ich wyciśnięciu z mleka, przykładą się kał własny dziecka; słoninę i wątrobę podaje się do jedzenia na Wielkanoc, by uchronić się od ślepoty” (Spittal 1938: 97).

<sup>365</sup> Ekskrementy mają status dwuznaczny, mediacyjny: jednocześnie stanowią część ciała człowieka i są odrębnym przedmiotem. Zetknięcie się z nimi zawsze wiązało się z *tabu* (por. wcześniejsze uwagi na temat rodzimego odpowiednika *tabu* w naszej kulturze, czyli wyrazu *gov'no* (Wasilewski 2010: 300–303). Jak wskazuje Piotr Kowalski, „w konsekwencji zetknięcia się z odchodami/wydzielinami, człowiek także staje się *tabu*”, stąd też nieprzypadkowe pojawianie się w rytuale uzdrawiania spluwania, opluwania, zlizywania uroku za pomocą śliny oblewania moczem, podrzucania kału, a zapewne także okadzania się/podkurzania kałem, by odwrócić działanie uroku u ludzi i zwierząt. Ekskrementy jako substancje hybrydyczne, bez jednoznacznej przynależności, wyznaczają też przestrzeń, w której chory znajduje sprzyjające warunki do zmiany statusu. Choroba bowiem ze swojej natury jest mediacyjna, por. przykłady wykorzystywania odchodów w praktykach leczniczych wielu ludów, a także sens utożsamiania wydzielin z chorobą, co uwidacznia się w zabiegach zakopywania/wynoszenia wydzielin w miejsca przynależne do obcego świata: na drogę (rozstaje), do lasu/boru, na bagno, pod miedzę itd. (Kowalski 2007: 124–127). Por. też opowieści informatorów: *I nawet wis, już byłam żonato wtedy, dostałam takich pęcherzy na nogach, na wierzchu, na nogach, na stopach. Takie aż były bordowe, takie pęcherze, no przecież. Aż jedno tako starszo kobita, o, mówi, ja ci tu*

czające (np. Stomma 1986: 153–156; Kowalski 2007: 126–127). Przy praktykach związanych z urokami (profilaktyką i samym odczynianiem) szczególnie często występuje *ślina/spluwanie*, por. „Nowonarodzonemu dziecku oblizuje matka językiem czoło trzykrotnie spluwając za każdym razem poza siebie, by go urok się nie czepił” (Spittal 1938: 108–109); „Urzeczone dziecko, powinna matka trzykrotnie językiem oblizać i następnie splunąć na cztery strony świata. Wedle bowiem wierzeń ludu ślina *ma władzę*, tj. własności oczyszczające, a spluwanie nie tylko chroni spluwającego od uroków, ale i od złych duchów” (Spittal 1938: 149); „Aby więc naprzykład nie zadać uroku człękowi, bydłotom gospodarskim, zbożu, gadzinie, przy pierwszym spojrzeniu spluwa się trzykroć na nie” (MAAE 1910/11/299); „Kto się wybiera w drogę, a chce się zabezpieczyć do uroków, popluwa trzy razy członek wielkiego palca u prawej ręki i pociera sobie nim trzy razy czoło” (MAAE 1904/7/17); „Spluwają trzykrotnie w czasie karmienia zwierząt domowych lub gdy koń parska i otrząsa się, aby zwierzętom tym „nie dostał się urok” (BarUr/43). Interesujący zabieg stosowano na Pokuciu, polegał on na tym, że: „obcy człowiek, gdy ogląda czyjeś bydłę, pluje w kieliszek, potem płucze go wodą i daje zwierzęciu do wypicia” (BarUr/43); „Jeżeli bydłociu patrzą w zęby, aby się przekonać ile ma lat spluwają mu potrzykroć w pysk, aby nie dostało uroków” (BiegLecz/245). Mechanizm stosowania wydzielin, które uznajemy za nieprzyjemne (kał, mocz – odstraszanie, obrzydzenie), widać również w stosowaniu *pomyj* jako środka chroniącego przed urokami (MAAE 1904/7/17).

## 12. Czas pozbywania się uroków

Lud wierzył, że odczynianie uroków powinno się odbywać w określonym miejscu i czasie, bo tylko wtedy będzie skuteczne: „Co do czasu najlepiej za-

---

*powim, co ty zrobisz se na to. O! Tu swoje gówno, to jest obrzydliwe, mówi, to nieprzyjemne jest, ale przecież wytrzymasz. No, i przyłożyłam, czy raz, czy dwa razy i do dzisiaj ani śladu* (TN Policzna 2007). Odstraszający wpływ wydzielin widać nie tylko w wypadku choroby, ale także w wypadku istot demonicznych męczących zwierzęta: *Konie to dziadek smarowali kupą, bydłęcą, i już zmora nie przyszła* (TN1 Czermno 2009). Por. przytoczoną przez A. Engelking formułę zamówienia: „Zamawiając liszaj mówił: *Liszaju, liszaju, na ciebie naszaju./ Siedzisz jak pan, zginiesz jak pies!! A pfu! A pfu! A pfu!* – trzy razy pluł na ten liszaj” (Engelking 1991a: 162). Henryk Biegeleisen również dosyć szczegółowo opisał rolę śliny w obrzędzie odczyniania uroków: *ślina przy tym ma nie tylko własności oczyszczające, ale także odstraszające złe duchy. Traktowanie uroku jako substancji pokrywającej ciało widać także w przeświadczeniu, że np. zwierzęta otrzepują, gdy mają być zdrowe („otrzepują się z biedy”, wtedy gospodarz musi powiedzieć „zdrów!” i splunąć na ziemię „aby wszelkie nieszczęście, co je ma spotkać, spłynęło na ziemię (splunąć należy trzykrotnie)”* (BiegLecz/245).

mawiać na ostatniej kwadrze w ciągu pierwszych trzech dni po pełni, „na schodzie miesiąca”, a najgorzej przed nowiem” (MAAE 1896/1/109); „Zażegnywacze „odmawiają” siedm pacierzy do pana Jezusa przed i po zachodzie słońca” (MAAE 1897/2/321). Uważano, że „Najodpowiedniejszą u nas porą zamawiania jest północ, świt albo zmierzch, przed wschodem lub po zachodzie słońca – czas przebywania duchów – odmawiają też zaklęcia nad chorym przy ubytku księżyca, by razem z nim i choroba ubyła, w pierwszą lub w ostatnią kwadrę księżyca. W inną porę wypowiedziane, np. na tydzień przed św. Janem (od 17–24 czerwca) tracą zupełnie swoją siłę. Najpomyślniejszą do zamawiania poczytują ludy europejskie północ, albo godzinę przed wschodem i po zachodzie słońca” (BiegLecz/37–38).

Informatorzy podają, że zazwyczaj odczynianie uroków odbywało się przed wschodem lub po zachodzie słońca, wtedy było ponoć najbardziej skuteczne. Czynności uzdrawiające należało jednak kilkakrotnie powtarzać, por. *W zeszłym roku to miałam takie zajście, że nie było dnia, przychodził somsiad i urok za urokiem był odmawiany przez tydzień czasu. Krowa była już na zdechnięciu. No uratowałam* (TN Rzeczników 2007; też: TN1 Czermno 2009, TN2 Czermno 2009, TN Wolica 2010). Jak wynika z podanego wcześniej materiału, niektóre uroki odczyniano przed wschodem słońca, a inne po zachodzie, czasami ważny był też określony dzień, np. św. Jana czy św. Rocha: *Krowy przeganiało się przez palone, poświęcone na Zielną, zioła w dniu świętego Rocha* (TN2 Odrzywół 2008). Brak słońca i łącząca się z tym ciemność sprzyjały odprawianiu czarów. Był to czas aktywności złych mocy, wtedy również podejmowano działania ochronne, których intensyfikacja następowała przed wschodem słońca. Ewa Masłowska nazywa okres po zachodzie słońca czasem demonicznym (niszczenie), przed wschodem zaś – czasem magicznym (odbudowa) (Masłowska 2012: 242–245).

### 13. Miejsce

Ważne było również miejsce pozbywania się czy zażegnywania uroku, na ogół było ono ściśle związane z przestrzenią, w której żył człowiek, czyli z domem, podwórkiem, oborą czy polem. Odczynianie często odbywało się w pewnym odosobnieniu, w zabiegu uczestniczył tylko urzeczony i zamawiaczka: „w pewnym odosobnieniu – na osobności – w pobliżu nie ma być psa ani kota, zostających ze złem w pewnym stosunku, zażegnywacz zostaje sam na sam z chorym” (BiegLecz/358), *Ona to robiła w domu. Ale żeby nie było dużo osób* (TN1 Czermno 2009); *pilnowała, żeby nawet kota w izbie nie było* (TN Borkowice 2008). Z podanych informacji wynika, że odczynianie uroków



związane było z przestrzenią osobistą, czyli ciałem urzeczonego, oraz związaną z nim przestrzenią lokalną, tj. domem i gospodarstwem.

W przypadku uroku widać najbardziej ściśle powiązania, jakie istnieją między wyobrażeniami poszczególnych dolegliwości, sposobem ich nazywania, metodami zapobiegania i leczenia. Urok stanowi skomplikowaną jednostkę chorobową, jest tylko nie zespołem różnorodnych objawów (zazwyczaj nagłych i nieoczekiwanych), ale także chorobą, której człowiek może się łatwo pozbyć.

W przypadku leczenia skutków uroku wielkie znaczenie odgrywa cały rytuał, łączący w sobie słowo i działanie. Scenariusz rytuału zdejmowania uroków bywa znacznie rozbudowany, co pokazuje wagę tego obrzędu i jego miejsce w świadomości tradycyjnej. Wykonywanie określonych czynności magicznych, wspieranie ich słowem, przeprowadzanie rytuału w określonym miejscu i czasie itd. – wszystko to potwierdza konieczność spojrzenia na *zdejmowanie uroków* jak na performans, a więc specyficzny układ działań podejmowanych przez uczestnika interakcji, które służą wpływaniu na innych uczestników danej sytuacji (Goffman 1959: 45). Biorący udział w rytuale zdejmowania uroków (zazwyczaj pacjent i uzdrowiciel) odtwarzają zachowania utrwalone przez tradycję i realizują kilka z najważniejszych funkcji, jakie przypisuje się performansowi: uzdrowienie, przekonywanie, podtrzymywanie wspólnoty, utrzymywanie więzi z tym, co święte lub symboliczne (Schechner 2006: 61). Opisujący rytuał „nie tylko coś komunikuje, lecz także, jak uważają jego wykonawcy „coś sprawia”, a skuteczność podejmowanych działań wiąże się z tym, „co tajemne” (Rappaport 1979: 175–178; za: Schechner 2006: 70). Rekonstruowany na podstawie danych językowych i tekstowych obraz uroku ujawnia głębokie powiązanie istniejące między ludzkim myśleniem o dolegliwościach związanych z urokiem, wyobrażeniami i językowym ich uzewnętrznieniem. Sam zaś rytuał niszczenia mocy szkodzącej (odczynianie, zamawianie) w bardzo charakterystyczny sposób jednoczy w sobie sądy o chorobie i mechanizmy ludzkiego osławiania „niezrozumiałego”. Ukazuje również ścisłą łączność między słowem a działaniem. Rytuał odczyniania jest swoistym performansem liminalnym: ci, którzy się mu poddają się, przez pewien czas tracą swoją tożsamość, są wprowadzani w rzeczywistość (czas i miejsce), która umożliwia zmianę stanu (Turner 1969: 95) i pozbycie się choroby.

## ROZDZIAŁ VI

### Słowo w leczeniu. Ludowy rytuał medyczny

#### 1. Istota rytuału leczniczego

Michał Buchowski, koncentrując się nad opisem rytuału, stwierdzał, że „przeniesienie pojęcia performatywności języka w dziedzinę działań obrzędowych jest od początku do końca jedynie analogią” (Buchowski 1993: 90). Wydaje się jednak, że więź między językiem (mówieniem), wykonywanymi czynnościami a stwarzaniem (powoływaniem do istnienia) nowej rzeczywistości jest bardziej złożona. Myślę przede wszystkim o zakotwiczeniu języka w doświadczeniu cielesnym, co przekłada się na odpowiednie kształtowanie się naszego systemu pojęciowego i na znaczenia, jakie przypisujemy np. poszczególnym komunikatom niewerbalnym. W końcu nieprzypadkowo „język gestów pojmowany jest jako naturalny, pierwotny i uniwersalny język ludzkości” (Schmitt 2006: 387). Metaforyczność ludzkiego systemu pojęciowego jako opartego na antropocentrycznej klasyfikacji i odbiorze świata (na jego różnorodnym i wszechstronnym doświadczeniu) znajduje odzwierciedlenie właśnie w strukturach językowych. Relacje między obiektami rzeczywistości pozajęzykowej wpływają na kształtowanie się ludzkiego systemu pojęciowego tylko poprzez nasze ich doświadczenie (Lakoff, Johnson 1988: 182–183). Stąd też zalecenie kognitywizmu, by znaczenie rozpatrywać w odniesieniu do „mitu doświadczeniowego”, który zakłada, że znaczenie jest „ucieleśnione” i kształtuje się na podłożu doświadczeń przedpojęciowych wpływających w istotny sposób na kształtowanie struktur pojęciowych (Krzeszowski 1994: 31; Lakoff, Johnson 1988: 254 i nast.; Baluch 1995: 230–234).

W obrzędzie nie ma przypadkowych słów<sup>366</sup>, podobnie jak nie ma przypadkowych gestów, co więcej: poszczególne czynności sygnalizowane są słownie,

---

<sup>366</sup> To, że często słowa te wydają się przypadkowe (a np. funkcję formuły magicznej pełnią fragmenty modlitw, pieśni, wyliczanek), nie wpływa na intencję przekazywaną za ich pomocą – w tym wypadku performatywność słów zależy wyłącznie od ich kontekstu kulturowego, rytualnego.

są zapowiadane lub utwierdzone słowem. W scenariuszach rytuałów leczniczych widać wyraźnie, że rodzaj wykonywanych gestów ma związek z pojmowaniem choroby, czyli z pojęciem choroby funkcjonującym w ścisłym związku z jej doświadczaniem cielesnym. To ciało i doświadczanie odmienności, jaką jest choroba, pozwala na opisywanie jej w kategoriach czegoś niepożądanego, obcego, wchodzącego w ciało i przebywającego w nim. Stąd praktyki lecznicze, które mają ułatwić chorobie wyjście z ciała lub spowodować wypędzenie jej poza obręb ciała i przestrzeni najbliższej. Znaczenie ma swe początki w codziennym doświadczeniu człowieka. Struktura semantyczna nie jest tworem obiektywnym i autonomicznym, ale konstrukcją aktualizowaną przez użytkownika, uzależnioną od jego procesów konceptualizacyjnych i jego doświadczenia, a także od stopnia konwencjonalności struktur językowych i sposobu obrazowania.

## 2. Magia i religia w rytuale

Rytuał zawsze jest wykonywany w określony sposób, przy czym owo wykonanie stanowi swoisty rodzaj komunikacji: rytuał jest wykonaniem czegoś dla kogoś, a działać znaczy wierzyć (Myerhoff 2007: 62). Jak pisał Clifford Geertz, „W rytuale świat w formie, w jakiej go przeżywamy, zlewa się, dzięki działaniu konkretnego zestawu form symbolicznych, ze światem wyobrażonym – rytuał sprawia, że te dwa światy okazują się jednością” (Geertz 2005: 134; Schechner 2006: 84–90). Uczestnicy rytuału, wchodząc w przestrzeń rytualną, wkraczają w ów inny świat, „ureczywistniają jakąś pradawną historię lub jakiś wzorzec” (Morgan 2009: 132). Dzięki słowom magicznym można powołać do istnienia rzeczywistość, która jest zgodna z intencjami nadawcy tylko poprzez fakt ich właściwego wypowiedzenia: „ludowe rytuały słowne są wyrazem światopoglądu mitycznego: zarówno nadawca, jak i odbiorca wierzą w skuteczność i spełnienie „co do słowa” rytualnych formuł” (Małycka 2004: 21). Rytuał wiąże w całość wierzenia (mity) i ich realizację, nie tylko na poziomie czynności, ale także na poziomie przeżycia. Działanie magiczne<sup>367</sup> oparte jest na niezachwia-

---

<sup>367</sup> Magia jest rzeczywistym działaniem (działaniem społecznym), co poświadczane jest także w etymologii: w wielu językach magia związana jest ze znaczeniem ‘robić, czynić’. Magiczne działania są rytuałami, które stwarzają coś lub coś zmieniają, a w których język/tekst odgrywa bardzo istotną rolę, sam proces można zaś ująć jako rezultat powiązań, jakie występują między życzeniem – ucieleśnieniem tego życzenia – słowem a działaniem (np. O’Keefe 1982: 25, 27–28, 41–56; por. też: Buchowski, Burszta 1992: 41–46). Na uwagę zwraca także sygnalizowana m.in. przez Mircea Eliadego zbieżność między określeniami „magia” i „pieśń” w społecznościach szamańskich, co odpowiada również germ. *galdr* ‘formuła magiczna’, od *galan* ‘śpiewać’; też: łac. *carmen* ‘magiczna pieśń’, *incantare* ‘za-

nej wierze w skuteczność wypowiedzianych słów i siłę sprawczą wykonywanych przez człowieka czynności. Akt magiczny (motywowany – wedle definicji Bogatyriewa i Jakobsona: Bogatyriew 1979: 324), podobnie jak akt mowy, jest określonym typem działania występującego w określonych sytuacjach pragmatycznych. Działaniu temu towarzyszy nadrzędne założenie: przekonanie o natychmiastowej możliwości osiągnięcia celu (Sørensen 2007: 19; Wierciński 2004: 103–109). W magicznej interpretacji świata słowo nie pełni roli symbolu zjawiska/rzeczy, jest bowiem ich integralną częścią, stanowi byt realny, może więc oddziaływać na rzeczywistość (np. Kołodziejek 2006: 64), dlatego też rytualna formuła użyta w sytuacji budzącej niepokój i strach (jak choroba) ma moc wpływania na bieg rzeczy, jest również wyrazem potrzeby zachowania równowagi psychicznej i nieustającej nadziei na możliwość oddalenia nieszczęścia (Szafranec 1994: 32–34; Chudzik 2002; Kołodziejek 2006: 64).

Teksty, które towarzyszą aktom uzdrawiania i wypędzania choroby, pokazują nie tylko specyficzne myślenie o istocie choroby<sup>368</sup>, ale także mityczne myślenie o kondycji i możliwościach oddziaływania człowieka na rzeczywistość (Burszta 1967: 414)<sup>369</sup>. Chorobę – jako zaburzenie stanu harmonii i doskona-

---

czarować, rum. *descântare* ‘odczarować’, ‘egzorcyzmować’; *descântec* ‘zaklęcie, egzorcyzm’ (Eliade 1994: 108). Wydaje się, że pośrednio znalazło tu odbicie powiązanie magicznego leczenia z odprawianiem określonego rytuału, którego centrum był śpiew (por. pol. *guślarz*)..

<sup>368</sup> W języku polskim (podobnie jak w wielu innych) choroba konceptualizowana jest jako wrogi najeźdźca, a ludzkie ciało jako pole bitwy. Przypomnijmy, że choroba *dotyka* nas (niespodziewanie), *zbliża się*, *atakuję*, *czyni postępy/postępuje*, *rozwija się*, *walczymy z nią/zwalczamy* jej skutki, aż do momentu *opuszczenia* przez nią naszego organizmu, *zobycia* się jej lub jej *pokonania/przewyciężenia*.

<sup>369</sup> O silnym związku chorób (ich przywoływania i odprawiania) ze słowami świadczą też nazwy najczęstszej (według chłopów) przyczyny wielu dolegliwości: *uroku* (*urzeku*, *urzeczenia*, *przyroku*), etymologicznie rzecz ujmując – choroby wywołanej słowem: (psł. *\*rekti* ‘rzec, mówić’) (por. *urok*). Kazimierz Moszyński zwracał uwagę na pochodzenie słowiańskich nazw czynności leczenia od terminu określającego mówienie-zamawianie: stbułg. *baluji* – lekarz, *balbstvo* – lek; *balovati* – leczyć; stśłowen. *bali* – lekarz, *balovanije* ‘lecznictwo’, utworzone od *\*balъ*, pochodzącego od *bajati* ‘zamawiać’ (u Bułgarów *bájuvam* ‘leczę za pomocą czarów’). Podobnie stbułg. *vračъ* – ‘lekarz, *vračьba* – ‘lek, leczenie’, słowen. *vráč*, wkrus. *vrač* ‘lekarz’ należą do wkrus. *vrat’* w zaginionym znaczeniu: zamawiać (dziś tylko ‘kłamać, ‘bajać’); *vračь* oznacza też niekiedy u Słowian czarownika lub wróżbitę (sch. *vráč* ‘czarownik, wróżbita’; bułg. *vrač* ‘ts.’). Ogólnosłowiańskie *lěčiti* jest zapożyczone od Germanów (a ci z kolei zapożyczyli termin od Celtów; u obu grup termin ten znaczył ‘zamawiać’). Wiek rodzimego słowiańskiego *cěliti* – ‘uzdrawiać, urobionego od ogólnosłow. *cělъ* ‘zdrow, cały’, nie jest znany, nie są znane też nazwy leku i lekarza, które wywodzą się od tego pnia (Moszyński 1967/II/1: 231, 343). Etymologia nazw uzdrowicieli wskazuje również na związek z dość charakterystycznymi czasownikami: *wiedzieć*, por. *wiedźma*, *znać* (*znati*) – *znachor*, *mówić* (lub ‘bajać’), por. *mruczeć*, *mamrotać*, *wróżyc* (baba), *mówić* (lekarz – od łac. *loquor* ‘mówię’, grec. *ληξω* ‘wydawać

łości<sup>370</sup> – pojmowano jako czynnik zupełnie zewnętrzny i obcy w stosunku do człowieka (por. np. Udziela 1891: 18), czynnik będący konsekwencją działania sił wrogich, nieprzychylnych, złych. W kulturach tradycyjnych chorobę traktuje się jako symptom nieczystości (także w sensie etycznym: choroba może być konsekwencją grzechu, a więc karą boską za naruszenie zasad etycznych) lub efekt kontaktu z tabu (istotami demonicznymi, czarami, zmarłymi (np. Libera 1995: 17–30, 71–87; Kowalski 2007: 54–55). Ponieważ pojawianie się chorób przypisywano siłom nadprzyrodzonym (wiązano je z dobrym i złym *sacrum*: zsyłali je Bóg/święci/aniołowie, diabeł, czarownice, demony – za złamanie reguł i wystąpienie wbrew ustalonemu porządkowi świata; ludzie – za pomocą złego spojrzenia, uroku – z chęci zaszkodzenia, zazdrości itd., por. np. Swienko 1983: 177–183; Paluch 1995: 175–181; Piątkowski 2008: 226), ratunku poszukiwano także przede wszystkim w magii (Magner 1992: 9–10). Terapia magiczna jest związana z całym światopoglądem ludowym. Niezwykle mocno odbija się w niej wiara, że wszystkim wokół kierują siły, których człowiek nie może do końca pojąć. Ze względu jednak na solidarną więź łączącą ludzi z resztą przyrody za skuteczne uchodzi podejmowanie działań naprawczych za pośrednictwem określonych elementów otaczającego świata (Burszta 1967: 414). Wiele zabobonów ma związek nie tyle z pogaństwem, co głęboką, „pierwotną” warstwą świadomości ludowej, łączącą się przede wszystkim z magią i ugruntowanym przekonaniem o możliwości magicznego oddziaływania na rzeczywistość (Guriewicz 1987: 134).

dźwięki’), *zamawiacz/ka, szeptacz (szeptunka)*. Por. również nazwę *gadacz/gadaczka* ‘wróż/ka, wieszczek/wieszczka, widzący/a przyszłość’ SPXVI/7/164; Pilaszek 2008: 67–68). Także ros. *врач* pochodzi od prsł. *vьrati* ‘powodować szum, mówić’ (por. np. Bielenin 2003: 44). Na pochodzenie bułgarskich ludowych nazw osób leczących wskazywała także Mariola Walczak-Mikołajczakowa: *чародеѝ* (‘ten, który czyni czary, magię’), *врач, врачка* (‘kłamać, mówić nieprawdę’, ‘warczeć’), *вражалец* (od *враг* ‘wróg, siła nieczysta, demon’, *вещер* (od *věděti* ‘ten, który wie, ma doświadczenie’), *баячка* (od stsl. *bajati* ‘mówić cicho i monotonię’, ie. *\*bha-jō* ‘mówić’; por. też *баюкам, забайвам, обайвам* (ze znaczeniem ‘leczyć przez magię i słowo’). Por. Walczak-Mikołajczakowa 2002: 298–299.

<sup>370</sup> Dla reprezentanta kultury tradycyjnej niezbędne było poczucie logiki, sensu i harmonii, albowiem bezpieczeństwo własne i bezpieczeństwo wspólnoty uzależnione było od przewidywalności i niezmienności reguł rządzących światem, stąd też choroba, która pojawiała się niespodziewanie uznawana była za niebezpieczne wynaturzenie (por. np. Walęciuk-Dejneka 2005: 67). Podobne przeświadczenie o zdrowiu jako stanie harmonii było właściwe jednej z najbardziej znanych uzdrowicielek średniowiecznych – św. Hildegardzie z Bingen (1098–1179), która w swojej koncepcji człowieka i medycyny odwoływała się do Hipokratesa i Paracelsusa. Bazowała więc na czterech podstawowych elementach: ogniu, powietrzu, wodzie i ziemi. Z nich właśnie stworzona jest cała natura i są one połączone w odpowiednich proporcjach, tak więc harmonia i równowaga między współistniejącymi elementami to jedyny gwarant życia i zdrowia (Walkowska 2006: 21–22).

Magia ludowa na przestrzeni wieków zmieniała się nieznacznie. Jest to zrozumiałe ze względu na związki zachodzące między magią a ogólną koncepcją wszechświata, koncepcją, która stała u podstaw określonego tradycyjnego systemu myślenia o świecie i jego interpretacji. Przekonanie o skuteczności określonych rytuałów i formuł magicznych w wywoływaniu pożądanych stanów lub zmian w życiu człowieka i świata to charakterystyczna cecha ludowego światopoglądu (Leroi-Gourhan 1966: 122; Guriewicz 1987: 155, 168).

Działanie magiczne oparte jest na niezachwianej wierze w skuteczność wypowiedzianych słów i siłę wykonywanych przez człowieka czynności, których cechą charakterystyczną jest także oczekiwanie na szybki efekt leczenia i nadzieja na całkowite (natychmiastowe) usunięcie choroby<sup>371</sup>. Rytuały religijno-magiczne związane z uzdrawianiem bazują na wierze i mają wiele wspólnego z psychoterapią<sup>372</sup>, trzeba przy tym zauważyć ścisły związek, jaki istnieje „między światopoglądem a stanem emocjonalnym i między zdrowiem a chorobą” (Frank, Frank 2005: 84; też: Szafraniec 1994: 90–99). Sytuacja egzystencjalna człowieka chorego (podobnie jak człowieka stykającego się ze śmiercią) jest doświadczeniem „domagającym się swego obrzędowego rozwiązania” za pomocą języka i gestu, jest doświadczeniem przekładającym się na potrzebę magii, w której znaczenie odgrywają zarówno czynności werbalne, jak i niewerbalne. Słowo i gest mają podobny wymiar: nie tyle związany z komunikowaniem określonych intencji (chęci uzdrowienia – oddalenia choroby), co z rozładowaniem nagromadzonych emocji (cierpienia, bólu, lęku) i swego rodzaju oczyszczeniem (Kowalski 1999: 178).

Formuły magiczne związane z odwracaniem choroby i wszelkich nieszczęść są ekwiwalentem działania, a ich celem jest zmiana w otaczającej rzeczywistości, zmiana statusu chorego, ochrona osób i przestrzeni, a więc po prostu zmuszenie choroby do odejścia<sup>373</sup> poprzez odesłanie jej do *orbis exterior*, np.

<sup>371</sup> Por. „Jest mniemanie, że kto tajemnicę wróża lub wróżki stara się wy badać albo w praktyki ich nie wierzy i ich przepisów się nie trzyma, ten też od nich żadnej ulgi ani pomocy spodziewać się nie może. I przeciwnie. Wiara (...) w ich nieomylność i biegłość, jest dla pacyenta konieczna do odzyskania zdrowia i spełnienia życzeń; i dodać winniśmy, że wiara ta po wsiach (zwłaszcza odległych od miast) wielce jeszcze jest upowszechnioną (...). Więc biada temu między ludem, ktoby się poważył sztydzić lub natrzasać z wróżów; bo są przekonani, że taki wkrótce oniemieje (stanie się niemym); gdyby zaś żartów swych nie poprzestał, i co większa, wróżom nawet chciał szkodzić, to mu i język uschnie” (K19Kie2/208).

<sup>372</sup> Podobną moc uzdrawiania ma modlitwa, która traktowana jest jako duchowy wstęp do uzdrowienia człowieka, por. Ivančić 2004.

<sup>373</sup> Słowo w kulturze ludowej ma potrójny wymiar: 1. komunikacyjny, 2. odniesienia do rzeczywistości, 3. związany z działaniem. W zamówieniach silny związek między rzeczami (pojmowanymi materialnie) a słowem jest często bezpośrednio werbalizowany, por. Jed-

poprzez *odstraszenie*, *proszenie*, *grożenie*, *odstręczenie* (por. wykorzystanie odchodów w rytuale); *przekazanie* jej innemu odbiorcy: zwierzęciu, roślinie. Ze względu na wiarę w magiczne początki choroby – także czynności podejmowane przy leczeniu (nie tylko przy zamawianiu) mają charakter magiczny, np. *zaszczepianie/przeszczepianie/przenoszenie* choroby na innych ludzi, rośliny (drzewa); *zakopywanie* (np. w postaci włosów, paznokci), *wyrzucanie/splawianie* choroby (rzucanie na wodę węzła z rzeczami chorego), *spalanie/zapiekanie/przypiekanie* choroby (np. w piecu), *przygważdżanie* (gwoździem, klinem, kołkiem), *odrzuwanie/wyrzucanie* choroby (w postaci ubrania, rzeczy należącej do cierpiącego), *opluwanie*, *zdmuchiwanie*, *zliżywanie*, *zmywanie*, *zaklinanie*, *zamawianie*, a nawet *zamodlenie* i *zatańczenie* choroby (por. Kuchowicz 1954: 76–77, zob. też: Udziela 1891: 35)<sup>374</sup>. Podstawową cechą podejmowanego przez ludzi rytuału leczniczego ma być jedno: jego wielka SKUTECZNOŚĆ, skuteczność słów i działań.

### 3. Zaklinania, zażegnania, zamawiania – uwagi terminologiczne

Do formuł słownych<sup>375</sup>, używanych w procesie leczenia, należą zaklinania, zażegnania i zamawiania (odmawiania, odliczania)<sup>376</sup>. Granice między tymi

---

*nemu cie przyrzykom, /drugiemu cie odkrzykom –/ Ojcym świyntym, Duchym świyntymi/ jednym Panym Bogiy!* (cyt za: Adamowski 1991: 99).

<sup>374</sup> Por. też określenia czarowania w językach słowiańskich: *čarovati* (np. pol. *czarować*, *czarodziej*, *czarownik*), *činiti*, *učiniti* (np. pol. *uczynek*, *uczynić*, *odczynić*), *roboti* (pierwotnie wszystkie terminy były semantycznie jednoznaczne: *čarovati* wywodziło się od ie. rdzenia *kuer* (u niezgłoskotwórcze) ‘robić, czynić’. Odpowiednio bogata jest też terminologia związana z „(od)czarowaniem”, np. pol. *czarowanie* – *odczarowanie*, (*u*)*czynienie* – *odczynienie*, *robienie* – *odrabianie/rozrabianie*; *dawanie* – *odbieranie*; *rzucanie* – *zdejmowanie*, *nasyłanie* – *odsyłanie*, *psucie* – *naprawianie* (Moszyński 1967/II/1: 343–344).

<sup>375</sup> Por. „Największą moc jednak posiadają słowa wtedy, gdy układają się w formułę, we frazę określoną brzmieniem słów, dźwiękiem i rytmem. Jeszcze w średniowieczu prośba wypowiedziana niezwykajnie, zwykłymi słowami, lecz godnie i uroczyście, miała moc zniewalającą. Rytm, wysokość tonu i kolejność słów mają taką siłę we wszystkich prawie religiach. Utrzymują jak gdyby immanentną słowu moc. Najświetniejszym przykładem jest tutaj rzymskie *carmen*. Składa się ono z *verba certa*, „słów stałych”, w których niczego nie wolno zmienić i które należy recytować w określonej sekwencji dźwięków. We wszystkich czynnościach poświęcających i modlitwach stosuje się jakieś *carmen*. Z rzymskiej religii *verba certa* przeniosły się do religii chrześcijańskiej: cała liturgia jest *carmen* i częściowo ma jeszcze zniewalającą siłę” (van der Leeuw 1997: 357).

<sup>376</sup> Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska pisze, że podstawowa intencja „słowa magicznego” użytego w rytuałach leczniczych wpisana jest w formy następujących nazw gatunkowych: *zamówienie*, *zażegnanie*, *zaklinanie*, *zaleczanie*, *zarzekanie*, *odmówienie*, *odsyłanie*, *odczynianie*, *wyganianie*, *wysyłanie*. Por. Niebrzegowska-Bartmińska 2006: 190.

tekstami są płynne i ciężko ustalić ich wyróżniki. W opracowaniach etnograficznych często bywają traktowane łącznie/wymiennie, por. np. „Największą tajemnicą osłonięte bywają *zażegnywania*, czyli *zamawiania* różnych chorób ludzkich i zwierzęcych” (Udziela 1924: 102). Michał Federowski, utożsamiając zamawiania i zaklinania, zauważał, że „według mniemania ludu, potęga słów jest tak wielka, że najcięższą chorobę uleczy, lub przeciwnie sprowadzi; śmierć zadać w jednej chwili jest w stanie; obraca człowieka w kamień, lub przemienia w ptaka, albo w pełzającego gada; odpędza złe duchy i zgubne zarazy; słowem, jeżeli człowiek wie tylko jak i w jaką porę słowa zażyć, to wszystko jest w stanie zrobić. Jak wymawiać i co czynić, ażeby słowo skutek swój odniosło, o tem wiedzą wróże i guślarze” (FedLud2/246–247). Stanisław Spittal pisał o *umiejących regułę*, czyli o znachorach znających „zamawiające formułki”, a więc słowa wypowiedane szeptem nad chorym. Zażegnywania, nazywane zaklinaniami, „mają być odwróceniem uporczywych słabości, czy chorób, dzięki tajemniczej sile Bożej udzielonej osobom zażegnywującym choroby”. Spittal, podobnie jak Federowski, zwracał uwagę na całość rytuału, a więc na „cały szereg praktyk nad miejscem bolesnym”, takich jak „kładzenie rąk, żegnanie, macanie, uciskanie, opisywanie, namazywanie, chuchanie, okrażanie, okadzanie miejsc chorych” (Spittal 1938: 81). Henryk Biegeleisen, zauważając wspólną tym tekstom moc/intencję, traktuje je jako rodzaj przekleństwa (BiegLecz/35)<sup>377</sup>. Oskar Kolberg podawał, że zarówno przez zakłęcie, jak i zamawianie i zażegnywanie<sup>378</sup> mieszkańcy wsi „odwracają słabość albo jaką uporczywą chorobę” (K17Lub2/155–157). Ksiądz Władysław Siarkowski, wspominając rolę słowa w tradycyjnych praktykach leczniczych, rozróżniał zamówienia od zażegnywań, jednak rozróżnienie między nimi i dla niego nie

<sup>377</sup> Tu zgadza się ze Stanisławem Spittalem: „Zamawianie, zaklinanie, zażegnywanie, właściwe ludom wszystkich krajów i wszystkich czasów, jest jednym ze środków mistycznych, mających przywrócić zdrowie choremu. Są to rozwinięte przekleństwa, mające moc zrobienia tego, co oznaczają, tj. sprowadzenia lub usunięcia tego, czego chce zamawiający (Spittal 1938: 85). Talko-Hryniewicz wskazywał, że „zamawianie, zażegnywanie za pomocą formuł tajemniczych, jako środek leczniczy bywa niekiedy używane przez samych chorych, lecz częściej przez osobnych do tego specjalistów szczególnie przez baby, znające się ze światem tajemniczym. Choroby, które leczą mistycznymi środkami, pochodzą zwykle od wpływów nieznanymi sił tajemniczych, od urzeczenia, naślania, podlewania itd. Wiele zamawiań przywiązanych jest do pewnego czasu, między innymi wierzy lud w związek zachodzący pomiędzy wieloma chorobami a zmianami księżycy (...)” (Talko-Hryniewicz 1893: 31).

<sup>378</sup> Zażegnywaniom towarzyszyły jednak określone gesty (krzyża), por. też: „Zażegnywania takie odbywają się pokładaniem chorego w znak krzyża, wyciąganiem jego stawów, szeptami i modłami, i wyrabianiem przez działanie rąk niepoliczonych krzyżów czyli zgyżzaków nad cierpiącym” (K17Lub2/158). Potwierdzają to rozmowy z informatorami.



było zbyt wyraźne (zażegnania wyróżniają się większym mistycyzmem)<sup>379</sup>. Podkreślał też, że charakterystyczne dla chłopów myślenie o świecie i własnych możliwościach oddziaływania na jego elementy, wyraża się w bezpośrednim zwracaniu się do „choroby, do świętych, by zapewnić sobie powodzenie w leczeniu (...), przy czym charakterystyczne jest nawiązywanie bezpośredniego kontaktu z *sacrum*” (SiarMat/56; ZWAK 1879/3/6), co pokazuje rolę mocy ponadnaturalnej w pozbywaniu się zła, jakim jest choroba.

Julian Krzyżanowski definiował zamówienie jako „zaklęcie, zażeganie, formułę słowną o charakterze magicznym, obliczoną na wywołanie doraźnego skutku, zapobieżenie zjawisku niepożądanemu lub wystąpienie pożądanego, może to być tekst bardziej lub mniej powiązany z konsytuacją, czynnościami podejmowanymi przez uczestników, obrzędem leczenia lub zabezpieczania ludzi lub zwierząt przed działaniem sił szkodzących (Krzyżanowski 1965: 456; por. też warunki fortunności aktów mowy: van Dijk red. 2001: 23). Józef Burszta traktował zamawiania jako słowa, których celem było uwolnienie człowieka od choroby: „Mają to spełniać słowa zaklęcia przy określonych akcesoriach zabiegowych. W tekstach zaklęć przywołuje się zawsze pomoc Boga, Matki Boskiej, świętych, ale równocześnie i pewne żywioły – wodę, ogień, wiatry, ziemię, księżyc i gwiazdy. Słowa zaklęcia są zarówno proszące, jak i grożące, przepędzające złą istotę demoniczną – chorobę” (Burszta 1967: 416). Michał Buchowski widział w zamówieniach rytuał performatywny o charakterze cza-

<sup>379</sup> Por. „Najważniejszy a zarazem najciekawszy szczegół przy niektórych zabobonach jest wymawianie pewnych formułek rymowych, po większej części dwu, lub czterowierszowych. Treść tych wierszyków zamyka opisanie czynności samego zabobonu; przyczem czasami błysnie jakiś frazes religijny; nierzadko też brak w nich bywa sensu. Wierszyki zdają się być według formuł zażegnania ukute; lud jednak czyni dystynkcję między nimi. Zażegnania bardziej otoczona są u ludu mistycyzmem; kto ich świadom, – pod żadnym pozorem nie wyjawi takowych, nawet osobie najbliższej jego serca będącej, aby nie ulotniła się z nich tajemnicza potęga słów; wierszyków zaś wspomnianych świadoma osoba nie chowa w skrytości, ma się rozumieć w gronie li tylko swoich, bo przed surdutowymi i w tym także względzie przestrzega milczenie. Wierszyki te nazywa lud zamawianiami” (SiarMat/54–55; ZWAK 1879/3/4–5). Por. też opinię K. W. Wójcickiego: „Zażegnania są zwyczajne i pospolite między naszym ludem. W niektórych wsiach są już głośne i sławne baby, które w ścisłej tajemnicy zachowują sekreta zamawiania, są to pewne słowa, formuły, które nad słabym odmawiają. Używają do tego dziwaczných, powierzchownych obrzędów, widziałem kilkakrotnie żegnania, opluwania wkoło i zapatrywania się w gwiazdy” (K42Maz7/341). Jan Karłowicz zwracał uwagę, że „zamawiający przemawia do choroby albo do symptomatu zupełnie tak, jak się mówi do drugiej ludzkiej osoby” (o określonej płci), „czułem” przemawiając wyrazami, wyobrażając sobie chorobę jako rodzica otoczonego potomstwem itd., por. *Był tu pan zastrzał z panią zastrzałową, mieli dziewięcioro narodu, Był tu pan żółw z panią żółwową, Nie łuscka, tylko łuscycy, nie samiec, tylko samica, zegniam cię, zegniam* (Karłowicz 1903: 42–43).

rowniczym, a więc obrzędowym<sup>380</sup> (Buchowski 1993). Podobnie postrzegał zamówienie (czyli magiczny akt rytualny) Wojciech Burszta (Burszta 1991: 103), który podkreślał wagę powiązań istniejących między aktami mowy (słowami) i działaniami, co sygnalizowali również przedstawiciele moskiewskiej etnolingwistyki historycznej (Tołstoj 1992: 22)<sup>381</sup>.

Anna Engelking, omawiając działanie słowa użytego w magicznych formułach, poświęcała wiele uwagi sprawczej funkcji języka i specyficznemu traktowaniu słowa w kulturze ludowej. Jak zauważała badaczka, sam termin *magia* jest dla słowiańskiej kultury ludowej obcy i zewnętrzny, natomiast dla reprezentantów kultury ludowej właściwe jest posługiwanie się kompleksem: *słowo – czynienie – odczynianie*, który pokazuje inną triadę wpisującą się w ludowe praktyki magiczne: mówienie, robienie i wiedzę (Engelking 2000: 28, 108). Magdalena Zowczak, stwierdzając pokrewieństwo zamówów i modlitw, pisała, że zamowy „ze względu na formę, jak i przypisywaną im kreacyjną siłę, zbliżone są do życzeń i powińszowań, wygłaszanych lub śpiewanych w istotnych momentach życia, aby je umocnić, zabezpieczyć i otoczyć wszelką obfitością” (Zowczak 1994: 3). Wniosek ten wskazuje na bliskie związki, jakie w tym wypadku ma magia z religią, zwłaszcza w zakresie użycia języka<sup>382</sup>. Języka

---

<sup>380</sup> Trzeba pamiętać, że obrzęd/rytuał jest traktowany jako „przedsięwzięcie grupowe”, którego celem było przede wszystkim zapewnienie przyswajania określonych wartości kulturowych i tworzenie wspólnoty na bazie wspólnych wyobrażeń i praktyk (Kowalski 1990: 79).

<sup>381</sup> Magia jest kompleksem złożonym z trzech elementów: wykonawcy, działań i wyobrażeń (tj. idei i wierzeń odpowiadających działaniom), tak więc za bardzo istotne uważał warunki, które determinują powodzenie aktu magicznego (osoby uczestniczące, miejsce, czas, tajemniczość). Obrzędy magiczne przynależą do tradycji, są powtarzalne, a w ich skuteczność musi wierzyć grupa społeczna, która je praktykuje. Skuteczność/tworzenie/działanie to podstawowa cecha aktów obrzędowych, zwłaszcza aktów o charakterze magicznym. Warto też zauważyć, że określenia magii w różnych językach wskazują na związek ze słowami, „których rdzeń ma znaczenie bliskie słowu *czynić*. Mauss sygnalizował potrzebę łącznego traktowania warstwy oralnej i manualnej obrzędu. Obrzędy oralne mają na celu przywołanie określonej mocy, która ma możliwość uczynienia rytuału skutecznym, czasami mówi się też, komu obrzęd ma służyć; w wielu zamówieniach wymieniane jest imię chorego (Maus 2001: 48–50, 81–83).

<sup>382</sup> Warto wspomnieć, że już w dziele *Młot na czarownice* padło pytanie, jak można odróżnić modlitwy popierane przez kościół od zabobonnych. Wymieniono też 7 zasad, których osoba wykonująca egzorcyzmy (a więc choroba była złą siłą) musi przestrzegać: 1. nie wzywać szatana, 2. nie wymieniać imion nieznanych; 3. przystępować do obrzędu z właściwą intencją (szczerością); 4. nie używać znaków magicznych (tzw. charakterów), a tylko znaku krzyża; 5. nie posługiwać się „znakami ludzkiej próżności” (wiązanie nitki, pisanie zaklęć); 6. odczytywać Pismo Święte i wierzyć w wypowiedane słowa; 7. poddać się całkowicie woli Bożej. Ważne miały być także święte relikwie (Sprengrer

świętego. Potwierdzają to wypowiedzi moich informaterek, które określiły zamówienie jako „rozmowę z Bogiem” (TN1 Czeremno 2009, TN2 Czeremno 2009)<sup>383</sup>. Granica między magią a religią<sup>384</sup> jest trudna do uchwycenia, zwłaszcza w przypadku magicznych formuł słownych (a więc m.in. zamówień), modlitwy bowiem również mogą mieć charakter magiczny, jeśli towarzyszą im odpowiednie okoliczności i określona **intencja** (w wypadku zamówień – chęć

---

i Kraemer 1614/200: 150–152). Obserwacja współczesnych zamawiaczek pokazuje, że nad chorym odmawiano modlitwy kanoniczne (wygłaszany tekst nie był wtedy objęty tajemnicą, można go było mówić głośno) lub modlitwy znane tylko zamawiającym (trzymane w sekrecie, szeptane). Odmawianie modlitw kanonicznych wymagało czasami spełnienia warunków dodatkowych, np. trzy *Zdrowaški* musiały być powiedziane na jednym tchu. Wspólne wszystkim zamawiaczkom było jednak przeświadczenie, że dar leczenia pochodzi od Boga, co poświadczają też moje rozmowy z informatorami i spostrzeżenia Pawła Wilczkowskiego, który odnotował, że leczenie było podejmowane, gdy pacjent i zamawiający upewnili się wzajemnie co do swojej wiary w Boga. Pozwalało to uniknąć zabiegów podejmowanych przez uzdrowiaczy niedziałających z Bogiem, a z szatanem (por. „Mądra może w sobie mieć jednego, dwóch, trzech, siedmiu lub dziewięciu diabłów, a ci różnemi przez nią gadają językami; naczelnie wszakże miejsce trzyma ten, który gada po łacinie” K15Poz7/136). Do dzisiaj przetrwało też przekonanie, że wyjawienie komuś słów zamowy sekretnej powoduje utratę mocy, przekazanie zaś formuły wymaga starannego wybrania określonego następcy. Zamawiaczka musi przekazać komuś swą moc przed śmiercią, w przeciwnym wypadku „grozi jej ciężka śmierć czy długie umieranie przepełnione bólem i godne grzesznika” (por. Wilczkowski 2005: 217–218; też: KotZn//208–209). Wielokrotnie w czasie rozmów z informatorami słyszałam o ciężkim umieraniu osób, którym przypisywano moc szkodenia (np. rzucania uroków, odbierania mleka), albowiem moc tę kojarzono ze złem (TN Czaplów 2008), podobnie informatorka z Czeremna mówiła o mieszkającej w tej samej wsi kobiecie, która zajmowała się leczeniem: *jak się ona humorowała, to tak mówili, że ciężko im lumrzeć, takim babkom, że to niby taka kara jakaś jest czy coś* (TN1 Czeremno 2010).

<sup>383</sup> Por. też: „Przed ludźmi z inteligencji wypierają się jednak często swej sztuki. I tak np. wróż czy znahor w jednej wsi pod Horodenką (zwany tu także *boh* albo *bożok*) wypiera się, aby leczył kogokolwiek. Powiada on, że wezwany do chorego, odmawia nad nim tylko pacierze nie zaś inne formułki (Otcze nasz, Błogosłowna Maryja i Wiru) na to, aby obok użycia lekarstwa doktorskiego, wezwany także został i Pan Bóg na pomoc, co przecież nikomu szkody przynieść nie może” (K31Pok3/161). Bardzo charakterystyczne jest nazywanie zaklęć i czarów mianem *diabelskiego/ czarnego/ parszywego/ robaczywego pacierza* (co wskazuje na powiązanie osób czarujących/zdejmujących czary z siłami zła), por. np. *parśyvy poćiš* ‘diabelski pacierz, modlitwa do złego ducha, z którym czarodziej lub czarownica ma spółkę, o uleczenie choroby’ (Dźwigoł 2004: 74).

<sup>384</sup> W starożytności pojęcie magii było płynne, pewne ograniczenia pojawiły się dopiero po chrystianizacji imperium grecko-rzymskiego, od tego momentu magię wiązano z tym, co niechrześcijańskie, demoniczne (Wypustek 2001: 31), pojęcie cudu rezerwując dla religii.

oddalenia choroby (Kieckhefer 2001; też: Siatkowska 2005: 457–464)<sup>385</sup>, stąd też chrystianizacja magii była zjawiskiem naturalnym. Przyczyny, dla których najczęściej odróżnia się religię od magii, są raczej związane ze świadomością kulturową człowieka: magię przypisuje się do osiągania celów doraźnych, materialnych, konkretnych, bliskich (uleczenie chorego, powodzenie w miłości) – religia zaś zajmuje się celami odległymi: zbawieniem, ludzką egzystencją, sensem życia; magia koncentruje się na technicznych aspektach rytuału: precyzji formuł, przedmiotach, używanych instrumentach, religia ogranicza się do przeżycia duchowego (modlitwy); magia stosuje przymus, manipulację, nad którymi panuje człowiek za pomocą swojej wiedzy, religia – podporządkowuje człowieka mocom wyższym, z którymi można ewentualnie negocjować (za pośrednictwem ofiary); magia uważana jest za nielegalną i podrzędną, religii nadaje się walor oficjalności i dominacji. Wszystkie te „wyróżniki” można jednak łatwo zakwestionować (Wypustek 2001: 27–35).

Skląniam się ku pogładowi, że o rozróżnieniu między zachowaniami magicznymi i religijnymi decyduje głównie **intencja** uczestników rytuału, a także – co można obserwować w wypadku magicznych działań leczniczych – pewna prywatność i indywidualność praktyk. Manfred Lurker wskazywał jeszcze jeden aspekt modlitwy i przeżycia religijnego, a mianowicie oderwanie człowieka od codziennego świata i zwracanie ludzkiego myślenia i czucia ku sensowi całości. Uwypuklał również silny związek modlitwy z ofiarą (Lurker 1994: 84).

Kazimierz Moszyński również podkreślał wyraźne podobieństwo zamów i modlitw (Moszyński 1967/II/1: 237, II/2: 798–800), także w opinii ludu, a więc użytkownika tekstów, i przytaczał jako przykład poświadczający nie-

---

<sup>385</sup> Terminu magia używa w odniesieniu do działań, którym towarzyszy przywoływanie „pomocy demonów bądź sił w naturze ukrytych”. Charakterystyczne dla religii jest błaganie Boga lub bogów, dla magii – wymuszanie czegoś na istotach lub mocach duchowych, czyli realizowanie intencji przymusu (Kieckhefer 2001: 35–36). Richard Kieckhefer odwołuje się wyraźnie do pojmowania magii przez Jamesa G. Frazera, który zwracał uwagę na to, że obrzęd magiczny związany jest z presją, religia zaś z pozyskiwaniem (też: Mauss 2001: 44). Bronisław Malinowski pojmuje magię jako „sztukę praktyczną składającą się z czynności będących środkami do osiągnięcia określonych celów, które mają nastąpić później, religię natomiast jako zespół czynności samowystarczalnych, stanowiących cel sam w sobie” (Malinowski 1990: 442). Por. „Nowożytne pojęcie magii ma (...) swoją długą, skomplikowaną historię (...). Jest pojęciem, którego formowanie się zaczęło się bardzo dawno, jeszcze w okresie starożytności: kiedy w greckiej gminie – *polis* niepożądanych proroków nowych religii, np. dionizyjskiej, identyfikowano z magami i szarlatanami; kiedy rzymskie władze zwalczały religię chrześcijańską jako niebezpieczny zabobon; kiedy religia chrześcijańska zwalczała potem pozostałości kultów pogańskich pod wygodnym pretekstem walki z zabobonem” (Wypustek 2001: 31).

rozdzielność magii i religii zamówienie poleskie „od złotnika”<sup>386</sup>, odmawiane przez znachorkę tak, jak się odmawia modlitwy. Do podobnych wniosków doszedł Aleksiej Judin, analizując performatywny charakter wchodniosłowiańskich zamówień, kolęd i pieśni wołoczebnych (kalendarzowo-obrzędowych), które jako całość stanowią magiczne teksty performatywne, nie jest więc ważne, czy zawierają czasowniki performatywne, a to, czy są wypowiedziane z określoną intencją, dotyczącą określonej zmiany, która powinna zajść w rzeczywistości pod ich wpływem. Ponadto Judin zwraca też uwagę na niemożliwość rozgraniczenia performatywnych tekstów magicznych od religijnych, co powodowane jest nieznaną intencją, która rzeczywiście towarzyszy zamawiającemu (Judin 2001b: 139–148). Próbę rozgraniczenia aktów magicznych od religijnych (akty sakralne vs. akty magiczne) podjęła też Renata Grzegorzczkova, która sprowadziła najważniejsze różnice do: 1. obszaru działania (akty magiczne jako działania materialne, ze skutkami również materialnymi; akty sakralne jako działania materialne, ze skutkami niematerialnymi); 2. stosunku do *sacrum* (w aktach magicznych *sacrum* traktowane jest służebnie, utylitarnie, jest przedmiotem manipulacji; w aktach sakralnych obowiązuje pokora wobec *sacrum*); 3. rodzaju przywoływanej mocy (w magii moc dobra i zła; w wypowiedziach religijnych: tylko dobro) (Grzegorzczkova 2001: 83–84). Grzegorzczkova dopuszcza mieszanie się obydwu typów aktów mowy, za naturalne przyjmuje pojawianie się elementów magii w zachowaniach religijnych. Wydaje się jednak, że intencja, która towarzyszy zamawiającemu, jest tutaj kwestią centralną, w wypowiedziach współczesnych informatorów zazwyczaj pojawiało się zapewnienie o powiązaniu zamówów z mocą Boga i czynieniem dobra.

<sup>386</sup> Por. *Zołotniku – złotniczku, siądz sobie na krzeselczku, gdzie cię matka urodziła... Jakiż ty jesteś? Czyś ty [tzn. powstał] z mowy, czy ze spojrzenia, czy ze śmiechu, czy ze spotkania, czyś ty kostny, czy żylny, czy z wiatru – dość już tobie chodzić, kości łamać, krew rozpalać, w żywocie zalegać, w boki kłuć, pod serce się obracać. Siądzże sobie, uspokój się, roztocz się jak ziarno maku! Jaż ciebie o to proszę, ja cię błagam, ja cię przekonywam, ja cię namawiam i do nóżek twoich upadam. Siądzżeż ty na złotym krzesle, na swoim miejscu, gdzie cię matka porodziła, gdzie ci Bóg kazał przebywać* (Moszyński 1967/II/1: 241). „*Zołotnyk (die Goldader, macica u Mazurów)* – choroba dość na Pokuciu pospolita (...). Dżołotnyk (...) jest u każdego (kobiet, mężczyzn), znajduje się pod pępkiem. Zsuwa się w dół (obniża) na skutek: dżwigania, upadku z wysoka, przepracowania – zmęczenia. Bez leczenia choroba wzmaga się, a dżołotnyk opuszcza się coraz niżej. W celu przywrócenia go na miejsce pierwotne, baby – znachorki, smarując brzuch masłem, podsuwają go rękami na dawne miejsce i przewracają na pępku garnki. (...) naleją naprzdód do garnka trochę wody, na tę wodę kładą trochę przędziwa, które zapalają w celu wytłoczenia z garnka powietrza, poczem raptem garnek na pępek dnem do góry przewracają (synopizma), i tak ściągnięty brzuch podwiązują na jakiś czas płatkami. A przytém wszystkim posługują się jeszcze i odpowiedniami zamówieniami” (K31Pok3/162–3).

W pracach etnolingwistycznych zamówienie jest zazwyczaj definiowane jako formuła słowna paralelna w stosunku do magicznej akcji obrzędowej (por. np. „mały tekst folkloru, służący jako środek magiczny uzyskaniu czegoś pożądanego w leczniczych, ochraniających, płodnościowych i innych rytuałach”: Tolstaja 1999: 239; por. też Niebrzegowska-Bartmińska 2007), która powinna być rozpatrywana w ramach tej akcji obrzędowej. Jako formuła magiczna ściśle związana z ludowym rytuałem leczniczym, a więc z określoną konsytuacją i wykonywaniem konkretnych czynności (zamówieniom lub innym tekstom magicznym, podobnie jak modlitwie, współtowarzyszą określone gesty i symbolika) – zamówienie jest nie tylko tekstem zawieszonym w określonej sytuacji nadawczo-odbiorczej, ale jest także wytworem danej wspólnoty, jej kultury, obyczajowości, systemu wartości itd. To tekst odznaczający się ustabilizowaniem semantycznym, leksykalnym i składniowym, a jego kliszowy charakter łączy się z nadawaniem całości sensu naddanego, globalnego, związanego z aktywizacją utrwalonych w nim starych wyobrażeń o świecie. Można je pojmować „ponadwербalnie” i rozpatrywać w połączeniu z „dźwiękami, gestami, kolorami, artefaktami, obrazami itd., które składają się na całość semantyczną” (Tołstojowa 2007: 29). Szczególne dla kultury ludowej traktowanie słowa, co w przypadku zamówień dotyczyło nie tylko niezachwianej wiary w sprawczą moc, ale także wymogu odtwarzania tekstu w postaci niezmienionej, spowodowało, że formuły są specyficznym magazynem, w którym przetrwały elementy dawnego światopoglądu określonej zbiorowości (Bartmiński 1993: 215–216; Szadura 2000: 333). Z etnolingwistycznego punktu widzenia jest to tekst będący przejawem mentalności określonej społeczności, która skutkuje specyficzną informacją o konceptualizacji rzeczywistości i właściwym wspólnocie widzeniu świata. Formuły słowne, które towarzyszą aktom uzdrawiania i wypędzania choroby, pokazują nie tylko specyficzne myślenie o istocie choroby, ale także mityczne myślenie o kondycji człowieka w ogóle.

Powiązania między tekstami folkloru a obrzędem nie są powierzchowne, nie przebiegają na poziomie tematu, motywu, występujących postaci, są głęboko zakotwiczone w życiu wspólnoty i jej sądach na temat świata, wynikają z relacji społecznych i te relacje w charakterystyczny sposób utrwalają. Jak zauważyła Elena Nowik (analizując strukturę rytuałów szamańskich), wszystkie rytuały (domowe, kalendarzowe, obrzędy przejścia) modelują działalność zbiorowości poprzez ukazanie roli, jaką pełni komunikowanie/kontaktowanie się partnerów o różnym statusie (kontakt zachodzi w obrębie wspólnoty, a także między wspólnotą a światem przyrody). Elementy języka tekstu obrzędowego to codzienne czynności znane we wspólnocie, które nabierają charakteru znaków używanych do wytworzenia modelu komunikacji między jednostkami/grupami, między zbiorowością a przyrodą, często personifikowaną

i widzianą na podobieństwo duchów (Nowik 1993: 171–177). Zespoły tych działań, składające się na określone zachowania i wsparte formułami słownymi, współtworzą mniej lub bardziej złożone całości, których zasadniczą cechą jest utrwalanie wzorców zachowań powiązanych z systemem wyobrażeń, zasad i norm funkcjonujących w danej społeczności. Choroba jest sytuacją kryzysową i jako taka zawsze wymaga zastosowania zabiegów, które umożliwią dokonanie obrzędu przejścia i zmianę stanu.

#### 4. Zamówienie jako zdarzenie komunikacyjne

Zamówienie (tekst) może być również rozpatrywane jako zdarzenie komunikacyjne, a więc „sytuacja komunikacyjna, obejmująca przynajmniej dwa akty mowy w przestrzeni interakcyjnej między nadawcą i odbiorcą, w której dochodzi do realnej komunikacyjnej aktywności obu stron – werbalnej, niewerbalnej, bądź mieszanej” (Antas, Majewska 2006: 56–57). Na przeplatanie magicznych działań rytualnych z magicznymi tekstami wskazywał także Dejan Ajdačić, wedle którego teksty mogą być traktowane jako odrębne całości, ale najczęściej słowa przeplatają się określonymi działaniami: język rzeczy współlistnieje z językiem działań i wypowiedzianymi słowami (Ajdačić 2001: 134–135; też Walczak-Mikołajczakowa 2002: 300). Nie jest do końca jasne, jacy są uczestnicy tego aktu komunikacji, czy ludzie biorący bezpośredni udział w rytuale, czy człowiek i choroba, czy też człowiek i istoty nadprzyrodzone, które mają tę chorobę odpędzić.

Analiza tekstów zamów ukazuje, że komunikacja odbywa się w nich na kilku planach, których podstawą wydzielenia jest realna/mityczna sytuacja komunikacyjna. Owa komunikacja odbywa się niejako symultanicznie i w planie realnym zachodzi między określonym nadawcą i określonym odbiorcą (w określonej sytuacji, czasie, miejscu itd.), jest to komunikacja między nadawcą (znachorem/zamawiaczem) a odbiorcą (pacjentem/chorym), np. w zamówach, które stanowią bardzo szczególne stawianie diagnozy (poprzez pozorne wypytywanie chorego): *Czegoś się zląk?! Cy psa?! Cy kota?! Cy baby?! Cy chłopa?! Cy kury?! Cy koguta?! Cy świnię?! Cy krowy?! Cy konia?! Cy jakiego innego stworzenia?* (KotZn/289). Ślady bezpośredniej komunikacji z pacjentem widzimy też w zamówach, w których po wypędzeniu choroby zamawiaczka/zamawiacz formułuje życzenie bezpośrednio skierowane do chorego: *Niech te bolesti idą na lasy,/ Na góry, Na pola,/ Na chmury, na rozstajne drogi!! Tak mi dopomóż, Panie Wszechmogący/ I wy wszyscy święci, Amen!! Aby wam pomogło!... W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego* (KotZn/189). Znacznie częściej jednak komunikacja odbywa się między nadawcą (zamawiającym) a chorobą, która czasowo przebywa w ciele pacjenta, np. *Chorobo, wyjdź z oka a idź do*

głowy, z głowy do ręki, z ręki do nogi, z nogi (teraz wbija ów nóż do ziemi), wejść do ziemi (MAAE 1904/7/81). *Zamawiam cię/ I wyganiam cię, zły bólu:/ Z głowy,/ Z mózgu,/ Z uszów/I z ust,/ I z brody/ -Uciekaj na morskie wody! Z piersi/ I spod serca,/ I ze wszystkich wnętrzości-/Nie miej w tym chorym żadnej osiadłości!/ Z rąk,/ Z nóg/ I z pięty-/ Uciekaj, ty bólu przeklęty!! Tam gdzie słońce nie dogrzeje,/ Gdzie wiatr nie dowieje,/ Gdzie kogut nie dopieje,/ Gdzie pies nie doszczeka,/ Niech tam ból ucieka!! Na bory,/ Na lasy,/ Na suche korzenie,/ Żeby cię nie znało żadne ludzkie plemię!* (KotZn/338). Niekiedy mamy pozorowaną rozmowę z istotami demonicznymi, posądzanymi o nasyłanie pewnych dolegliwości, np. płaczu u dzieci: *Południco! Południco!! Weź te płacki z myj dziecińcy/I zanieś na krańce świata./ Niech z wiatrem lecaj/ I nigdy nie wracają do moi rodziny* (KotZn/189). Znachor może utożsamiać się z pacjentem i zwracać się do choroby w imieniu cierpiącego: *Mój postrzale śliczny,/ Bądź mi okoliczny [powolny, łagodny]! Nie róbże mi rany, Bądź upamiętany! Nie psujże mi ciała! Przepraszam cię sama./ Nie wyrzucaj kości,/ Niech będą w całości!! Bo drzes,/ Bo dróżnis/ Jak śpilami, /Jak nożami,/ jak igłami!* (KotZn/244–245; por. też: SiarMat/105; ZWAK 1879/3/55; Udziela 1891: 29). Charakterystyczną sytuacją komunikacyjną jest także rozmowa znachora/zamawiacza (często mówiącego w imieniu pacjenta) ze świętymi (zwłaszcza Matką Boską i Jezusem), czyli siłą wyższą, która ma odpędzić chorobę: *Czerwona różo,/ Zielony listek –/ Oddal, Panie Jezusie/ I matko Bosko,/Ode mnie ten ból wszystkim!* (KotZn/194); *Niech się schodzi kostka z kostką,/ Żyłka z żyłką,/ Ciało z ciałem./Krew niech dochodzi mi wszędzie!! A Ty, Jezu,/Przecież pracujesz najwięcej!! Miałeś połamane ręce, nogi,/ Rozumiesz, co to znaczy!! Pomóż mi i poratuj mnie!* (KotZn/321).

Przestrzeń interakcyjna między nadawcą i odbiorcą jest kreowana w omawianej sytuacji rytualnej (uzdrawianiu) w specyficzny sposób, nadawcą jest odczyniający, który często przedstawia się jako pośrednik woli istot nadprzyrodzonych (por. też Musiatewicz 2003: 186). Bardziej złożona jest interpretacja odbiorcy tekstu: nadawca zwraca się bowiem nie tylko bezpośrednio do choroby i do świętych, ale i do samego chorego, poddawanego praktykom leczniczym. Komunikacja, jaką więc obserwujemy w przypadku zamawiania choroby, tworzy pewną specyficzną scenę określonych zdarzeń komunikacyjnych, których skutkiem powinno być skuteczne odpędzenie choroby.

## 5. Performatywność ludowych formuł magicznych. Strategie pragmatyczne

Akty zamówień niewątpliwie można odbierać w kategoriach performatywnych, i to performatywnych niejako podwójnie. W stosowaniu tzw. strategii magicznej podstawową rolę odgrywa język: „Prośby, groźby, życzenia i modlitwy formułowano zawsze w jakimś języku (...). Chcąc w udany sposób



posłużyć się pewnym zaklęciem nie wystarczy znajomość składni, trzeba je jeszcze odpowiednio wymówić – szeptem, w tonie prośby, groźby lub głośno skandując; niekiedy jedno i to samo zaklęcie trzeba wymówić kilka razy” (Skalski 2002: 22–23). Oznacza to, że formuły magiczne spełniają wszelkie warunki wypowiedzi performatywnych, a więc nie wystarczy je wypowiedzieć, konieczne jest spełnienie pewnych warunków: wypowiedź musi zaistnieć w określonej sytuacji społecznej, przy założeniu sankcjonowanej społecznie wiary w skuteczność całego rytuału, co przekłada się na fortunność zrealizowanego aktu.

Siła sprawcza przypisywana jest nie tylko wypowiedziom językowym, ale także określonym działaniom, którym słowo towarzyszy (lub które słowem się utwierdza). Strategię pragmatyczną pojmuję jako sposób oddziaływania na odbiorcę, rzeczywistego lub wpisanego w tekst (wirtualnego)<sup>387</sup>. Ze względu na podstawowy cel zamówień: przepędzenie choroby, konceptualizowanej w języku polskim jako wróg, z którym należy walczyć, użycie terminu *strategia* wydaje mi się szczególnie zasadne. Spora grupa polskich tekstów magicznych, nazywanych zamówieniami, realizuje strategie typowe dla konwersacji<sup>388</sup>, mam na myśli przede wszystkim stosowanie określonych zasad kontrolujących, których potencjalne naruszenie nie wpływa na nagłe zerwanie kontaktu z zakładanym odbiorcą, natomiast daje nadawcy możliwość wyboru środków językowych oczekiwanych przez tegoż odbiorcę. Celem zamówienia jest sterowanie zachowaniem odbiorcy/odbiorców za pomocą działania słownego (według Awdiejewa jest to tzw. strategia behawioralna, Awdiejew 1991: 16), przy jednoczesnym zapewnieniu sobie swoście pojętego bezpieczeństwa, co przejawia się np. w przestrzeganiu zasad grzecznościowych.

Obserwując ludowe magiczne praktyki lecznicze, łatwo zauważyć, że poszczególne akty uzdrawiania stanowią swoiste całości, w których słowo współtowarzyszy określonym czynnościom, odbywającym się w wyznaczonym czasie, w wyznaczonym miejscu, przy zastosowaniu określonych atrybutów (często wzmocnionych kontaktem z *sacrum*, por. poświęcane gałęzie, przed-

---

<sup>387</sup> Przyjmuję, że poszczególne akty mowy często się ze sobą łączą, tworząc „wzajemnie zależne ciągi”, „przy czym pojawienie się każdego ciągu jest spowodowane wystąpieniem poprzedniego” (Awdiejew 1989: 33). Sekwencje aktów zaś mogą być przetwarzane na wyższym poziomie abstrakcji, tworząc jednostkę nadrzędną, globalny akt mowy (van Dijk red. 2001: 23–24).

<sup>388</sup> Por. definicję strategii konwersacyjnej: „Strategia konwersacyjna to taki świadomie kierowany przez Nadawcę i Odbiorcę spójny ciąg aktów mowy, za pomocą którego interlokutorzy dążą do osiągnięcia wspólnie zaakceptowanego celu komunikacyjnego” (Awdiejew 1991: 8). Strategie stosowane w zamówieniach, typowe dla różnych aktów perswazyjnych, mają wiele wspólnego ze współczesnymi strategiami konwersacyjnymi.

mioty należące do zmarłych). To „typ rytuału, którego celem jest zmiana istniejącego stanu niekorzystnego dla obiektu działań” (Bielenin 2003: 36), a warunki fortunności rytualnego aktu magicznego są ściśle określone, tworzą je: właściwe kompetencje uczestników, okoliczności użycia aktu (czas, miejsce), szczerłość nadawcy, wiara nadawcy i odbiorcy w sprawczą moc użytej formuły, odpowiednie wypowiedzenie formuły, ustalone zachowanie uczestników rytuału po zakończonym zabiegu zamawiania (Bielenin 2003: 38–39)<sup>389</sup>. Słowo magiczne jest wzmacniane poprzez odpowiednie okoliczności wykonawcze, a także poprzez powtarzanie<sup>390</sup>, które staje się gwarantem skuteczności (Szafraniec 1994: 97): „Powtarzanie słów zwiększa ich moc w tym samym stopniu, co podwyższenie tonu i rytm. Tworzy ono typ litanii. „Musisz to powiedzieć trzykrotnie” – było od dawien dawna zasadą magii. Również piętrzenie epitetów w wezwaniach kierowanych do bogów ma ten sam cel. Przedmiot mowy – moc, którą należy do czegoś zmusić – zostaje, jeśli można tak powiedzieć, „zawinięty” w słowa lub też gdy powtarzanie słów zachodzi w różnych miejscach (np. z czterech stron świata lub w ich kierunku), zostaje przez nie otoczony” (van der Leeuw 1997: 358). Magia w wypadku praktyk leczniczych nie jest tak naprawdę związana z manipulacją, ale z perswazją, nie jest też nakierowana na elementy otaczającej nas rzeczywistości, ale na samych uczestników rytuału, co powoduje, że na rytuał leczniczy można patrzeć jak na specjalny rodzaj komunikacji (za: Sørensen 2007: 23), komunikacji odbywającej się w bardzo specyficznych warunkach, między bardzo charakterystycznymi uczestnikami.

Rytuał magiczny przebiega w narzuconym tradycją stałym porządku, a jego uczestnicy połączeni są wiarą w możliwość spowodowania zmiany. Analiza zaś całego obrzędu magicznego musi ujmować znaczenie wypowiedzianych słów i wykonywanych czynności z punktu widzenia bezpośredniego kontekstu pragmatycznego. Ten kontekst to nie tylko wypadkowa sytuacji, w której słowa są używane, ale i szerszej ramy kulturowej, powiązanej z wiedzą dotyczącą wykonywania określonych czynności i wyobrażeniami na temat świata.

---

<sup>389</sup> Por. „Działanie magiczne musi przede wszystkim odbywać się w ściśle określonych warunkach. Należy dokładnie zapamiętać zaklęcie, bezbłędnie odtworzyć rytuał, skrupulatnie przestrzegać tabu i praktyk nakazanych przez czarownika. Jeśli którykolwiek z tych elementów zostanie zaniedbany, działanie magiczne okaże się nieskuteczne” (Malinowski 1990: 439).

<sup>390</sup> Pragnę też zwrócić uwagę na terapeutyczny, wykorzystywany we współczesnej psychologii, aspekt owego spektaklu, w którym uczestniczy chory i zamawiający (czasami przy udziale innych osób, a więc publiczności): rytualne powtarzanie słów przy wykonywaniu określonych czynności jest związane z *afirmacją*, psychotechniką, wedle której można myślenie ludzi przeobrażać dzięki językowi, powtarzanie zaś określonych formuł buduje świat i kreuje rzeczywistość, w której człowiek żyje.

W rytuałach magicznych obowiązuje język specjalny, skuteczny, a efekt jego działania obserwujemy w wytworzeniu się odpowiedniej motywacji u uczestników i ich wierze w sens sprawowanego rytuału. Skuteczność nie zależy od semantycznego znaczenia użytych słów, ale od bezpośredniego kontekstu rytualnego. Stanley J. Tambiah twierdził, że akty rytualne i magiczne, jako powiązane ze zmianą w rzeczywistości zewnętrznej, w sposób oczywisty uwiadcniają swój performatywny charakter.

Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska (2007) zwracała uwagę na różnorodne typy formuł performatywnych, wykorzystywanych w ludowych zabiegach magicznych. W teksty zamówień wpisane są następujące strategie zachowaniowe pokazujące sposoby reagowania człowieka wobec choroby: 1. **rozkazy** (kierowane do choroby), często wyrażane „czasownikiem i wykrzyknikowym imperatywem za znaczeniami ‘odchodź, wychodź’, ‘zgiń, zniknij’, np. *Rózo, różyczo, Kołtunie, kołtunico, Wyleż z głowy!* (CzerTrzy/96); 2. silnie spójone z rozkazami są **zakazy** (kierowane do choroby, mające na celu zmuszenie choroby do zaprzestania działania, np. *Nie chodźże tam strzelcu-postrzelcu!* BiegLecz/221), 3. **prośby** bezpośrednie lub pośrednie (kierowane do choroby lub do świętych, którzy pełnią rolę pośredników i są istotami, których siła może wzmacniać działanie prośby), np. *Proszę cię łuszczko, żebyś oku nie szkodziła, Po źrenicy nie chodziła* (BiegLecz/149; 4. **schlebianie**<sup>391</sup> (obłaskawianie, dodatnie wartościowanie choroby lub świętych, stosowanie zdrobnień), *O mój bólu, o mój piękny, mój najpiękniejszy, mój najśliczniejszy...* (SiarMat/105; ZWAK 1879/3/55); *Postrzale, / Postrzale mój kochany, / Proszę cię, / Nie rób w moim ciele rany* (cyt za: Paluch 1995: 87); *Mój postrzale śliczny, Bądź mi okoliczny!* (KotZn/244–245); 5. **przepraszenie** (choroby), np. *Nie róbże mi rany, Bądź upamiętany! Nie psujże mi ciała! Przepraszam cię sama;*

<sup>391</sup> Szeroko rozumiany akt dodatniego wartościowania partnera (komplement), rozpatrywany jako sposób wywierania wpływu, wchodzi w zakres różnorodnych strategii komunikacyjnych, które nastawione są na wywołanie pozytywnego efektu perlokucyjnego (komfortywy). W zamówieniach stosowana jest najczęściej „manipulacyjna odmiana aktu komplementującego”, czyli pochlebstwo, które wchodzi w zakres technik ingracyjnych, polegających „na wywarceniu wpływu na drugą osobę w celu podniesienia atrakcyjności cech podmiotu”. Stanowi to jednak naruszeniem zasady wzajemnej pomocy partnerów w celu „zachowania twarzy”. Zamiarem ingracyjatora jest bowiem chęć uzyskania więcej niż sam daje partnerowi interakcji. Pochlebstwo zwycięża nad siłą fizyczną, a jednocześnie samo jest siłą, która w bardzo subtelny sposób, znacznie subtelniejszy niż groźba czy rozkaz naciska na odbiorcę, delikatnie i przymilnie wymuszając na nim określone postawy i zachowania” (Drabik 2004: 19; 26–27, 32). Warto pamiętać, że pochlebstwo jest też umieszczane na liście zachowań, które mogą zakłócić proces komunikacji, może dlatego w analizowanych tekstach jest odpowiednio dawkowane, a „wyższa instancja” wzywana jest na wszelki wypadek, by obronić przymilającego się (fałszywie) chorobie.

6. **straszenie** (choroby)<sup>392</sup>, przywoływaniem sił potężniejszych, które mogą chorobę zlikwidować, np. *Zesłał Pan Jezus świętego Franciska z ostrym miecem, ażeby porąbał, posiekał, żeby się nie serzyła, żeby kostecków nie łomala* (Wisła 1890/4/19); 7. **udzielanie rad, perswazja** (perswadowanie chorobie konieczności podjęcia określonego działania; pokazywanie własnego przykładu), np. *Dokąd to idziesz żabo, żabulinko?! Nie chodź tam, bom ja tam była./ Prześegnałam cię rączką Najświętszej Panny/ W imię Ojca* itd. [3 razy] (za: Burszta 1967: 415–416); 8. **grożenie** (innym elementom świata, które niejako pośredniczą między człowiekiem/zwierzęciem a chorobą), np. „*Dotąd cię będę męczył oście – Dopokąd nie wyjdą z mojej krowy goście*” (SiarMat/107; ZWAK 1879/3/57).

Charakterystyczne jest, że teksty zamówień utrwalają stosowanie określonego ciągu aktów, wzajemnie się warunkujących. Konfiguracja poszczególnych aktów, mimo pewnej pozornej przypadkowości, ma jeden cel: maksymalne oddziaływanie na chorobę i – jednocześnie – nienarażanie się na jej szkodliwe działanie. Na określony porządek i wewnętrzną dramaturgię zamówień zwracał uwagę Zbigniew Libera, wskazując, że przejście od „prośby, pokory, uszanowania i pochlebstw kierowanych do nieczystej siły, choroby lub wyższych sił z nią związanych, do grożenia” w imieniu mocy potężniejszej niż choroba, jest kulminacyjnym punktem wielu tekstów (Libera 1995: 148). W wielu rozbudowanych formułach magicznych mamy charakterystyczną gradację rozkazu, który ma różnych odbiorców, a rozkaz właściwy, kierowany do choroby, występuje dopiero w końcowej partii tekstu, już po specyficznym „oswojeniu” choroby i zapewnieniu sobie wsparcia świętych: *Sed(ł) Pán Jezus z Najświętsa Panną Maryją/ Bez ogród i bez cierniowy rózy krzácek:/ Ta kobiéta z rózą – ockami se zmrzúa –/ -Idź-ze ty kobiéto z tym bólem i z tą rózą do wody,/ Niech nie mają grzészni ludzie przesekody./ Ta Najświętsa Paniénka z aniołkami na chór,/ Żeby ta kobiéta z tym bólem i z tą rózą zyła na powtór./ -Idź-ze ty kobiéto z tym bólem i z tą rózą do wody,/ Niech nie mają grzészni ludzie przesekody./ Sed(ł) Pán Jezus z najświętsą Panną Maryją do nieba,/ Téj kobiécie z tym bólem i z tą rózą zyc trzeba./ -Idź-ze ty kobiéto z tym bólem, z tą rózą./ Na październie, na kunopie, na kunopne siemie,/ Niech się ta róza na lasach, na borach rozptynie* (SiarMat/102; ZWAK 1879/3/52). Zdarza się również, że wstępem do pośrednio lub bezpośrednio wyrażonej prośby/rozkazu jest schlebienie, które ma zjednać odbiorcę, por. *O mój bólu, o mój piękny, mój najpiękniejszy, mój najśliczniejszy, prosę cię imieniem Panny Maryi, prosę cię imieniem Krystusa, Ducha Świętego, Świętej Trójcy nierozdzielnej ze wszystkimi świętymi, zeliś ból kołtunowy, zastrzałowy, albo rozowy, albo boląckowy, upatrz se miejsce na*

<sup>392</sup> Bardzo często intencja straszenia jest ukryta, polega na ostrzeżeniu choroby przed pojawieniem się siły najpotężniejszej, por. *Urok nie urok, / Przybywa sam Bóg! / Od nieba do ziemi – Boskie przemienienie* (KotZn/195).

*Szklanęj górze na Pérzowęj górze i na Włoscowęj górze. Jak się wanielją rochodzi po kościołach, tak się i ty bólu rozeiść (rozejdź) po gałęziach, po tarninach, po kamieniach, po korzeniach. Wyjdz z ciała i kości, Prose cię do Boskiej miłości (SiarMat/105; ZWAK 1879/3/55); Oj, różyczko, różyczko!/ Piękne imię masz./ I cóż ci się stało,/ Żeś tak czczona i mianowana,/ Swoje złości rozkorzeniła./ Czy to z tego dobrego,/ Czy ze złego?/ Wychodź!! Wychodź! Wychodź!! Idź na góry,/ Na lasy!/ Gdzie słoneczko nie doświeci,/ Ptaszek nie doleci./ Zgiń!! Przepadnij na wieczne niewczasy! (KotZn/200).*

Rozkazowi często też towarzyszy asercja lub rada: *Szczęśliwa była ta godzina,/ Kiedy Panna porodziła Syna,/ Aby też i ta tak szczęśliwą była./ W imię Ojca itd. [3 razy]/ Dokąd to idziesz żabo, żabulinko?/ Nie chodź tam, bom ja tam była./ Przeżegnałam cię rączką Najświętszej Panny/ W imię Ojca itd. [3 razy] (za: Burszta 1967: 415–416). Polecenia bywają również łagodzone prośbą o interwencję, skierowaną zazwyczaj do świętych, lub asercją: *Szły trzy panienki drogą,/ Jedna żegnała ciernie,/ Druga – kamienie,/ A trzecia – ostre promienie./ Cioty na bok!! W imię Ojca [itd.] (za: Burszta 1967: 416). Perswadowanie, które ma na celu oddalenie choroby, zniechęcenie jej lub przestraszenie, często polega na przywołaniu wydarzeń, w których uczestniczą święci<sup>393</sup>: *Posła świętą Rozalię na górę Lilijową,/ Spotkała się z panem Jezusem./ „Kaj to idziecie Rozalijo Lilijowo?”/ – Po łusckę zganiać./ Jak się mse święte po kościołach rozchodzą,/ Żeby się ta łuscka rozchodziła,/ Nie strzykała, nie łupała,/ Tym źrenickom nie zakrocała [sic!],/ W imię Świętej Trójcy ją cię żegnám./ Pana Jezusa mocą,/ I najświętsęj Panny dopomocą (ZWAK 1879/3/51); Sedł Pán Jezus z Najświętsą***

<sup>393</sup> Eliade eksponuje opowieści z czasów mitycznego początku i „liczne „zamawiania” z Bliskiego Wschodu i z Europy, które zawierają historię choroby (lub złego ducha sprawdzającego chorobę). Teksty te przywołują moment mityczny jako czas działania bóstw/świętych zażegnujących chorobę. Terapeutyczna skuteczność „zamawiania” polega na tym, iż – wygłoszone obrzędowo – reaktualizuje czas mitycznych „początków”, zarówno początek świata, jak początek choroby i jej leczenia (Eliade 1970: 109). Formuły magiczne, związane z odwracaniem nieszczęścia, odstraszeniem demonów, złych duchów, wypędzaniem chorób mają pewne wspólne cechy, niezależnie od piętna i podłoża kulturowego. Zwracanie się do mocy nadprzyrodzonych (Boga, aniołów) jest nadzwyczaj częste i stanowi jeden ze stałych elementów modlitw, zamówień, inwokacji, przysiąg itd. (Hayakawa 1990: 69). Por. teksty hebrajskich i aramejskich zaklęć magicznych, np. „*Again I come with my own might. On my body are arms (hands) of iron, a head of iron, a body of pure fire. My might is from Him who created heaven and earth. I have come to strike out against the evil enemies.*” [Przychodzę ponownie ze swoją mocą. Moje ręce i moja głowa są jak z żelaza, moje ciało jest prawdziwym ogniem. Mam moc z Tego, który stworzył niebo i ziemię. Przychodzę, aby uderzyć w grzeszników – tłum. moje]. Wyjątkowo w żydowskich i aramejskich tekstach zaklęć pojawia się branie odpowiedzialności za działanie, zazwyczaj zamawiający czuje się tylko pośrednikiem w przekazaniu mocy boskiej (Schiffman, Swartz 1992: 27).

*Panną Maryją bez łąckę,/ Zazegnywał kobięcie łusckę./ Chuchnął Pán Jezus trzy razy w oko,/ Ur-zys kobięto daleko./ Najświętsá Panna trzy razy w coło,/ Pójdzie kobięto do domu wesoło!/ Wsycy święcia powtórzyli,/ Od kobyty łusckę oddalili./ Pójdzie kobięto do domu,/ Nie będzies cuła w oku bólu (SiarMat/104; ZWAK 1879/3/54); Sła Najświętszá Panna Otolijá, napotkała Najświętszą pannę Maryją./ – Cego ty chces cłowiece?! „Co ja chcę? – Żeby łuscka oka nie psuła.”/ Co ksiądz mówi przy mszy świętej: Maryja dopomóz mi ty (ZWAK 1885/9/48); Św. Kasylda, trzy córki miała:/ Jedna swácka,/ Drugá prácka,/ Trzeciá nic nie robiła,/ Ino łuscke żegnała,/ Żeby oka nie popsuła/ Kości nie połomała. Zazegnywanie to powtarza się trzy razy, a następnie trzeba zmówić 9 Zdrowaś Maryja do przemienienia Pańskiego (ZWAK 1887/11/55); Sczęśliwa godzina była,/ Kiedy Panna Maryjá syna porodziła./ Sło trzech braci rozbójników i rozbójną drogą, nadsedł ich sám Pan Jezus:/ „Kaj wy rozbójnicy idziecie?”/ Na lwową górę, wścieklizny zazegnywać./ „Idźciez ułamcie gałązkę cisową i welenki jarzącęj, idźciez oświeccie, dopiéro weźcie święconęj wody, dopiéro kropcie, zazegnájcie, a nie swoją mocą, tylko Boską mocą, wszyckich świętych dopomocą”./ A já téz kropię, a já téz zegnám nie swoją mocą, tylko Boską mocą. Panie Boze dopomóz mi i wsycy święcia [sic!] matko Boská Cęstochowská i Piekososká dopomoz mi! (SiarMat/103; ZWAK 1879/3/53).*

Za pomocą elementów apokryficznych, przywołujących historie z życia świętych (a więc sytuacje komunikacyjne z dalekiej przeszłości, np. Wisła 1894/8/143; Wisła 1892/6/409; Lud 1902/8/86; FedLud2/249; SiarMat/105; ZWAK 1879/3/55), kreowana jest specyficzna rzeczywistość magiczna, por. „Modlitwa czarodziejska zawdzięcza swoją moc dokładnej recytacji, rytmiczności, wymienieniu imion i jeszcze innym przyczynom”, z których niezwykle istotny był wstęp epicki, zwany magicznym antecedensem. Ów wstęp jest przywołaniem wydarzenia, które rozegrało się w przeszłości, jest mitycznie wieczne i wzorcowe, a poprzez siłę formuły staje się aktualne w sytuacji stwarzanej np. przez zamawiającego (van der Leeuw 1997: 371). Przytaczanie dialogów, jakie z chorobami przeprowadzają święci, jest nie tylko celowym zabiegiem angażującym moce święte i przedstawiającym zamawiacza jako osobę przekazującą „słowo boże” („człowiek bierze słowo boga w swoje usta”), święte, ale także swoistym zabezpieczeniem uzdrawiacza przed gniewem choroby (w myśl cytowanej już wcześniej zasady: „Kto wypowiada się, ten wywiera wpływ, lecz także się naraża”: van der Leeuw 1997: 356, 370). Według Mircea Eliadego przywoływanie w zamówieniach elementów apokryficznych to „opowieści o tym, co się stało *in illo tempore*”, na początku czasu, gdy święci żyli wśród zwykłych śmiertelników i sami zajmowali się leczeniem. Włączając się do obrzędu, jego uczestnicy przenoszą się do czasu mitycznego, czasu świętego, i jak to było na początku – żyją w tej samej czasoprzestrzeni co święci (Eliade

1970: 97–108)<sup>394</sup>. W tekstach zamówień pozorne zmuszanie świętych do walki z chorobą (niebezpieczeństwem/niekorzystnym zjawiskiem) nie gwarantuje skutku, pozwala natomiast odsunąć winę za niepowodzenie rytuału od znachora/zamawiającego, który jest jedynie pośrednikiem między siłami dobra (świętymi) i zła (chorobą), działa bowiem niejako z upoważnienia świętych, wykorzystując ich moc i ustanawiając nową rzeczywistość (Kieckhefer 2001: 113–114; Grębecka 2006: 28), co wyraźnie podkreśla: „*Idzie święta Otolijá prosa siać, napotkała ją Panna Maryjá.!* -*Gdzie to idzies, gdzie, święta Otolijá?! – Idę já se prosa siać.!* „*Nie chodź-ze go tam siać, bo tam nie będzie rośło, ani wschodziło, ani się syrżeło, bo ci Maryjá Panna zakazała, zebyś Uliwněj góry nie psowała.!* *Já cię łuscko zażegnuję wietrzną, rybiá, rzymową, sklaná, jaglaná, i jakás jéno jest na świecie, nie swoją mocą, tylko Bozą pomocą i Najświętsěj Panny; zebyś się rozchodziła, jak się janieli rozchodzą po Bozych domach, po Bozych kościołach, jak woda po morzu, jak gwiazdy po niebie*” (SiarMat/104; ZWAK 1879/3/54). Asercje w tym wypadku mają moc stanowienia: przywołują rzeczywistość świętą, i **ona się staje**; zamawiacz potwierdza słownie wykonywane przez siebie czynności, bo zażegnywanie/zamawianie ma odnieść natychmiastowy skutek.

Rozkazy formułowane pod adresem choroby bywają łagodzone obudową grzecznościową, której uzewnętrznieniem jest przywoływanie pozytywnych przykładów działania świętych, jak również pojawianie się uniżonych prośb do istot nadprzyrodzonych (w różnej liczbie), jako tych, które mogą zmienić sytuację, nawet gdy prośby kierowane do choroby bezpośrednio mogą nie odnieść skutku, np. *Wychodzi słońcecko zza góry,!* *Wychodźcie suchoty zza skóry.!* *Jako Bóg w niebie,!* *Przywróci zdrowie do ciebie.!* *O Maryjo z wysokości,!* *Dájże mięsa na te kości.!* *Boze prosimy Cię o przemienienie, lub na śmierć, lub na zdrowie* (SiarMat/105; ZWAK 1879/3/55). Wzywanie świętych w rytuałach leczniczych to nie tylko (powodowane lękiem) powoływanie się na moce silniejsze, ale także przykład uwidaczniający mechanizmy chłopskiego myślenia o świecie<sup>395</sup>. Zuzanna Grębecka mówi o magii schrystianizowanej<sup>396</sup>, która

<sup>394</sup> Liczne „zamawiania” z Bliskiego Wschodu i z Europy zawierają historię choroby lub złego ducha, który ją spowodował, i przywodzą na pamięć moment mityczny, gdy bóstwu lub jakiemuś świętemu udało się zażegnać chorobę. Terapeutyczna skuteczność „zamawiania” polega na tym, iż – wygłoszone obrzędowo – reaktualizuje czas mitycznych „początków”, zarówno początek świata, jak początek choroby i jej leczenia (Eliade 1970: 109).

<sup>395</sup> Zwraca uwagę występowanie w zamowach nazw chorób, skoro wiadomo było, że są one objęte tabuizacją. Może działa tu przeświadczenie (znane jeszcze w starożytności), że prawdziwą moc nad czymś uzyskuje się przez poznanie imienia osoby, nazwy zjawiska (Wypustek 2001: 221). Moc ta jednak nie jest przynależna człowiekowi.

<sup>396</sup> Zuzanna Grębecka podkreśla (wielokrotnie sygnalizowaną w literaturze antropologicznej, socjologicznej, etnologicznej, historycznej) niemożność zdecydowanego od-

stanowi model magii właściwy dla polskiej<sup>397</sup> religijności ludowej. Magiczne sprowadzanie określonego skutku zamienia się na akt oddawania religijnej czci istocie świętej, której przypisywane są zdolności magiczne (Grębecka 2006: 16–22). Włodzimierz Piątkowski sygnalizuje, że obecność elementów religijnych, modelująca w poważny sposób zachowanie ludzi w chorobie, jest jedną z ważniejszych właściwości kultury ludowej (Piątkowski 2008: 222).

W polskich formułach magicznych związanych z leczeniem wzywani są najczęściej Jezus i Matka Boska, występuje w nich także całkiem liczny zespół świętych wyspecjalizowanych w leczeniu konkretnych chorób<sup>398</sup>, przy czym zwroty do świętych stanowią ważny element kompozycyjny (klamrę) i wzmacniają wyrażane w imieniu chorego prośby/rozkazy/groźby itd., co niewątpliwie przekłada się na efekt performatywny (na pewno wpływa na stan psychiczny osoby poddawanej terapii). Czasami sprawiają jednak wrażenie dodanych i niespójnych w stosunku do pozostałych części tekstu. Z pewnością można w tym dostrzegać nakładanie się chrześcijańskich przekonań i czynności kultowych na przedchrześcijańskie wyobrażenia mityczne (por. np. Bystron 1947: 34–35; Moszyński 1967; Tomicki 1981; Uspienski 1985; Stomma 1986; Brzozowska-Krajka 1994; 1995; Libera 1997; Zowczak 1994; 1998; 2000; Wałęciuk-Dejneka 2010 itd.)<sup>399</sup>. Magia i religia wzajemnie się przenikały, rytuały religijne wchłonęły elementy magiczne, a rytuały magiczne wzbogacały się

---

dzielenia magii od religii. Za zachowanie magiczne przyjmuje Grębecka „zachowanie nastawione na natychmiastowy i bezpośredni skutek, realizujący się w świecie doczesnym, a nie w życiu pośmiertnym, osiągany przy tym stosunkowo niewielkim nakładem kosztów. O ile religia proponuje drogę stopniowego doskonalenia się, której odległym kresem jest nagroda w postaci tak czy inaczej rozumianej likwidacji wszelkich problemów, o tyle magia skuteczna jest tu i teraz (Grębecka 2006: 31); „Magia może być blisko związana z religią, czasem granice są nie do ustalenia. Zasadniczą różnicą między modlitwą a zaklęciem jest założenie, że działanie magiczne, właściwie wykonane, musi przynieść pożądaną reakcję” (Magner 1992: 9–10). Por. też: „Magia nakierowana jest na konkret, tak jak religia na abstrakcję” (Mauss 2001: 155).

<sup>397</sup> O podobnym przywoływaniu świętych np. w macedońskich zabiegach leczniczych pisał też Józef Obrębski (za: Vražinowski 2005: 262–263). Jest to także cecha zamów wschodniosłowiańskich (np. Szcześniak 2005: 513–514).

<sup>398</sup> Obserwujemy wpływ średniowiecznego kultu świętych i wiary w czynione przez nich cuda. Jak wspominał Józef Burszta, „każda niemal choroba miała swojego świętego-specjalistę”, czemu towarzyszyły określone praktyki kultowe: pielgrzymki do miejsc kojarzonych ze świętymi, modlitwy do patronów poszczególnych chorób, odpusty, stawianie kapliczek i figur świętych w odpowiednich miejscach, składanie ofiar i darów wotywnych, noszenie relikwii świętego itd. (Burszta 1967: 396; por. też Jagła 2004).

<sup>399</sup> Por. też: „Gdy magia była żywa, wierzono, że poprzez swoiste obrzędy osiąga się łączność czy też jedność z bytowo odrębnymi siłami, stojącymi za zjawiskami przyrody” (Czerwiński 1975: 80). Dorota Simonides pisała o symbiozie elementów magicznych irracjonal-



o elementy chrześcijańskie. Świadomość magiczna bardzo łatwo przyswoiła kult świętych, którzy – traktowani jak czarodzieje – pasowali do światopoglądu magicznego w doskonały sposób (Guriewicz 1987: 148–149). Wielowarstwowość zaklęć magicznych, jako cechę dla nich naturalną, eksponował w formułach trobriandzkich Bronisław Malinowski: pod względem językowym zaklęcia to zbiór wątków i uzupełnień pochodzących z różnych okresów, co wiąże się także z typowym dla kultur tradycyjnych ustnym „międzypokoleniowym” przekazywaniem formuł (Malinowski 1986: 545–546). Wydaje się, że dotyczy to również formuł polskich. Magdalena Zowczak pisze, że teksty zamów są niejednorodne, a klucza do nich należy szukać w wielu różnych źródłach, m.in. w dawnych mitach, lokalnym kolorycie małych, wiejskich społeczności, ogólnochrześcijańskich legendach i apokryfach, średniowiecznych pieśniach pasyjnych, łacińskich formułach magicznych (Zowczak 1994: 3–4)<sup>400</sup>.

## 6. Rytuał leczniczy jako *performance*

Richard Schechner, analizując funkcjonowanie performansu, wskazywał kilka jego funkcji: zabawianie, tworzenie piękna, ustanawianie/zmienianie tożsamości, budowanie i podtrzymywanie wspólnoty, uzdrawianie, nauczanie, przekonywanie, obcowanie z *sacrum*. Leczenie magiczne jest więc swoistym performansem, którego celem jest dodawanie odwagi, nauczanie i uzdrawianie (Schechner 2006: 61–62). Trzeba też pamiętać, że jedna z cech dystynktywnych rytuału, a mianowicie jego skuteczność, ma związek z zakładanym rezultatem rytuału leczniczego: całkowitym pozbyciem się choroby.

Formuły magiczne, w tym zamówienia, niewątpliwie należą do aktów mowy rytualnych: dopełniają się poprzez recytowanie, deklarowanie określo-

---

nego światopoglądu z religią chrześcijańską, związek elementów magicznych i religijnych przejawiał się we wszystkich sytuacjach życiowych (Simonides 1991: 169–170).

<sup>400</sup> W świadomości prostego ludu zapewne nie odróżniano świętego od czarownika, o czym świadczy podobny stosunek do czarodziejskich amuletów i świętych relikwii. Lud nie rozumiał, „dlaczego uważano za grzeszne stosowanie ziół, natomiast zalecało się bić w dzwony, by oddalić burzę? Księża potępiali środki używane przez wróżbitów i znachorów dla leczenia chorych, lecz zgadzali się z tym, że kurz z ołtarza, albo woreczek z pyłem wziętym z grobowca męczennika posiadały własności lecznicze. Kościół dopuszczał magię w swojej praktyce i rytuale i granica dzieląca chrześcijańską magię od tego, co potępiano się jako maleficia, była niewyraźna i niekiedy nieuchwytna dla parafian” (Guriewicz 1987: 104). Podobne nakładanie się wierzeń i wtórny charakter chrześcijańskich „cudów” podkreślał też S.A. Tokariew: „Nadprzyrodzone czyny świętych nie zawsze łatwo odróżnić od pogańskiej magii; są one nierozzerwalnie związane w świadomości ludowej i duchowni muszą wyjaśniać, prawdopodobnie bez większego sukcesu, różnicę między prawym i autentycznym cudem z jednej strony, a czarnoksięstwem i magią – z drugiej” (za: Guriewicz 1987: 123–124).

nych zmian w rzeczywistości, np. że choroba zostanie zniszczona, unieszkodliwiona, odesłana w odległą przestrzeń. To deklarowanie odbywa się bez wizualnej interakcji z właściwym odbiorcą wypowiedzi, chorobą, za to z użyciem pewnych efektów dramatycznych, teatralnych, por. *Święta Otolija trzy córceki miała; jedna prała, druga haftowała, trzecia urzek odcyniała*. Wymawiający nad chorym rzeczony słowa powinien równocześnie skrzelę (połę od odzienia) wziąć w rękę, kręcić nią na wszystkie strony i wreszcie obetrzeć chorego. Po ukończeniu tej czynności odmówić „*Zdrowaś Maryja*” (ZWAK 1885/9/49, też: Udziela 1891: 81); „*Miała święta Otolija trzy córki: jedna przędła (tu zażegnywaczka zwija swój fartuch w jeden fałd), a druga motała (tu zwija drugi fałd), a trzecia urok odcyniała*”. Po wymówieniu tego ostatniego wyrazu, naraz zażegnywaczka przed oczami cierpiącej osoby niespodzianie fałdy rozwinie z szelestem” (ZWAK 1879/3/56; też: Udziela 1891: 81); też: *To mnie nawet kobieta zażegnywała różo. Swędziało mnie bardzo. Twarz mnie swędziała. Opuchnięto miałam i swędziała mnie. Postam do ni. Nadziała mi taki ręcznik i świeczkę gromnicę. I co kawołek to świecieła i dmuchała, i mnie tutaj pod nos, żeby wachała to. Okadziela mie to gromnico, tym dymem ze świecki. Zeszło mi toto (...). Ta kobieta tak kreślała coś, zegnała tak*” (CygZGw/29); *Tak to odczyniała uroki. Jak miało dziecko zapalenie jamy ustnej, dostawało krostów na języku. Brat miał chyba siedem lat, jak dostał zapalenia języka i miał bąble. Poszedłem ja odczynić tam urok do niej. Wzięła starego buta. Tylko musiał być but rzemienny. Urznęła kawołek. Odczekała, pokroiła to na plasterki, rzuciła na wodę i na tym rzemieniu pokazywały się bąble takie. I ona modliła się jakoś, pamiętam: „Święta Zofia chodziła po ziemi”. Zaczęła tam skrzybać, mówi: „Masz zabę” na języku. Że to żaba na języku miała być i bąbelki pokazywała na języku. Kazała posmarować tą wodą język temu dziecku, a resztę wylać za próg. I faktycznie temu przeszło (CygZGw/98); Jak osoby przychodziły [do znachorki] z płonieniem, to kadzały pakulami. To były włókna lnu, międlono, to znaczy najpierw siano, później rwano. Babcia robiła takie galki, takie kulki, podpałała gromnice, pamiętam. Stawiała na stole gromnice, takom, co się do chrztu miało, takie były ogromne gromnice, grube, wysokie. Stawiała to na stole i rzuciła takie kulki, robiła jak śniegowe podobne i rzuciła na ten... Te osobe nakrywała, jak miała płomień, białom chustkom. Ta osoba siedziała na krześle, a babcia coś tam odmawiała i rzuciła na te gromnice, okadzała, trzy razy tak obchodziła, to zapamiętałam, jak jeszcze byłam dziewczynom, i dawała ten płomień, po tych szcztakach, co zostały z tych kulek spalonych, to dawała do wachania. Tak pamiętam (TN Rzeczników 2007).*

Informatorzy, którzy opowiadają o dawnych terapiach leczniczych zwracają uwagę i na słowa, i na działanie, czyli na całość działań rytualnych: [Gdy zmija krowę ugryzła] *Modliłaś się i głaskałaś to wymię, tak ręką obejmowałaś.*

*I mówiłaś: Wybierał się Św. Piotr z Panem Jezusem w drogę. I mówiłaś trzy razy Zdrowaś. Powiedziałaś trzy razy Zdrowaś. – Panie, iść nie mogę. – Trzyj piaskiem, lej wodą, niech się jady rozchodzą. No i znowu trzy Zdrowaśki. Te słowa i patrzyłaś na to miejsce ugryzione, tak dziadek mówił, według dziadka reguły. Powtórzyłam to wszystko. To wymię było rozniesione, aż tak podchodziło, farba leciała. I ty wiesz, że to znikło? Na rano już nie było (TN1 Czeremno 2009)*<sup>401</sup>.

W wielu formułach słownych intencja nie jest wyraźnie sygnalizowana, wydaje się jednak, że duże znaczenie ma wtedy konsytuacja, a „czynienie” jest równie ważne jak mówienie, por. „Gdy dziecko choruje na suchoty, odzęgują je tym sposobem. Na rozpaloną do czerwoności cegłę leją namoczone zioła, nad unoszącą się parą trzymają dziecko. W tym czasie kobieta zażegnująca obiega dom w około, a ile razy podbiegnie do okna, przy którym odbywa się ta ceremonia, pyta: – *Co tam robicie?* – „*Suchocisko warzycie*” – brzmi odpowiedź. Powtarza się to do trzeciego razu” (ZWAK 1893/17/135).

Znaki gestyczno-mimiczne, które pojawiają się w rytuale uzdrawiania pokazują nie tylko emocjonalny stosunek nadawcy do przekazywanych treści i nie są obliczone na wywołanie reakcji odbiorcy obserwującego (pacjenta), ale przede wszystkim mają wzmacniać oddziaływanie słów kierowanych do adresata właściwego – choroby.

Problem performatywnych aspektów rytualnej magii, a zwłaszcza roli, jaką odgrywa słowo/tekst (język) w wykonaniu rytuału, jest złożony. W rytuale bowiem bardzo często stosowane są słowa, których ludzie nie rozumieją w pełni (często są one mówione szeptem, niewyraźnie, by chory nie mógł ich usłyszeć i zapamiętać), natomiast wierzą w wielką ich skuteczność<sup>402</sup> (czyli zdolność wywoływania zmian w środowisku społecznym i fizycznym). Stanley J. Tambiah twierdził, że rytuały magiczne powinny być analizowane jako **czynności performatywne**, które osiągają swój cel na skutek **odgrywania/odtworzenia**<sup>403</sup>. Zauważał też, że język w rytuale może się zmieniać, służy bowiem różnym celom komunikacyjnym, a komunikaty często kierowane są do różnych

<sup>401</sup> Por. tekst zapisany przez ks. Siarkowskiego ze Św. Krzyża: *Sedł Pán Jezus ze świętym Pietrem drogą, / Święty Pietr się pozostął, a Pán Jezus oberziot! / – Chodź, Pietrze! / „Nié mogę, bo mie ukąsiła żmija w nogę, / – Zatrzyj piaskiem, wymyj wodą, / Zádne żmijowe jady tobie nie zaszkodzą* (SiarMat/102; ZWAK 1879/3/52).

<sup>402</sup> Por. relację informatorzki, wedle której chory słów zamów nawet nie słyszał: *Ona tez mówiła szpetem, żeby dana osoba nie słyszała. Teresa (...) tez opowiadała i lekarze nie pomogli, leki dawały, maści różne, i trzeba było iść do zażegnowania, ona nie wirzyła, no bo jak to lekarze nie pomogły, a baba taka, ale pomogło* (TN1 Czeremno 2009).

<sup>403</sup> Magia to działania, które ma przynieść określone i namacalne konsekwencje, relacja między czynnościami a ich skutkami jest mistyczna i nieweryfikowana naukowo. Na akt magiczny składa się określone zachowanie i recytowanie formuł magicznych, uczestnicy rytualnego leczenia odgrywają coś w rodzaju przedstawienia, w którym kreowana jest

odbiorców (Tambiah 1968: 177–178; cyt. za: Sørensen 2007: 21). Analiza zaś całego obrzędu magicznego musi ujmować znaczenie wypowiedzianych słów i wykonywanych czynności z punktu widzenia bezpośredniego kontekstu pragmatycznego. Ten kontekst to nie tylko wypadkowa sytuacji, w której słowa są używane, ale i szerszej ramy kulturowej, powiązanej z wiedzą dotyczącą wykonywania określonych czynności i wyobrażeniami na temat świata. W rytuałach magicznych obowiązuje język specjalny, skuteczny, a efekt jego działania obserwujemy w wytworzeniu się odpowiedniej motywacji u uczestników i ich wierze w sens sprawowanego rytuału. Magia nie jest też nakierowana na elementy otaczającej człowieka rzeczywistości, ale na samych uczestników rytuału. To powoduje, że na rytuał można patrzeć jak na specjalny rodzaj komunikacji, o skuteczności której decyduje wiara uczestników zarówno w sens wypowiedzianych słów (a więc poddanie się dramatycznym wpływom języka), jak i w znaczenie podejmowanych/obserwowanych działań. Formuły magiczne, w tym zamówienia, należą do aktów mowy rytualnych: dopełniają się poprzez recytowanie, deklarowanie określonych zmian w rzeczywistości, np. że choroba zostanie zniszczona, unieszkodliwiona, odesłana w odległą przestrzeń. To deklarowanie odbywa się z użyciem pewnych efektów dramatycznych, teatralnych, co sprawia, że rytuały uzdrawiania zamieniają się w niezwykle rozbudowane spektakle, w których magiczne leczenie polega nie tylko na działaniu słownym: wypędzaniu dolegliwości (*idź ode mnie, ustępuj*), formułowaniu zakazów kierowanych do choroby, odmawianiu modlitw adresowanych do świętych, ale także na wielu działaniach symbolicznych: *zlewaniu/przelewaniu* wody, *zazęgnywaniu* (kreśleniu znaku krzyża nad wodą, sobą, kołtunem), wynoszeniu choroby do przestrzeni dalekiej itd. Wszystkie podejmowane działania werbalne i niewerbalne służą jednej nadrzędnej intencji: wypędzeniu choroby z ciała. Intencja ta jest realizowana za pomocą złożonego rytuału, w którym słowo jest wzmacniane odpowiednią ekspresją gestualną, wykonywaniem symbolicznych czynności, ujawniających myślenie o chorobie jako o czynniku zewnętrznym, o możliwości pozbycia się dolegliwości poprzez formułowanie pod adresem choroby rozkazów, a także poprzez modlitewne i gestualne polecenie choroby świętem, fizyczne oddzielanie jej od chorego (ze środka ciała – na zewnątrz) i wynoszenie do przestrzeni obcej (w której choroby przebywają). Rytuał leczniczy jest niewątpliwie całością, a jego oddziaływanie na chorego i chorobę polega na stosowaniu skutecznych (zdaniem leczącego i leczonego) działań werbalnych i niewerbalnych. Teksty zamówień muszą być więc analizowane w szerszym kontekście: działań, wierzeń, wyobrażeń.

---

rzeczywistość. Przystępując do rytuału i odgrywając właściwe role, uczestnicy niejako akceptują przejście do innej rzeczywistości, rzeczywistości kreowanej przez rytuał.



## ROZDZIAŁ VII

# Zdrowie i choroba – wartość i antywartość

### 1. Wartość i antywartość – uwagi o terminach

Zdrowie i choroba postrzegane poprzez pryzmat polszczyzny pozwalają zaobserwować sposób, w jaki język przechowuje i popularyzuje pewne wartości. Język jest bowiem „nośnikiem, przekaźnikiem i zbiorem wszelkich wartości, ocen i wartościowań oraz norm postępowania, wokół których się koncentrują zachowania, działania, przekonania oraz system etyczno-normatywny danej społeczności” (Anusiewicz, Dąbrowska, Fleischer 2000: 21). Ze względu również na charakterystyczny dla myślenia człowieka bodycentryzm (antropocentryzm, antropomorfizm, somatomorfizm: Wierzbicka 1985, Maćkiewicz 2006; por. także Libera 1997) – obrazy zdrowia i choroby utrwalone w języku w odpowiedni sposób współgrają z postrzeganiem ciała (por. CIAŁO JAKO MECHANIZM/POJEMNIK) oraz oddają charakterystyczną waloryzację zjawisk związanych z jego prawidłowym/nieprawidłowym funkcjonowaniem.

Zdrowie jest niewątpliwie jedną z podstawowych wartości w życiu człowieka<sup>404</sup>. Wartość to coś, czego pragniemy, o co zabiegamy, co jest przedmiotem

<sup>404</sup> W badaniu ankietowym przeprowadzonym w dniach 10–16 czerwca 2010 roku na próbie 977 dorosłych mieszkańców Polski (<http://wiadomosci.onet.pl/2195887,11,,1,drukuj.html>) za najważniejszą wartość respondenci uznali zdrowie (97 proc.), szczęście rodzinne (95 proc.), uczciwość (95 proc.) i szacunek innych ludzi (94 proc.). Na następnych miejscach był: spokój (91 proc.), pomyślność ojczyzny (84 proc.), przyjaciele (84 proc.). Wysoką pozycję zdrowia i życia wskazywał także Ryszard Jedliński, analizując wartości ważne dla młodzieży (tj. uczniów kończących szkołę podstawową) (Jedliński 2000: 239). Por. też wartości pojawiające się w senniku ludowym: „to, co młode, jasne, czyste, tłuste, dojrzałe, całe, ubrane, surowe i metalowe – objaśniane jest jako coś dobrego i interpretowane jako znak zdrowia, młodości, bogactwa, urodzaju, zgody, przybycia miłych gości, szczęścia, radości; to zaś, co stare, ciemne, brudne, chude, niedojrzałe, niecałe, nagie, gotowane, papierowe – jako coś złego, konkretniej – jako choroba, śmierć, starość, nędza, neurodzaj, kłótnie, nieproszony gość, nieszczęście, smutek. Najwyżej cenioną wartością jest życie, zdrowie, radość (Niebrzegowska 1996; Bartmiński 2003: 69). Współcześnie zdrowie jako wartość wykorzystuje się wszechstronnie także w reklamie (*Zdrowie to podstawa. Zaczynij*

naszego wysiłku i starań. Aksjologizacja determinowana jest przemianami życia społecznego i kultury. Istnieją jednak wartości niezmiennie, uniwersalne, jak życie, którego przeciwieństwem jest śmierć, i zdrowie (według Pisarka prywatna wartość podstawowa: Pisarek 2003: 97; według Ostasza wartość uniwersalna, czyli podstawowa: Ostasz 2009: 47), którego przeciwieństwem jest choroba<sup>405</sup>. Mówiąc o wartościach, możemy mieć na myśli zarówno tzw. wartości pozytywne, jak i negatywne, nazywane antywartościami (wartościami ujemnymi: Hostyński 1999: 107–121). Jadwiga Puzynina stwierdziła, że „wartości to nie tylko to, co się uważa i/lub odczuwa jako dobre, ale i to, co się uważa i/lub odczuwa jako złe. To jednak użycia stosunkowo rzadkie, o wiele częściej mówi się o wartościach jako o tym, co uważane jest za dobre” (Puzynina 1997b: 264; por. też Ostasz 2009: 54–56). Podstawowa opozycja dobry-zły, używana przy wyjaśnianiu innych określeń wartościujących, poddaje się eksplikacji znaczeniowej poprzez odwoływanie się do kategorii woli i pragnienia: „dobry to taki, jaki chcę, aby istniał i był w zasadzie taki, jaki jest” (Puzynina 1992a: 52; Maliszewski 2009: 45). Informacja na temat wartościowania zawarta jest również w etymologii przymiotnika *dobry*: prasłowiański \**dobrŭ*, kontynuowany jest we wszystkich językach słowiańskich, pokrewny z rzeczownikiem *doba* ‘coś odpowiedniego, odpowiedni, stosowny’, zawiera rdzeń \**dob-* (pie. \**dhabh-*) ‘dopasowywać, odpowiedni, stosowny’. Pierwotne znaczenie tego przymiotnika jest więc ogólnoaksjologiczne: ‘odpowiedni, sto-

---

*od skóry; Zdrowie się zaczyna od oleju z rekina, Zdrowie każdego dnia – Marvit*). Por. np. Gałkowski 2007: 144.

<sup>405</sup> Wyróżnia się kilka typów wartości, np. hedonistyczne i duchowe (dobro, piękno, prawdę), wartości witalne (życie i zdrowie) i transcendentne (Puzynina 1997a: 256–257); wartości egzystencjalne (decydujące o istnieniu człowieka i ludzkości), esencjalne-nieegzystencjalne (wpływające na byt człowieka) i ornamentalne (sprawiające, że życie ludzkie jest piękne i przyjemne; kultura) (Lipiec 2001: 39–45). Oleg Leszczak za pożyteczną uważa typologię wartości według typu działalności człowieka, w której wyróżnia wartości podstawowe (egzystencjalne) i kulturowe (praktyczne, poznawcze, etyczne, estetyczne, ludyczne, ezoteryczne etc.) (Leszczak 2002: 48). Wartość „jest funkcją kulturową, społeczno-psychiczną i kognitywno-semiotyczną. Jest to element pojęciowego (kognitywnego) obrazu świata, określający charakter zachowań jednostki wobec świata, wobec innych jednostek i wobec siebie samej. Powstaje on w zbiorowej działalności i komunikacji oraz zawiera w sobie informacje o charakterze imperatywnym, które dotyczą pewnych reguł prowadzenia tego lub innego typu działalności, np. reguł teoriopoznawczych (wartości naukowe), powszednio-życiowych (wartości egzystencjalne), społeczno-politycznych (wartości etyczne), i twórczo-artystycznych (wartości estetyczne) (Leszczak 2002: 43). Por. też: „Funkcja wartościowania przenika na wskroś kognitywno-pojęciowy i językowy obraz świata, imperatywnie określając model zachowania w sensie sensorycznie-zmysłowej i społecznie-abstrakcyjnej rzeczywistości i dążeń duchowych podmiotu” (Łabaszczuk 2007: 16).

sowny, właściwy, taki, jaki być powinien, a znaczenie moralne i psychologiczne (określone cechy człowieka) rozwinęły się później (Grzegorzczkova 2003: 263–264; BorSEJP/115). Michał Głowiński sygnalizował, że „ustanawianie czy nadawanie wartości, wprowadzanie współczynnika aksjologicznego, jest stałym komponentem naszego mówienia, wszelkiego mówienia (...). Dzieje się tak dlatego, że materia, z której buduje się zdania: słowa, utarte zwroty frazeologiczne są już z góry wartościami nasycone, a w każdym razie nie są z tego punktu widzenia neutralne” (Głowiński 1986: 180). Język jest swoistym eksplikatorem wartościowania, stąd też każda jednostka językowa może być środkiem wyrażenia oceny (Leszczak 2002: 39).

Jerzy Bartmiński zaproponował potoczne rozumienie terminu wartości: to, co w *świecie języka i kultury ludzie przyjmują za cenne* (Bartmiński 2003: 62), które rozwijam w moich rozważaniach. Wartość określam następująco: *to, czego ludzie chcą, gdyż myślą, że będzie to dla nich dobre, antywartość – to, czego ludzie nie chcą, gdyż myślą, że będzie to dla nich złe*<sup>406</sup>. Zdrowie jest więc wartością witalną, egzystencjalną, jakością przydatną człowiekowi ze względu na powodowanie dobra (por. *wychodzić/pójść komuś na zdrowie* ‘na dobre’), wartością uniwersalną i podstawową. Choroba jako antywartość jest jakością odrzucaną przez człowieka ze względu na szkodliwość, powodowanie zła<sup>407</sup>. Dwubiegunowość wartościowania sygnalizował już Roman Ingarden: w każdej dziedzinie wartości napotykamy na przeciwieństwa. Obok piękna – szpetota, obok dobra – zło, obok odwagi – tchórzostwo (zwłaszcza w cywilnym życiu), obok wartości przebaczenia zła – mściwość itp. (Ingarden 1970: 223). Wydaje się więc, że człowiek postrzega świat binarnie, w kategoriach wartości i antywartości, co łączy się ze spostrzeżeniem Anny Wierzbickiej o prymarności i uniwersalności pojęć dobra i zła<sup>408</sup>. Wartości są to te dobre zjawia-

<sup>406</sup> Anna Wierzbicka (1999: 140) pojęcia dobry/zły traktuje jako uniwersalne i względnie niezależne od kultury: *X czuje się dobrze = jest zdrowy; Y czuje się źle = jest chory*. Można pokusić się o stworzenie definicji odczuwania przez człowieka stanu zdrowia i choroby: *zdrowie – X czuje coś/ czasami ludzie czują coś takiego, jak to:/ czuję, że jest mi dobrze/ dzieje się coś dobrego/ chcę tego/ z tego powodu czuję coś dobrego/ nie chcę innych rzeczy/ X tak się czuje; choroba – X czuje coś/ Czasami ludzie czują coś takiego, jak to:/ Czuję, że jest mi źle/ dzieje się coś złego/ Nie chcę tego/ Z tego powodu czuję coś złego/ Chcę czegoś innego/ X tak się czuje*. (por. definicje Anny Wierzbickiej: szczęście, nieszczęście, złość, smutny, szczęśliwy: Wierzbicka 1999: 142–154).

<sup>407</sup> Choroba (zwłaszcza związane z nią cierpienie) może być wartościowana pozytywnie w religii chrześcijańskiej. Proces przemiany cierpienia, odbieranego jako zło i kara za grzechy, w cierpienie, traktowane jako „służba na rzecz budowania dobra i zbawienia świata”, zależy wyłącznie od Boga, który jest „podmiotem zbawczego cierpienia” (Rutkowska 2010: 187–203).

<sup>408</sup> Świat wokół nas konceptualizowany jest w odniesieniu do ludzkiego ciała (Wierzbicka 1985: 343). Cały system pojęciowy człowieka oparty na przedpojęciowych sche-



ska, procesy i siły, które umożliwiają ludzkie życie i wpływają na jego jakość, zapewniają realizację potrzeb materialnych i duchowych, antywartości zaś obejmują złe zjawiska, procesy i siły, które są związane ze śmiercią, chorobą, cierpieniem, wykluczeniem<sup>409</sup>. Rekonstruując językowy wizerunek zdrowia na gruncie kognitywnej metafory pojęciowej, Ewa Masłowska stwierdza, że zdrowie można rozpatrywać za pomocą następujących metafor: ZDROWIE TO (KWITNĄCA) ROŚLINA, ZDROWIE TO CZŁOWIEK, ZDROWIE TO TRYSKAJĄCE ŹRÓDŁO, ZDROWIE TO ŹRÓDŁO PROMIENUJĄCEJ ENERGII/ŚWIATŁA, ZDROWIE TO SKARB, ZDROWIE TO GÓRA: CHOROBA TO DÓŁ (Masłowska 2004: 180–187). Ryszard Jedliński, analizując konceptualizację wartości witalnych, wskazał kilka profili pojęcia zdrowie: ZDROWIE TO FIZYCZNY I PSYCHICZNY STAN CZŁOWIEKA (kategoria biologiczna); ZDROWIE TO DOBRE FUNKCJONOWANIE ORGANIZMU (kategoria biologiczna); ZDROWIE TO BRAK CHOROBY, ZDROWIE TO SZCZĘŚCIE, CHOROBA TO NIESZCZĘŚCIE; ZDROWIE TO DOBRO, CHOROBA TO ZŁO, ZDROWIE TO ODPORNOŚĆ ORGANIZMU NA CHOROBY (kategoryzacja biologiczna, ZDROWIE TO SIŁA UTRZYMUJĄCA LUDZI PRZY ŻYCIU (kategoryzacja biologiczna); ZDROWIE TO PODSTAWA ŻYCIA (kategoria biologiczno-społeczna); ZDROWIE TO SZCZĘŚCIE, RADOŚĆ (kategoria aksjologiczna), ZDROWIE TO DAR OD BOGA (kategoria kulturowa; religijna) (Jedliński 2000: 202 i nast.). Wymienione metafory/profile jednoznacznie wskazują na pozytywne wartościowanie zdrowia<sup>410</sup> jako zjawiska powiązanego z życiem i negatywną ocenę przyznaną chorobie jako zjawisku związanemu ze złem i śmiercią.

matach wyobraźniowych, a więc wszystko (także wartości) ma początek w doświadczeniu cielesnym człowieka (Krzyszowski 1994: 31). Parametr aksjologiczny (wartościowanie na osi dobry-zły) ma pozycję nadrzędną i jest wbudowany w przedpojęciowe schematy wyobraźniowe. „Domenami źródłowymi są przedwyobraźniowe schematy pojęciowe (preschematy), których struktura pozostaje niezmienną w pojęciach abstrakcyjnych wywodzących się z tych preschematów. Preschematy dostarczają nam fundamentu doświadczeniowego dla rozmaitych pojęć abstrakcyjnych powstającym dzięki metaforom, w których dokonuje się odwzorowanie struktury preschematów na różne domeny abstrakcyjne (Krzyszowski 1999: 64–65). Procesy mentalne są zakotwiczone w cielesności człowieka. Znaczenie wyrasta z naszego instynktownego związku z życiem i z cielesnego uwarunkowania życia (Johnson 2008: ix).

<sup>409</sup> Dualizm obrazu świata jest, według Bartmińskiego, odbiciem opozycji nadrzędnej: *sacrum-profanum* (Bartmiński 2003: 61).

<sup>410</sup> Jerzy Duma zwraca uwagę na tworzenie od wyrazu *zdrowie* nazw własnych, co łączy się z określonym wartościowaniem samego zdrowia: na podstawie nazwiska *Zdrowomysłów*, *Zdrowomysław* można przyjąć, że istniało imię dwuczłonowe *Zdrowomysł*, por. też notowane przez Kazimierza Rymuta nazwiska *Zdrowak*, *Zdrowiak*, *Zdrowian*, *Zdrowicki*, *Zdrowski*, *Zdrowicz*, *Zdrowowicz*. Znacznie liczniejsze są nazwy własne (imiona życzące)

## 2. Zdrowie i choroba – wartościowanie w polszczyźnie

W ujęciu aksjologicznym zdrowie traktowane jest jako wartość o podstawowym znaczeniu zarówno w aspekcie jednostkowym, jak i zbiorowym. Dotyczy to wszystkich kultur, wszystkich wspólnot, wszystkich ludzi (*Zdrowie jest najpierwszym dobrem, uroda drugim, a bogactwo trzecim* – Platon; *Dziecięć dziesiątych naszego szczęścia polega na zdrowiu* – Schopenhauer). Można więc powiedzieć, że zdrowie stanowi jakość transendentną, ponadkulturową i ponadestetyczną (Białas 2007: 17). W kulturze polskiej, a zwłaszcza w polskiej kulturze ludowej, zdrowie, będące stanem równowagi i doskonałości, jest wartością nadrzędną, pożądaną i regulującą spojrzenie na wszystkie żywe elementy świata. Umieszczane jest na jednym z pierwszych miejsc w ludowej hierarchii wartości, o czym świadczą dane językowe, a także niezwykle rozbudowane i różnorodne praktyki lecznicze, ujawniające magiczne myślenie o poszczególnych elementach rzeczywistości i człowieku, który z tymi elementami jest w szczególny sposób powiązany<sup>411</sup>. Brak zdrowia – choroba – jest zaburzeniem stanu doskonałości, wytrąceniem człowieka z naturalnego rytmu.

### 2.1. Zdrowie i choroba w kolokacjach i frazeologizmach

Zdrowie w zestawieniach potocznych, wiązane jest ze specyfiką funkcjonowania człowieka (*zdrowie cielesne, duchowe, fizyczne, moralne, psychiczne, publiczne*) i przedstawiane na podobieństwo **jakości** waloryzowanej dwubiegunowo: *dobrze* (por. też *być dobrego zdrowia, być w dobrym zdrowiu*), *silne, szlachetne, krzepkie, kamienne, końskie, niedźwiedzie*, ale znacznie częściej: *słabe* (*być słabego zdrowia, być w złym zdrowiu*), *słabowite, cherlawe, delikatne, liche, marne, nadszarpnięte, wątłe, nadwątłone, nieszczególne, osłabione, skolatane, stargane, sterane, zagrożone, złe, zniszczone*, myśli się o nim jak o cennej rzeczy: stanowi **obiekt**, który wymaga podjęcia określonych **działań** (*starań, czujności, opieki*): *dbać o z., drżeć o z., troszczyć się o z., szanować z., ratować z., robić coś dla poratowania z., robić coś dla z., chronić z., podreperować z., łatać z., przywracać z., odzyskać z., oszczędzać z.*; podlega też wielu

---

pochodzące od *zdrowy* na południu Słowiańszczyzny, np. imiona bułgarskie: *Zdravemir, Zdravoslav, Zdravislav*, hipokorystyka: *Zdrava, Zdravejka, Zdravej* itd.; nazwiska macedońskie: *Zdravev, Zdravković* itd. (Duma 2004: 174; Usačeva 2008: 256).

<sup>411</sup> O tym, że zdrowie waloryzowano wysoko, świadczy także korespondencja polskich chłopskich emigrantów. Zapytanie o zdrowie lub informowanie o zdrowiu własnym to podstawowe formuły wprowadzające do wielu listów, np. „Droży Bracia! Jak zwykle, donoszę wam również i dzisiaj najpierw o naszym zdrowiu, że wszyscy jesteście w dobrym zdrowiu, dzięki Bogu Najwyższemu, i tego samego wam życzymy” (Thomas, Znanięcki 1976/I: 272; por. też: 242, 304, 306, 345, 347–348, 350–351, 354).

zabiegom destrukcyjnym: *nadszarpnąć z.*, *nadwątlić z.*, *podkopać z.*, *psuć z.*, *zrujnować z.*, *stargać z.*, *sterać z.*, *stracić z.*, *wyniszczać z.*, *niszczyć z.*, *wystawiać na szwank z.*, *marnować z.*; istnieje wiele czynników, które *szkodzą*, *zagrożają zdrowiu*, *odbierają/zabierają z.*; niewiele zaś takich, które mu *służą*. Człowiek jest **właścicielem** zdrowia (*ma je lub go nie ma*), wykonuje niektóre działania *kosztem zdrowia* (*coś kosztuje kogo dużo zdrowia*) lub *dla zdrowia* (co pokazuje wysokie wartościowanie zdrowia, traktowanego jako skarb, kapitał). Zdrowie podlega pewnym **procesom**: *psuje się*, *pogarsza się*, *słabnie*, *polepsza*, *poprawia się* (SkorSFJP/II/815–816).

Znajdowanie się w stanie zdrowia lub choroby jest definiowane dosyć nieprecyzyjnie. W rozumieniu potocznym – zdrowie to stan, w którym organizm funkcjonuje prawidłowo, czyli normalnie (zgodnie z normą), to brak choroby. Choroba zaś to takie funkcjonowanie organizmu, które uznajemy za nieprawidłowe, nienormalne (niezgodne z normą, por. Piasecka 2008: 73; por. eufemistyczne: *mieć kłopoty ze zdrowiem* ‘być chorym’; *nie być zdrowym* ‘być chorym’; *Z czymś zdrowiem nie jest najlepiej* ‘ktoś jest chory’ DąbrSE/131–132, także: *powrót do zdrowia*, *wracać do zdrowia*, czyli do sytuacji typowej/normalnej)<sup>412</sup>, to po prostu brak zdrowia (por. też Šmeleva 2001: 15). Istniejąca w słowniku różnica liczbowa między słownictwem związanym ze zdrowiem i chorobą (tzw. leksykon zdrowia i choroby, por. Šmeleva 2001: 15–17) łączy się z konceptualizowaniem stanu zdrowia jako normalności, a stanu choroby jako czegoś nienaturalnego, co wymaga nazwania, opisanie, oswojenia. Zdrowie uświadamiamy sobie tylko dlatego, że istnieje choroba. To stan, w którym jest nam/czujemy się dobrze (*przy zdrowiu być* ‘mieć się dobrze’; *rada zdrowa* ‘dobra’ LinSJP/IV/865); choroba zaś to stan, w którym jest nam/czujemy się źle, słabo (por. też synonimy choroby: *niemoc*; definicję *chorować*: ‘źle się mieć, słabym być’ LinSJP/I/256). Można więc opozycję między zdrowiem a chorobą traktować jako pochodną opozycji między dobrem i złem, a także życiem i śmiercią (por. *śmiertelna choroba*, „*Najgorsza choroba jest na końcu*” – śmierć NKPP/I/286:1956 choroba 9).

Ewa Wolnicz-Pawłowska, porównując definicje znaczeniowe *zdrowia* w słownikach języka polskiego, zwraca uwagę na powiązanie zdrowia z życiem, co zwłaszcza widać w znaczeniach pochodnych wyrazu *zdrowie*. W staropolszczyźnie słowo to odnosiło się do *ratunku*, *ocalenia*, a także do *życia*. Przymiotnik *zdrowy* najprawdopodobniej znaczył tyle, co *żywy*, *żyjący* (Wolnicz-Pawłowska 2004: 160; por. też: *zdrowie* = ‘życie’, por. *Żeby się powrócił*,

<sup>412</sup> W ujęciu socjologicznym choroba może być traktowana jako dewiacja społeczna (zakłócająca porządek społeczny), piętno (stigma), źródło zależności, adaptacja, uwypuklenie znaczenia kategorii zdrowia, jako płaszczyzna konfliktu między pacjentem a lekarzem (Piasecka 2008: 82–85).

*zdrowie bym mu dała, Uciek kot ze zdrowiem, ze swoim* KarlSGP/VI/359; *wynieść zdrowie ‘ocalić życie’; następować na czyje zdrowie ‘starać się kogoś zabić’; targnąć się na czyje zdrowie/na czyje życie; darować kogo zdrowiem ‘darować komu życie’* SkorSFJP/II/816). Skojarzenie zdrowia z życiem jest bardzo istotne, na pewno pierwotne. Podczas gdy choroba kojarzona jest ze śmiercią.

Zdrowie jest bardzo ważne dla Polaka, czego odzwierciedlenie znajdujemy w języku i obyczajowości polskiej. Życzenia zdrowia lub pytanie o zdrowie bardzo często otwierają i zamykają kontakt z drugą osobą, por. *Jak zdrowie/zdrówko/zdróweczko?; Bądź zdrow; Bywaj zdrow (o naszej przyjaźni dobrze mów), Witam, witam i o zdrowie pytam* NKPP/III/719:1929 witać 6; KPL/526/zdrowy 3 (por. też KarlSGP/VI/359; LinSJP/IV/864–865; Marcjanik 1997: 25, 251–252, 255), w polskich wyrazach *pozdrawienie, pozdrawiać* widać wyraźną łączność ze zdrowiem, pytania o zdrowie lub informowanie o zdrowiu własnym często występują w formułach grzecznościowych, także w listach<sup>413</sup>. Znaczenie zdrowia widać w pierwotnych formułach magicznych, np. w polskich życzeniach, toastach<sup>414</sup>, zwyczajach biesiadnych, np. *Na zdrowie!, Zdrowie X!, Na zdrówko!, Zdrówko!, Zdróweczko! Sto lat zdrowia, beczka wina, dobry sąsiad i dziewczyna* NKPP/III/66:1894 rok 37; NKPP/III/851:1894 zdrowie 21 (toast); Ad/631/zdrowie 15; *Zdrowie twoje w gardło moje, Na zdrowie twoje, a przez gardło moje* NKPP/III/852:1862 zdrowie 37; *Zdrowie twoje w gębę moje* Ad/631/zdrowie 24; *Zdrowie tego, co fundacja jego* Ad/128/fundacja; *Zdrowi nasze, a kwit twój* Ondr/232/8229; *Zdrowi nasze, wódka zawsze* Ondr/232/8230; *Zdrów za nas dwóch, a za trzeciego tego, co gorzałka jego* Ondr/232/8239; por. także: *I z trzewika za zdrowie ludzie piją* NKPP/II/852:1680 pić 21 (Potocki); *Ile kropli, tyle lat zdrowia* NKPP/III/850:1930 zdrowie 5; *Ni z tego, ni z owego,*

<sup>413</sup> Por. listy chłopskie, w których oddana jest odpowiednia hierarchia wartości: „Niek bédzie pokwalony Jezus Chrystus i Maryjá Matka jégo. Náprzodzi dowiaduje się o Waszem zdrowiu i powodzeniu, myśmy dzioki Panu Bogu zdrowi a powodzenie nase jak zwykle. Ino matusia byli chorzy itd.” (Lud 1903/9/188–189). Warto też tutaj przytoczyć formułę używaną w Polsce do połowy XVII w.: *Boże daj, by zdrów był* (skróconą później do *bodaj zdrów*), „odwitanie”: *Boże, daj zdrowie* (przełom XVI i XVII w.), a także formułę rozpoczynającą listy: *zdrowia życzę/żądám/winszuję* (Cybulski 2003: 28–30, 44–47).

<sup>414</sup> Por. sformułowaną przez Annę Wierzbicką definicję toastu: *mówię: chcę żeby stało się coś dobrego dla X/wyobrażam sobie że jeżeli powiemy to pijąc ten alkohol to się stanie/ mówię to bo chcę powiedzieć, że czujemy dobre uczucia dla X* (Wierzbicka 1983: 133). Jak pisze Małgorzata Marcjanik, picie w intencji zdrowia ma związek z panującym niegdyś przeświadczeniem, że alkohol ma właściwości lecznicze i pierwotną formą tego toastu: *Daj wam Bóg zdrowie!* (Marcjanik 1992: 191–201; tejsze 1997: 145–155). Por. także dawne polskie toasty, np. *piję do waszmości za (prze/przez) zdrowie jegomości, dobre zdrowie, Boże daj (dobre) zdrowie, bodaj zdrów, daj ci Boże zdrowie* (z replikami: *Pijcie zdrowi, Pijcie z Bogiem*). Zob. Cybulski 2003: 218–223.

*życzę zdrowia dobrego (pomyślnego)* NKPP/III/850:1696 zdrowie 17; Ad/631/ zdrowie 11 (gdy ktoś się z czymś wyrwie); *Na zdrowie Kaczkosi, co Żydom wodę nosi* NKPP/III/850:1870 zdrowie 15; Ad/194/Kaczkosia (toast pijacki z Podola); *Kto swego przyjaciela zowie, niech przepije jego zdrowie* NKPP/II/1119:1609 przyjaciel 32; *Do skąpca pijesz zdrowie jejmości, a skąpiec myśli: diabeł nadał gości* NKPP/III/208:1697 skąpy 34b.; *Czcili się do upadłej, Paweł za Piotra zdrowie spełniał, Piotr za Pawła* NKPP/I/363:1806 czcić 1), zaklęciach: *Żebyś tak zdrów był, Jak pragnę zdrowia (szczęścia)* NKPP/II/1059:1871 pragnąć 4; życzeniach: *Daj (Panie) Boże (dobre) zdrowie* NKPP/III/849:1650 zdrowie 2 (też: *Boże dej zdrowiczko* NKPP/I/538:1954 dzierzyc 6; *Boże ci dej zdrowie w naszym Jaworowie* NKPP/I/836:1956 Jaworów; por. też: *Jeszle wòd serca: Bòże, daj zdrowie! Ale jeszle pò tobace: to niech nos tak spuchnie jak kłonica* NKPP/III/161:1868 serce 31 – o kichaniu).

Charakterystyczną wymowę mają też życzenia wypowiedziane przy kichaniu: *Na zdrowie!, Pozdrów Pón Bóg!* OrL 1928/3/60; powszechne, utrwalone także w paremiach, por. *Gdy kto na jednym końcu miasta kichnie, na drugim mówią mu na zdrowie* NKPP/II/56:1894 kichać 2; *Jak kichniesz w Krakowie, na Plantach się ozowie: na zdrowie* NKPP/II/187:1894 Kraków 14; *Trzysta lat zdrowia, a dwieście konsolacyi* KPL/526/zdrowie10), łączące się z przekonaniem, że przy kichaniu z ciała człowieka może wyjść choroba<sup>415</sup>. Podobnie brzmi replika podziękowania za dobry posiłek (*Na zdrowie!, Niech idzie na zdrowie! Niech mulci będzie na zdrowie* KPL/526/zdrowie 6). Modlitwa *Zdrowaś, Mario...* (tzw. *zdrowaśka*) potwierdza odpowiednie waloryzowanie zdrowia, które pojawia się nieprzypadkowo na początku słów zwiastującego dobrą nowinę anioła. Wszystkie derywaty utworzone od *zdrowy*<sup>416</sup>, *zdrowie* (np. *zdrówko, zdróweczko, zdróweniko, gwar. zdrowiczko, zdrowieczko, zdrowisie, zdrowiutki, zdrowiuteńki, zdrowiutenieczki, zdrowiuchny, zdrowiusieńki, zdrowiusienieczki* LinSJP/IV/864) mają pozytywne nacechowanie i ujawniają stosunek człowie-

<sup>415</sup> Por. także: „Wedle opowieści – kiedyś, bardzo dawno temu, kichanie było oznaką ciężkiej choroby, czegoś w guście cholery lub jeszcze gorszej choroby, zapewne dżumy. Kto kichnął, zaraz umierał, nie było już dla niego ratunku. Żeby więc prosić Pana Boga o zmiłowanie nad chorym, a jego samego pokrzepić na duchu, wołali wszyscy obecni: „daj Boże zdrowie” lub „na zdrowie”, co osłabiała nasilenie choroby i pomagało do wyleczenia się”. Co ciekawe, także gdy koń parskął, woźnica mu odpowiadał” „zdrów”, by uchronić go przed chorobą” (Spittal 1938: 172–173).

<sup>416</sup> Wartościowanie widać także we współczesnym slangu młodzieżowym: *zdrowa* ‘ładna dziewczyna’; *zdrowa foczka* ‘zdrowa laska, mająca to i owo, niechuda’; *zdrowa motyka* ‘określenie pięknej, ładnej dziewczyny’; *chora antyloпка* ‘dziewczyna do poderwania, najłatwiejsza w stadzie’; *walnąć jak chory w kubeł, wstawiać chore teksty/ chore słowa*, ‘powiedzieć coś głupiego’; *chora jazda* ‘dziwne zachowanie’ (www.miejski.pl); *chory* ‘o głupim człowieku lub o czymś nienormalnym, głupim, nieakceptowalnym’ CzeszSPP/50.

ka do tego stanu (Wolnicz-Pawłowska 2004: 162). Wśród tych derywatów nie ma formacji augmentatywnych i pejoratywnych, czego nie można powiedzieć o derywatach pochodzących od *choroby* i *chorego*.

We frazeologii odbita jest swoista dwubiegunowość zdrowia (słabe – mocne), por. *żelazne (kamiennie) zdrowie* NKPP/III/852:1847 zdrowie 38 (por. też: *Mioł nieboszczyk zieleżne zdrowi* Ondr/122/4004; *Mo zieleżne zdrowi* Ondr/131/4367); *końskie zdrowie* NKPP/III/850:1881 zdrowie 8 (też: *Końskie zdrowie trzeba mieć* KPL/525/zdrowie 2); *Zdrowie na łyczku* NKPP/III/851:1545 zdrowie 32 (słabe) NKPP/II/356:1545 łyko 12; Ad/631/zdrowie 23. Utrwalone są także charakterystyczne odwołania do świata przyrody, o zdrowiu ma bowiem świadczyć odznaczanie się cechami kojarzonymi z dobrą kondycją (twardość, wielkość itp., por. też *zdrowy człowiek, zwierzę lub rzecz silna, duża, tęga olbrzymia* KarłSGP/VI/359), np. *zdrów jak dąb* Ondr/232/8232; *boćwina w deszcz* Ad/632/zdrowy 21; *cepak* [‘bijak, część cepów, którą się zboże uderza przy młóceniu’ KarłSGP/I/166], Ad/632/zdrowy 16; *ćwik* [‘ćwikła, burak’ KarłSGP/I/299]; Ad/632/zdrowy 22; *muc* [‘koń rasy najdrobniejszej’, ‘pies podwórny z małych gatunków’ ‘człowiek świeżej, zdrowej cery, o rumianych policzkach’, ‘stworzenie małe, krótkie, a grube (chłopiec, koń, pies)’ KarłSGP/III/195]; *buk* Ondr/232/8231; *byk* Ad/632/zdrowy 15; *koń* Ad/632/zdrowy 23; KPL/526/zdrowy 9; *orzech*; *ryba, rybka* Ad/632/zdrowy 19; KPL/526/zdrowy 10; *rybie oko* Ad/632/zdrowy 25; *rydz* KPL/527/zdrowy 11; *pieniądz/dzwon* Ad/632/zdrowy 26; NKPP/III/853–855 zdrowy, zdrów, zdrowo 16, 17, 18, 19, 31, 32, 33, 34; Ondr/232/8231–8235.

## 2.2. Przysłowia jako teksty dydaktyczno-medyczne

W polskich przysłowiach, a więc tekstach o funkcjach bardziej dydaktycznych niż magicznych, utrwalone są te aspekty zdrowia i choroby, które są uznane za ważne w naszej kulturze. Należy do nich **pochodzenie**, a więc **boski początek**: zdrowie (i choroba) pochodzą od Boga, daje je Bóg, Bóg również uzdrawia, jest najlepszym lekarzem: *Jak Bóg da zdrowie i dopomoże, to człowiek wszystko zdoła i wszystko wzmoże* NKPP/I/171:1883 Bóg 289a; *Jak Pán Bóg (Pan Jezus) dá zdrowie, to i grzechy będą* NKPP/I/758:1893 grzech 29a; Ad/631/zdrowie 4; *Co ci po pinióndzach, jak ci Pómbóg do zdrowi* Ondr/38/814; *Nie já lykárz, Pan Bóg lykárz, jak nie umrzes, to postękáś* Ad/260/lekarz 22; *Lekarz leczy, Bóg uzdrawia/Doktor leczy, a Pan Bóg zdrowie daje* NKPP/II/286 lekarz 12; Ad/101/doktór 8; *Pan Bóg najlepszy lekarz (doktor)* [też Pan Jezus] NKPP/II/287: lekarz 26; *Daj Boże zdrowie* NKPP/III/849:1650 zdrowie 2; *W nic nie wierzi, jyny w to „Boże dej zdrowi”* NKPP/III/682:1956 wierzyć 39 (o nałogowych pijakach); *Daj ci Boże zdrowie, a po śmierci rozum* Ad/631/zdrowie 2;

*Niech ci Bóg da zdrowie, jak kobyle w rowie (jak tej krowie, co leżała trzy dni w rowie)* Ad/631/zdrowie 10; *Dzierży na to: „Boże dej zdrowiczko Ondr/58/1578; Zdrowym z bożej łaski, ale mieszek płaski* NKPP/III/855:1702 zdrowy, zdrów, zdrowo 28; Ad632/zdrowy 13.

Istotne są **wyznaczniki (oznaki) zdrowia**, np. odpowiedni **wygląd** człowieka: *Wygląda samo zdrowie, krew z mlekiem* NKPP/II/200 krew 21d, charakterystyczne **zachowanie**, np. oddawanie gazów (pierdzenie), kichanie, obłapianie, kochanie: *To nie honorowie, ale na zdrowie* NKPP/III/851:1820 zdrowie 24; *Kto pierdzi, temu się zdrowie twierdzi, kto bzdzi i poziewa, niechaj się śmierci spodziewa* NKPP/ I/229:1886 bzdzić 3; *Kto pije, ten żyje, kto kicha ten zdrów* NKPP/II/853:1894 pić 44d; *Kto pije, ten żyje, kto obłapia, ten zdrów* NKPP/II/853:1886 pić 44c; *Kto pije, ten żyje, kto kocha, ten zdrów* NKPP/II/853:1896 pić 44e, *Kto pije, ten tyje; kto miłuje, bywa zdrów; kto bije żonę, będzie zbawion* NKPP/II/853:1618 pić 43; *Po świńsku, ale zdrowo* Ad557/świńsko.

Zdrowie stanowi dla Polaka wielką (największą) **wartość**, chociaż człowiek zdaje sobie sprawę z jego wagi dopiero w czasie doświadczania choroby: *Chory się dowie, co warto zdrowie* NKPP/III/851:1894 zdrowie 23c; Ad/631/zdrowie 1; *Szlachetne zdrowie, Nikt się nie dowie, Jako smakujesz, Aż się zepsujesz* NKPP/III/851: 1584 zdrowie 22 (Kochanowski); Ad/631/zdrowie 16; *Tylko w chorobie ceni się zdrowie* NKPP/III/851:1894 zdrowie 23d; Ad/631/zdrowie 17; WKPP/538; *Milsze jest zdrowie po ciężkiej niemocy* KPL/526/zdrowie 5; (por. też: *Chory diabeł chciał świętym zostać, jak ozdrowiał, to o tym zapomniał* NKPP/I/425:1894 diabeł 8; WKPP/52; *Chory poprawić się obiecuje, a wzmógszy po staremu się sprawuje* NKPP/I/289:1632 chory 26; Ad61/chory 20; WKPP/52). To **skarb**, który wymaga szacunku, miłości i dbałości. Jest jedno, wyjątkowe, jest też warunkiem dobrobytu, szczęścia i spokojnego bytowania, jest ważniejsze od pieniędzy i majątku (często zestawiane jest z innymi rzeczami, które są dla człowieka wartościowe: *pieniędzmi/groszem/majątkiem/czasem*), por. np. *Zdrowie za wszystko stoi* Ad631/zdrowie 25; *Grunt to zdrowie* NKPP/III/850:1774 zdrowie 4; *Jedno zdrowie, a tysiączne choroby* NKPP/III//850:1773 zdrowie 6; Ad/631/5; *Łaska boża, dobre zdrowie – co lepszego, niech kto powie* NKPP/I/174:1618 Bóg 331; Ad/631/zdrowie 8; *Wiek długi, majątność ze wczasem, zdrowie dobre, pierwsze po Panu Bogu rzeczy* NKPP/III/670:1600 wiek 7; Ad590/wiek 4; *Rozum w głowie, dobre zdrowie, dzielność w czynie, miłość w gminie: cóż lepszego – niech kto powie.* NKPP/III/84:1885 rozum 86; Ad474/rozum 81; *Zdrowie nade wszystko przekładaj* NKPP/III//851:1851 zdrowie 33; Ad/631/zdrowie 22; *Zdrowie to największy majątek* NKPP/III//852:1893 zdrowie 36; *Lepsze jest zdrowie niż pieniądze* NKPP/III/850:1584 zdrowie 11; Ad631/zdrowie 7; WKPP/364; *Co ci po pinióndzach, jak ci Pómbóg do zdrowi* Ondr/38/814; *Lepsze zdrowie niż*

grosze KPL/526/zdrowie 3; *Wszystko człek dla zdrowia waży (Dla zdrowia wszystko człowiek wytrwa)* NKPP/III/851:1618 zdrowie 27; Ad/631/zdrowie 18; KPL/526/zdrowie 12; *Nie przycierpiawszy nie będziesz zdrowym* Ad632/zdrowy 8; *Zdrowie i dobre (czyste) sumienie waż sobie nad dobre mienie* NKPP/III/851:1632 zdrowie 30; Ad631/zdrowie 20; WKPP/593; *Zdrowie i dobre sumienie lepsze jak bogate mienie* KPL/526/zdrowie 13; *Zdrowej dupie to i olsowa miazga nie zaszkodzi* NKPP/III/853:1901 zdrowy, zdrów, zdrowo 12; *Zdrowemu i pierogi nie szkodzą (nie wadzą)* NKPP/III/853:1609 zdrowy, zdrów, zdrowo 13; Ad632/zdrowy 11; *Zdrowemu wszystko zdrowe* NKPP/III/853:1609 zdrowy, zdrów, zdrowo 14; Ad632/zdrowy 12; *Chleb z serem zdrowemu lepszy, niż jarmuż choremu* Ad632/zdrowy 2; *Zdrowy je smaczno chleb z rzeżuchą* NKPP/III/854:1603 zdrowy, zdrów, zdrowo 25; *Każdemu zdrowie miłe* NKPP/III/850:1695 zdrowie 7; *Szanuj zdrowie należyście, bo jak umrzesz, stracisz życie* NKPP/III/851:1835 zdrowie 22 (Fredro); WKPP/516; *Miłuje go jako zdrowie swe* NKPP/II/487 miłować 20; Ad311/miłować 17; *Kocha się w nim, jako we własnym zdrowiu* Ad212/kochać 18; *Kto zdrowia nie szanuje, ten na starość żałuje* NKPP/III/850:1904 zdrowie 10; *Szônuj lat młoděch, bĕ cĕ zdrowie zbiegło na starĕ* NKPP/II/506:1897 młody 45d; *Nie ma większej nędzy, jak nie ma zdrowia i pieniędzy* NKPP/II/584:1894 nędza 9; *Najlepsze jest zdrowie, a przy zdrowiu mleko krowie* NKPP/III/850:1930 zdrowie 16; *Póki zdrowie mieszka w ciele, póty rozkosz i wesele* NKPP/III/850:1967 zdrowie 19; WKPP/478; KPL/526/zdrowie 7; *Przy kim zdrowie, przy tym chęć, a z chęci praca, za czym musi dostatek być* NKPP/III/850:1600 zdrowie 20; Ad631/zdrowie 14; *Gdzie zdrowia brak, tam wesołości nie pytaj*<sup>417</sup> Ad/631/zdrowie 3; *W zdrowym ciele zdrowa dusza* WKPP/559.

Zdrowie, nadzwyczaj cenne, nie jest nam jednak dane na stałe, przemija (*Zdrowy choroby, a chory ma się spodziewać śmierci* NKPP/III/853:1618 zdrowy, zdrów, zdrowo 15; KPL/526/zdrowy 8; *Dziś zdrowy, jutro do śmierci gotowy* Ad632/zdrowy 5; *Słaby spodziewa się śmierci, a zdrów słabości* Ad502/słaby 8; *Co masz, nie twoje i zdrowie na dwoje* KPL/525/zdrowie 1; i łatwo je utracić, zgubić, a ciężko odzyskać (*Pieniądzy nie mieć, błaznem być, grzeszyć, zdrowia zbyć – nic łatwiejszego* NKPP/II/876:1645 pieniądz 119; Ad391/pieniądz 87; *Zdrowie łatwo stracić, ale trudno odzyskać* NKPP/III/851:1601 zdrowie 31; Ad/631/zdrowie 21; WKPP/593; *Czas, zdrowie, grosz marnie utracić, z żalem to zapłacić przyjdzie za czasem* NKPP/I/359:1600 czas 49; Ad77/czas 44; *Najciężej, jak choć raz czym zdrowie zgubisz, chociażbyś i Kraków zjadł, więcej go nie kupisz* NKPP/II/187:1727 Kraków 3; Ad237/Kraków 1), *Dwu rzeczy snad-*

<sup>417</sup> O związku słow. \*vesel- i sĕdorv-, a także synonimii veselŷj – zdorovyj pisali S.M. Tolstaja i N.I. Tolstoj, za: Usačeva 2008: 253. Por. prsł. veselbъ ‘wesoły, radosny’, lot. vęsęls ‘zdrowy, cały, nieuszkodzony’, od pie.\*ues- ‘dobry’ BorSEJP/685.



no pozbyć, ale trudno nabyć: grosza a zdrowia Ad161/grosz 12; Rzadko zdrowie odzyskał, kto go raz utyrał KPL/526/zdrowie 8; wymaga starań i wysiłku: Nie przecierpiawszy, nie będziesz zdrowym KPL/526/zdrowy 5; dlatego też w polskich przysłowiach opisane są najważniejsze **przyczyny utraty zdrowia**. Do najczęstszych należą: **uciechy cielesne**: Często człek zdrowiem i strachem cielesnej przybeczy uciechy NKPP/I/305:1696 ciało 12 (Potocki); **Rozpusta psuje zdrowie** NKPP/III//78:1896 rozpusta 2; WKPP/496; **nadmiar jedzenia i picia, hulaszczy tryb życia, zbytek**: Pijąc za zdrowie, pijemy niezdrowie Ad/631/zdrowie 12; Pijąc zdrowie cudze, tracimy swoje NKPP/III/850:1750 zdrowie 18; Ad/631/zdrowie 13; WKPP/462; **Pomierny pokarm zdrowie zachowuje, a zbyt ni psuje** NKPP/II/991:1632 pokarm 4; Ad415/pokarm 2; **Kto miernie je i pije, ten długo, zdrowo żyje** NKPP/I/854:1930 jeść 113b; **Nie szanujesz rozumu, więc wedle przysłowia, Nie czyni winem naturze gwałtu, szanuj zdrowie** NKPP/III/708:1696 wino 22; **Przyjaźni ze zdrowiem sobie przy kuflu życzymy, a bodaj nie oboje przy kuflu tracimy** NKPP/II/242:1674 (Kochowski) kufl 8; **Mięsopustne tańce – zdrowia targańce** NKPP/II/470:1954 mięsopust 4; Ondr/123/4015; **Zbytek zdrowie psuje** NKPP/III/847:1620 zbytek 14; Ad630/zbytek 12; (por. też: **Msza nie opóźni zabawy, zdrowie nie szwankuje od postu, szkatuły nie wypróżni jałmużna** NKPP/II/544:1895 msza 4a); **Sytość (zbyteczna) zdrowiu i cnotcie szkodliwa** Ad533/sytość; WKPP/515; **U panów pieniędzy dużo, zdrowia mało** Ad377/pan289; **Co wesoly, to głupi, a co zdrowy, to goły** Ad586/wesoly 1; **Nie wszystko zdrowo, co smakuje** NKPP/III/258:1632 smakować 8; **Smak – zdrowia nieprzyjaciel** – Ad510/smak 8; **smutek/kłopot/gniew/łzy**: **Najlepszemu zdrowiu frasunek przeszkadza** NKPP/I/579:1696 (Potocki) frasunek 9; **Frasunek zdrowia rabunek** WKPP/153; **Gniew piękności (zdrowiu) szkodzi** NKPP/I/686:1930 gniew 12a; **Chto się jadowi marnuje zdrowie** NKPP/I/813:1897 jadować ('denerwować, złościć się'); por. też **Tyn mi już zeżorł zdrowio** Ondr/210/7384; **Łzy wdowie nie idą na zdrowie** WKPP/376; **ciężka praca**: **Kto chałpe buduje, tyn se zdrowi psuje** NKPP/I/468:1894 dom 41; **miłość**: **Choroba miłości zdrowie psuje, a ciało suszy, także kości** NKPP/II/477:1650 miłość 4a; **mycie, nadmierna higiena**: **Mycie częste nie jest zdrowe** NKPP/II/555:1616 mycie 7 (**Myj często ręce, nogi niekiedy, a głowę nigdy, będziesz zdrów wtedy** – mycie 7c); **Mycie nóg – zdrowia wróg** NKPP/II/555:1956 myć, myć się 7g; WKPP/394; **starość**: **Z laty ubywa pod starość zdrowie** NKPP/III/307:1776 starość 17; **Sama starość stoi za chorobę** NKPP/III/307:1545 starość 17b; Ad521/starość 13; **Starość nie sama przychodzi, kupę z sobą chorób wodzi** – starość 17c; Ad521/starość 16; por. też **kojarzenie młodości ze zdrowiem**: **Ten młody, co zdrów** Ad314/młody 43; **Co nowe, to zdrowe** Ad344/nowe 3; **pogoda**: **Zła zima zdrowiu szkodzi i nieplenne kłosy rodzi** WKPP/597. Niebezpieczne są również **kontakty z nieudolnymi medykami** (którzy okradają/

łupią człowieka ze zdrowia)<sup>418</sup>: *Gdzie wielu doktorów, mała nadzieja zdrowia* NKPP/II/286:1688 lekarz 20b; *Ad101/doktor 11*; *Obiecuje zdrowie lekarz, gdyż nie ma mocy, a w tym jest łgarz* NKPP/I/462:1521 doktor 14a; *Nieuk ksiądz, doktor, kucharz siebie i ludzi w zdrowiu zawodzą* NKPP/I/464:1645 doktor 37; *Medyk głupi z zdrowia złupi* NKPP/II/434: 1570 medyk 6; *Ad297/medyk 4*; *WKPP/383* (por. *Śmierć jest gotowa, kiedy medyk głupi* NKPP/I/463:1650 doktor 36b).

Przysłowia zalecają podjęcie określonych wysiłków, by zdrowie utrzymać lub je przywrócić, a więc przekazują wiedzę na temat **sposobów zachowania zdrowia**. Przede wszystkim należy pamiętać o **zachowaniu umiaru** we wszystkim i **obyczajności** (zgodnie z zasadą: *Co za dużo/wiele, to niezdrowo* Ad590/wiele 2); *Pomierny żywot, gdy go kto używa, zdrowie i mieszek spełna zachowyywa* NKPP/III//994:1568 żywot 11 (Rej); *Miara zachowa majątność i zdrowie* (1613); *Ostrożnym bądź w jedzeniu, w trunkach wstrzemięźliwszy, zdrowym będziesz zapewne, ale mało piwszy* NKPP/II/441:1886 miara 16b; *Pomierny pokarm zdrowie zachowuje, a zbyt ni psuje* NKPP/II/991:1632 pokarm 4; *Będzie i czas na pokutę, by zdrowie nie było zepsute* NKPP/II/997:1895 pokuta 1; *Dobre obyczaje dobre zdrowie czynią* NKPP/II/677:1726 obyczaj 4; *Ad350/obyczaj 3*; *Z kurami chodź spać, z kurami wstawaj, zachowasz mienie i zdrowie* NKPP/III/275:1894 spać 7e; *Ad514/spać 41*; *Kto by chciał we zdrowiu jako młody do śmierci żyć, potrzeba mu zawczasu umieć starym być* NKPP/III/850:1600 zdrowie 9; *Ad/631/zdrowie 6*; **o spokojnym życiu rodzinnym**: *Przy kim żona z wiernością, przy tym ze wczasu zdrowie* NKPP/III/959:1600 żona 92; *Ad653/żona 59*; **śmiechu/radości**: *Śmieję się zdrów* (1908), *Śmieję się z tego na zdrowie* (1957) NKPP/III/441 śmiać się 29; *Śmiech to zdrowie* NKPP/III//446:1936 śmiech 16; *Zawsze do zdrowia dobrego trzeba serca wesołego* NKPP/III/851:1579 zdrowie 29; *Ad/631/zdrowie 19*; *WKPP/118*; **służących zdrowiu napojach**, np. **wodzie**: *Czysta (zimna, świeża) woda zdrowia doda* NKPP/III/730:1894 woda 11 (*Od wody człek zdrów i młody* – 1894, *Chcesz być zdrów i młody, to pij dużo wody* – 1930 11ab; *Ad603/woda 2*); *Ad603/woda 7*; *WKPP/101*; *Ondr/196/6820*; *Wodę pij, wodą się myj, a będziesz zdrowy* *Ad604/woda71*; **wódce**: *Czy to w domu, czy w podróży, zawsze wódka zdrowiu służy* NKPP/III/757:1894 wódka 4; *WKPP/99*; *Kieliszek jeden, drugi zdrowiu nie za-*

<sup>418</sup> Przysłowia przedstawiają dawną wizję świata, stąd też utrwalone w nich opinie o medykach nie dziwią, gdy zestawimy je z wiedzą historyczną o rozwoju nauk lekarskich w Polsce. J.S. Bystron, pisząc o obyczajowości polskiej w XVI–XVIII w., wspomina, że „leczył kto chciał, jeśli tylko pacjentów znalazł”. W XVIII wieku polskie szkoły lekarskie właściwie nie funkcjonowały, studia zagraniczne były drogie, leczyli głównie cyrulicy, apotekarze, zakonnicy. Stąd też popularność znachorów, czarodziejów, cudownych lekarzy, którzy często uciekali się do magii (Bystron 1933/1: 448).

wadzi NKPP/II/57 kieliszek 4; **ruchu, pracy, aktywności**: *Zdrowsza daleko, kiedy ciecze woda, kto się przechadza zdrowsza w nim uroda* WKPP/593 (por. też *Robotny człowiek nie ma czasu chorować* Ad84/człowiek 121; *Robotny człowiek nie wiy, co choroba* Ond178/6146); **małomówności**: *Wiele słuchaj, mało mów, jeśli chcesz być zdrów* NKPP/III/248:1819; **seksie**: *Wieczór dla smaku, dla zdrowia z zarania* NKPP/III/664:1924 wieczór 5.

Zagrożeniem dla zdrowia jest choroba, która podobnie jak zdrowie, pochodzi od **Boga**: *Dôł Pón Bóg choroscě, dô i léci* NKPP/I/286:1897 choroba 11. Choroba jest dla człowieka groźna, może bowiem stanowić etap poprzedzający **śmierć**: *Zdrowy choroby, a chory ma się spodziewać śmierci* NKPP/III/853:1618 zdrowy 15; *Choroby śmierć uprzedzają* NKPP/I/286:1702 choroba 9; Ad61/choroba 13; *Choremu zawsze śmierć na myśli* NKPP/I/288:1855 chory 14 (Kraszewski); WKPP/51; *Choremu się więc poprawuje, gdy śmierć bliżej przystępuje* NKPP/I/288:1632 chory 12; Ad61/chory 10; Ondr/34/648; *Jak kto na śmierć chory, nie pomogą mu doktory* NKPP/III/452:1904 śmierć 33d; *Lepiej umrzeć z choroby niż z głodu* Ad143/głód 27. Śmierć wartościowana jest zaś zdecydowanie negatywnie: *Lepiej dziesięć razy ciężko chorować, niż raz lekko umrzeć* NKPP/I/287:1630 chorować 5. Człowiek nie może uniknąć choroby (kojarzonej z bólem): *Darmo, darmo myśl ludzka przypadków się chroni, nie ujdiesz srogiej chorób i bólów pogoni* KPL/80/choroba 5.

Istnieją dwa rodzaje niemocy: choroba może atakować ciało (choroba ciała) lub duszę (choroba duszy): *Lepiej chorować na ciele, niż na duszy* NKPP/I/509:1632 dusza 35; Ad112/dusza 17; WKPP/355; *Lepszo wielko choroba ciała, niżli duszy mała* Ondr/114/3687 (por. też *Bóle duszne większe niż cielesne* Ad112/dusza 3; WKPP/33; *Lepiej mieć duszę zdrową w chorym ciele, niż chorą w zdrowym* NKPP/I/509:1632; dusza 36; Ad112/dusza 18.

Paremia utrwalają również pewne **cechy choroby**: choroba może być lekka (*Choroba lekka ciężkiego lekarstwa nie potrzebuje* Ad61/choroba 4) lub ciężka, najcięższa, przykra, największa, zastarzała: *Każdemu swoja choroba nacięższa* NKPP/I/287:1632 choroba 17; Ad61/choroba 17; *Choroba ciężka przykrego lekarstwa potrzebuje* Ad61/choroba 2; WKPP/51; *Wielkie bogactwo, wierna miłość, ciężka choroba i zranione sumienie nie mogą być zatajone* Ad27/bogactwo 12; *Głupota najcięższa choroba* Ad147/głupota 2 (por. też: *Nad wiele chorób samo lekarstwo jest gorsze* NKPP/II/285:1587 lekarstwo 14; Ad260/lekarstwo 11; z wariantami: *Przykrzejsze/gorsze/cięższe lekarstwo, niż sama choroba*; zastarzała: Ad61/choroba 11; *Chorobę zastarzałą trudno leczyć* KPL/80/choroba 3. Oprócz **chorób prawdziwych** istnieją także **choroby udawane**: *Komu miła swa choroba, temu nie wołaj doktora* NKPP/I/287:1632 choroba 19; Ad61/choroba 19; *Kto lubi chorować, nie nada lekować* NKPP/I/287:1894 chorować 4; *Chory, dupa go boli* (o kimś, kto udaje chorego) NKPP/I/288:1893 chory

17; *Kto na chimereę chory, temu żadne nie pomogą doktory* NKPP/I/289:1865 chory 33; *Cały tydzień chorować, a w niedzielę tańcować* OrPWarMaz/28/nr29 (por. też: *Zdrowego leczyć nie trzeba* Ad/632/zdrowy 10; *Zdrowy nie potrzebuje dochtora/lykarza* Ondr/232/8236–7; *Nic zdrowym po doktorach, a doktorom po zdrowych* KPL/526/zdrowy 4), *Do mokrego statku bednarza, a do zdrowego człowieka lekarza, nie potrzeba* Ad523/statek 1; *Nie każdy chory, co stęka* Ad61/chory 27.

Chorobie towarzyszą określone objawy: **ból** *Takie jakieś choróbsko, raz boli głowa, raz dupsko* NKPP/I/287:1901 choroba 24; *Położ chorego jak chcesz, zawsze go boli* NKPP/I/290:1930 chory 40; *Nie doktora pytaj, chorego pytaj, gdzie go boli* NKPP/I/289:1618 chory 37; Ad61/chory 25; **brak apetytu**: *Choremu i najzdrowsze rzeczy nie smakują* Ad61/chory7; WKPP/52; por. też przekornie: *Chory na śmierć, a zjadłby ze ćwierć* Ad61/chory 19; *Chory na wory, ma darcie na żarcie* NKPP/I/289:1894 chory 22; Ad61chory 17; *Chory na wilczą chorobę/na kuchenne suchoty ‘żarłok’* Ad/61 chory 15–16; Ond34/649; *Wszyscym chorzy, jeno garnkom to najgorzej* OrPWarMaz/28/nr29; *Wilcza choroba (nienasycony apetyt, obżarstwo)* NKPP/III/1621/698 wilk 110; Ad595/wilk 89; *Do roboty chory, ale do miski to chłop* NKPP/III/1930/52 robot 5a; *Chory, a do miski spory* NKPP/I/288:1930 chory 16; Ad61/chory 13; WKPP/52; *Chory lud, a w garczku jak wymiółł* NKPP/I/289:1894 chory 19; *Chorego pytają, zdrowemu dają* NKPP/I/288:1632 chory 5; WKPP/51; *Tylko to chorego pytają, jeśli chce* Ad61/chory 27; **niestrawność**: *Choremu i od zdrowych potraw brzuch się nadmie* NKPP/I/288:1568 chory 7 (Rej); *Choremu brzuchowi i pierogi zaszkadzają* WKPP/51.

Z chorobą związane są również określone **skutki**: **brak apetytu i niezadowolanie** *Choremu wszystko się zda gorzko, niesmaczno* NKPP/I/288 chory 13; Ad61/chory 11; *Choremu wszystko gorzkie* WKPP/51; **wysoki koszt**: *Chory ma kieszeń dziurawą* Ad61/chory 14; *Chory niewiele spotrzebuje, ale dużo kosztuje* NKPP/I/289:1894 chory 25; Ad61/chory 18; WKPP/52; **marudzenie i uciążliwość dla otoczenia** (dlatego: *Nawiedzić chorego, sto dni odpustu* NKPP/I/289:1862 chory 36; Ad61/chory 24): *Nie masz gorszego człowieka nad tego, który z choroby powstanie* NKPP/I/287:1618 choroba 22; Ad61/choroba 23; *Choremu i głupiemu nigdy nie dogodzisz* NKPP/I/288:1898 chory 6; WKPP/51; *Chorego leda co urazi* NKPP/I/288:1632 chory 4, Ad61/chory 2; *Choremu leda co zawadzi* NKPP/I/288:1632 chory 8; Ad61/chory 9; *Choremu i mucha zawadzi* Ad61/chory 6; WKPP/51; *Choremu pozłociste (złote) łoże nie pomoże* NKPP/I/288:1894 chory 9; Ad61/chory 8 (Rej); WKPP/51; *Choremu piernat jest kamieniem, a koldra cetnarem* KPL/81/chory 5; *Choremu się byle czego zachce* NKPP/I/288:1825 chory 11; *Choremu a staremu byle (lada) czego się zachce* Ad61/chory 5; *Czym chorszy, tym gorszy* NKPP/I/289:1885 chory 30;

Ond45/1094; *Czém gównno chorsze, tém jest gorsze* (=im człowiek mniejszy, tym bardziej się wynosi) KarłSGP/I/199; *Choremu i czekającemu godzina wiekiem* NKPP/I/694:1895 godzina 3 (niecierpliwość); por. też: *Chory na zachciał* NKPP/I/289:1895 chory 23; **wykluczenie z normalnego życia**<sup>419</sup>, które powoduje brak porozumienia między chorym i zdrowym: *Choremu zdrowy nie wyrozumie* NKPP/I/288:1862 chory 15; Ad632/zdrowy 4, 61/chory 12; *Nie uwierzy zdrowy choremu, a syty głodnemu* OrPWarMaz/86/nr451; *Chory wzdycha na zdrowego* NKPP/I/289:1674 chory 27 (Potocki); *Zdrowy z chorym, bogaty z ubogim, syty z łacnym, trzeźwy z pijanym nie zgodzą się nigdy* NKPP/III/854:1645 zdrowy 27; Ad632/zdrowy 18; *Zdrowy nimocnym nie uwierzi, a młody starymu też ni* Ondr/232/8238; *Choremu zdrowi dobrą radę dają, zachorowawszy, sami jej nie trzymają* NKPP/III/852:1549 zdrowy 6; Ad632/zdrowy 3; *Łatwo chorego cieszyć* Ad61/chory 23; *Łacno cieszyć chorego, gdyśmy zdrowi sami* NKPP/III/852:1584 zdrowy 7; Ad632/zdrowy 7 (Kochanowski); *Łacno chorego cieszyć zdrowemu, trudno gdy chorzeć przyjdzie samemu* Ad632/zdrowy 6; **słabość i nieszkodliwość** *Chorego i głupiego postrachy niegroźne* NKPP/I/288:1896 chory 3; też: *Chory zdrowego niesie* OrPWarMaz/28/nr29; *Chory, ale spory* Ondr/34/647; a nawet **trzeźwość** *Choroba trzeźwości nauczy* NKPP/I/286:1632 choroba 6; Ad61/choroba 9. Chorobie przypisuje się określone działanie: pojawia się podstępnie i nieoczekiwanie, by odebrać człowiekowi najcenniejszy majątek: *Pieniądze chytry złodziej wykrada, zdrowie odbiera choroba lada* NKPP/II/873:1771 pieniądz 93, zmieniając tym samym całe życie człowieka: *Szczęście, choroba, nędza, wielką w ludziach odmianę czyni* Ad537/szczęście 54: przychodzi/przybywa szybko i gwałtownie, odchodzi wolno: *Choroba centnarem się wali, a łótami odchodzi* NKPP/I/286:1858 choroba 1; Ad61/choroba 1; *Choroba przybywa na koniu, a odchodzi piechotą* NKPP/I/286:1854 choroba 5; Ad61/choroba 7; WKPP/52; *Chóroba rechli przindze, jak windze* Ad61/choroba 8; szkodzi człowiekowi: męczy, morzy, krzywi, rzuca człowiekiem: *Choroba nie piastuje (nie pieści)* NKPP/I/286:1618 choroba 4; Ad61/choroba 5; KPL/80/choroba 1; *Kogo choroba nie umorzy, to wypotworzy (to skrzywi)* NKPP/I/287:1894 choroba 18; Ad61/choroba 18; *Dobro nimoc, jak je ni moc 'niewiele', gorszy z chorobom, dy o ziyem rznie tobóm* ('gorzej z chorobą, gdy o ziemię rzuci tobą') Ondr/51/1293; trapi ciało: *Grzech barziej trapi duszę, niż choroba ciało* Ad165/grzech 4; WKPP/208. W polskich prowerbiach wskazywane są **przyczyny chorób**: zbytek/dostatek *Choroba dostatek lubi* NKPP/I/286:1632 choroba 2; Ad61/choroba 3; WKPP/52; *Zbytek chorobą płacić trzeba* Ad630/zbytek5; **brud**: *Choroba mieszka w smiecach*

<sup>419</sup> To, co chore, jest wyłączone z życia, z użytkowania, czego pogłos słyszymy w powiedzeniu: *Dobry koń jest zawsze chory* [zakaz pożyczania] NKPP/II/119:1905 koń 29.

NKPP/I/286:1868 choroba 3; Ad549/śmiecie 1; *Wymieć kurz z każdego kąta, pozbędziesz się choroby* NKPP/I/286:1956 choroba 3; **łakomstwo i spożywanie nieodpowiednich produktów:** *Przychorować, ale nie darować* (zjeść jak najwięcej) NKPP/I/287:1878 chorować 7; *Splócz [sic!] mleko z wątroby, chceszli ujść choroby* Ad312/mleko 4; *Rozmaite potrawy rozmaite rodzą choroby* Ad425/potrawa 6; *Nogi w ciepłe, głowę w chłodzie, żołądek w głodzie, a unikniesz choroby* Ad342/noga 38; *Głowa chłodno, brzuch (żołądek) głodno, nogi ciepło- a będziesz zdrów* Ad139/głowa 22; **rozrywkowy tryb życia:** [Kto] *Chto lubi figłować, musi przychorować* NKPP/I/564:1901 figiel 9; **picie:** *Dla rany się nie bić, dla choroby nie pić...* Ad20/bić, bić się 15; **kłopoty i zmartwienia domowe:** *Zdrowie dzieciak: zdrowie rodziców; choroba dzieciak: choroba rodziców* Ad119/dziecko 88; **słuchanie zbyt wielu rad ekspertów i doradców:** *Gdzie dużo mamek, tam dziecko chore* NKPP/I/528:1894 dziecko 49, a także **kontakt z chorym** *Kto podle sąsiada chorego mieszka, sam się chorować nauczy* NKPP/I/289:1895 chory 34; **lenistwo:** *Praca: umiejętność, dostatek z godnością; lenistwo: chorobę z nędzą przyniosło/przynoszą ludziom* Ad430/praca 41; *Robotny człowiek nie ma czasu chorować* Ad84/człowiek 121; *Robotny człowiek nie wiy, co choroba* Ond178/6146; **praca lub nadużywanie jednego zajęcia:** *Koń na nogi, kowal na ręce, białogłowa na oczy na starość chorują najczęściej: bo koń bieganiem, kowal robotą, białogłowa płaczem popsują to* Ad221/koń 127. Choroba nie jest stanem pożądanym, wymaga więc odpowiedniego postępowania, czyli **leczenia:** *Na choroby są sposoby* Ad61/choroba 22; *Każdy chory ma doktory* Ad61/chory 22; *Co choroba, to doktor* Ad101/dokto 2; **leków:** *Chorego, chce li być zdrów, nie pytają, ale wskok lekarstwo dają* Ad61/chory 1, *Choroba ciężka przykrego lekarstwa potrzebuje* Ad61/choroba 2; *Lekarstwo gorzkie zdrowe* NKPP/II/284:1632 lekarstwo 12 (ale: *Niektórym chorobom wystać się dać potrzeba, tak nie lecząc, zleczysz* KPL/80/choroba 12); **ostrożności w postępowaniu:** *Chorego pytają, zdrowemu dają* Ad61/chory 4. Trzeba także chcieć być zdrowym: *Uleczył się już więcej niż w połowie, kiedy kto chore chce ratować* zdrowie NKPP/III/851:1967 zdrowie 26; KPL/526/zdrowie 11 (Morsztyn). Pozbywanie się choroby jest trudne (*Lepiej choroby nie mieć, niż ją leczyć* NKPP/I/287:1632 choroba 20; Ad61/choroba 20; *Łacniejsza chorobę ganić niżli leczyć* NKPP/I/287:1674 choroba 21 (Potocki); Ad61/choroba 21; wymaga radykalnych działań: *Chorobę pieścić najgorzej* Ad61/choroba 10; WKPP/52; odpowiedniego **czasu** – leczenie należy podejmować jak najwcześniej (istnieją bowiem choroby nieuleczalne: *Chorobę zastarzałą próżno leczyć* NKPP/I/286:1632 choroba 8; Ad61/choroba 11): *Każdej chorobie w czas zabiegaj* NKPP/I/287:1568 choroba 16 (Rej); Ad61/choroba 16; *Stare niemocy trudno leczyć, jako i stare nałogi* NKPP/I/286:1603 choroba 8 (Skarga); dopasowanych do choroby **leków:** *Każda choroba ma swoje lekarstwo*

NKPP/I/286:1632 choroba 15; Ad61/choroba 15; trafnej **diagnozy**: *Gotowe zdrowie, kto chorobę powie (Choroba poznana już na połowę jest uleczona)* NKPP/I/286:1632 choroba 13; Ad61/choroba 14; *Choroba poznana, zleczyta* Ad61/choroba6; KPL/80/choroba 2; **wiary**: *Częstokroć samą wiarą ozdrowieje chory, wiara morza osusza i przestawia gory* NKPP/III/650:1674 wiara 29c (Potocki); *Wiara chorych umacnia* NKPP/III/651:1735 wiara 37a; *Choremu póki dusze, póty nadzieje* NKPP/I/288:1696 chory 10 (Potocki); **dobrego jadła**: *Co bedzies jád, jak bedzies chory, kiej teráz jés kukiołkę?* NKPP/I/849:1893 jeść 17; *Chory z głodu nie umiera* NKPP/I/289:1894 chory 28; Ad61/chory 21; *Kiedy ubogi jy kure, to albo ón je nimocny, albo kura była nimocna* NKPP/II/253 kura 3 (też: *chłop je kurę albo gdy ona zdycha, albo gdy on sam umiera*: Spittal 1938:75); **braku kontaktu z medykami, zwłaszcza głupimi** (w myśl zasady: *Lepiej się dostać zbójcy, aniżeli głupiemu medykowi* NKPP/II/434:1570 medyk 4; I/463 doktor 36a): *Lepiej nie chorować, niż być leczonym* NKPP/I/287:1658 chorować 6; *Lekarz choremu dogodzi, gdy w chorobie nie zaszkodzi* NKPP/II/285:1854 lekarz 9; *Gdy lekarze radzą, chorego umorzą, kolegi nie zdradzą* NKPP/II/285:1894 lekarz 6; Ad260/lekarz 5; *Lekarzów wiele umorzą chorego śmieie* NKPP/II/286:1632 lekarz 20; Ad260/lekarz 16; *Doktor przywlec może choroby, śmierci nie odwróci* NKPP/I/462:1903 doktor 11; *Chory, dziedzica co lekarza bierze, ten się na on świat prędko wybierze* Ad260/lekarz 2; *Czemu ubodzy zdrowi, a bogaci chorzy? Bo ubogich praca leczy, a bogatych doktorzy* NKPP/III/562:1865 ubogi 55c; Ondr/46/1113; *Chcesz nie być chora, strzeż się doktora* NKPP/I/462:1801 doktor 3 (Krasicki); *Kto używa doktory, ten zawsze chory* NKPP/I/463:1894 doktor 24; *Nim doktor jednego chorego uleczy, dziesięciu ich umorzy* NKPP/I/464:1618 doktor 39; *Lekarz żąda wizytnego: czy ubił chorobę, czy chorego* Ad260/lekarz 20 (ale: *Lekarz dla chorego wiele cierpi* Ad260/lekarz 12; *Ksiądz w kościele, sędzia w radzie, doktor przy chorym mają być wielkiego poszanowania* NKPP/II/231:1894 ksiądz 59; *Lekarza trzeba szanować, boć się też trafi chorować* NKPP/II/286:1632 lekarz 18; Ad260/lekarz 11). Praca lekarza jest trudna, o czym świadczą nie tylko powyżej cytowane paremy waloryzujące działalność medyków. Pacjenci często bowiem nie doceniają wysiłków lekarzy i szybko o udzielonej pomocy zapominają: *Cały świat doktorowi dać chory przyrzeka, ozdrowiawszy wnet z myśli doktor mu ucieka* NKPP/I/288:1756 chory 1.

Dane językowe (zwłaszcza tekstowe: przysłowiowe) związane ze zdrowiem i chorobą poświadczają wysoką pozycję zdrowia w systemie wartości Polaków. Zdrowie jest gwarantem nie tylko własnego powodzenia, szczęścia, dobrobytu, ale także warunkiem właściwego funkcjonowania całej społeczności, stąd wiele przestróg i nauk mających wpłynąć na właściwe postawy „prozdrowotne”. Zdrowie doceniano przede wszystkim ze względu na konsekwencje, jakie

niesie ze sobą choroba (wyłączenie z normalnego życia, słabość i cierpienie), a także z powodu podstawowych atrybutów, głównie nietrwałości i kruchości (co łączy się zapewne z przeświadczeniem o wielości sposobów jego utraty). Antywartość w postaci choroby umacnia pozycję zdrowia w hierarchii, czemu sprzyjają te aspekty w obrazie, które koncentrują się na pokazaniu negatywnych skutków działania choroby, na jej przyczynach i objawach. Trzeba też zauważyć, że zdrowie jest traktowane pasywnie, to człowiek ma wpływ na jego zachowanie, choroba zaś aktywnie, to ona zmienia życie człowieka, pozbawiając go najcenniejszego skarbu – zdrowia. Łączy się to zapewne z upostaciowieniem choroby i nadawaniem jej cech ludzkich (działacza). Należy dodać, że wartościowanie związane ze zdrowiem i życiem jest silnie powiązane z wartościowaniem życia i śmierci jako konsekwencji dobra i zła. Wydaje się, że operowanie kategorią wartości i antywartości pozwala oddać binaryzm ludzkiego odbierania świata. Posługując się spostrzeżeniem Wacława Mejsbauma, wyjaśniającego mechanizm tworzenia wartości negatywnych, czyli antywartości (o ile w pozytywnym sądzie aksjologiczny centralny jest kwantyfikator *każdy*, o tyle w sądzie negatywnym w miejscu słowa *każdy* pojawia się słowo *żaden*: Mejsbaum 2000: 122–123), można powiedzieć, że każdy chce być zdrowy, żaden człowiek/nikt nie chce być chory i to pragnienie nie jest warunkowane kulturowo (i nie różni się wiele w kulturze polskiej, rosyjskiej, ukraińskiej itd.), a po prostu egzystencjalnie.





## Podsumowanie

Głównym celem mojej pracy było pokazanie funkcjonowania fenomenu choroby w polskiej kulturze ludowej. Podstawą rekonstrukcji uczyniłam nie tylko dane językowe, ale także etnograficzne, co w przypadku omawianego zjawiska było niezbędne i pozwoliło na zaobserwowanie roli tzw. aspektów przyjęzykowych w odtwarzaniu językowego obrazu omawianych chorób.

Etiologia ludowa wiąże się przede wszystkim z wierzeniami. Ze względu na niedostateczną znajomość anatomii i fizjologii, sceptyczny stosunek do lekarzy, a także charakterystyczne myślenie o chorobie (którą postrzegano jako istotę żywą, zachowującą się jak człowiek, *przemieszczającą się, chodzącą, biegającą, uciekającą* itd.), czynnik całkowicie zewnętrzny w stosunku do człowieka i jego ciała: *wchodzi w człowieka i wychodzi z niego, atakuje go, męczy* itd.), wytworzono szereg rytualnych praktyk, łączących w sobie działanie i słowo. Ukazany w pracy materiał językowy (i przyjęzykowy) potwierdza, że do kondycji człowieka, która stanowiła warunek pomyślności, dobrobytu, normalnego funkcjonowania w społeczności, przywiązywano w kulturze tradycyjnej niezwykle znaczenie. Wszelkie zakłócenia w funkcjonowaniu ludzkiego ciała i ducha traktowane były poważnie, albowiem powodowały wykluczenie chorego z normalnego życia, a przez to stanowiły zagrożenie dla stanu całej społeczności.

W pracy przywołałam najważniejsze aspekty językowo-kulturowego obrazu choroby, a także wizerunki wybranych dolegliwości: *kołtuna, zarazy, uroku*, rekonstruowane na podstawie danych językowych, tekstowych, etnograficznych. Odtworzone w pracy obrazy wybranych dolegliwości były dla mnie punktem wyjścia do pokazania związków, jakie istnieją między utrwaloną w języku konceptualizacją choroby a magicznymi zabiegami leczniczymi, w których słowo wzmacniane jest określonymi czynnościami, zazwyczaj wynikającymi z pojmowania samej choroby (por. ocieranie, zmywanie ciała przy urokach, rytualne odcinanie włosów przy kołtunie, magiczne zabezpieczanie przestrzeni przy zarazie). Operowanie słowem w rytuale magicznym nie jest przypadkowe, albowiem – jak to poświadczają analizowane teksty – w for-

mułach uzdrawiających zamykają się sądy wynikające z ludzkiego myślenia o chorobie w ogóle.

Były to opisy uzasadniające pojawienie się części poświęconej rytuałowi medycznemu, który może być taktowany jako swoisty *performance*. Wyobrażenia dotyczące funkcjonowania choroby (na wybranych przykładach) znakomicie współgrają z formułami magicznymi i obrzędami, których celem jest usunięcie dręczących człowieka słabości. Przywołane dane materiałowe pozwalają mi sformułować wniosek o ściślejszej łączności utrwalonych w języku sądów na temat choroby z obrzędową stroną praktyk leczniczych, które są połączeniem działania werbalnego i niewerbalnego. Zrekonstruowane wyobrażenie choroby potraktowałam więc jako wstęp do analizy rytuału uzdrawiania, który ujmuję w kategorii zachowania realizującego intencję *odpędzania/wypędzania* dolegliwości i wyprowadzania jej poza ciało.

Choroba widziana poprzez pryzmat języka to gość, zło, zagrożenie, wróg, przeciwnik, istota świadoma itd. Przytaczane w pracy dane, przynależne do kultury ludowej jako tej, która uzewnętrznia potoczne myślenie o świecie, potwierdzają, że w ludowych rytuałach magicznych zachowały się szczątki dawnych wierzeń i przesądów związanych z charakterystycznym pojmowaniem własnego ciała, jego kondycji, zdrowia i choroby. Odpowiednie odczytanie sensów formuł magicznych wypływa z wielostronnej analizy językowej. Właściwości i pojemność definicji kognitywnej, a także przyjęcie w opisie szerokiej perspektywy interpretacyjnej oraz koncentrowanie się na danych werbalnych i niewerbalnych utrwalonych w spetryfikowanych tekstach kultury, umożliwiły mi obserwację zwyczajów, obrzędów, wierzeń i funkcji rekwizytów obrzędowych, a więc przywołanie kontekstu, w którym dane językowe ujawniają swoje dodatkowe sensory. Wyobrażenia na temat choroby, uzewnętrznione w języku, przejawiające się w postaci licznych (prze)sądów medycznych, mają silny związek z wypracowanym przez daną społeczność rytuałem. Konceptualizacja choroby (odkrywana np. poprzez analizę danych językowych) łączy się z całością obrzędu uzdrawiania, a więc z podejmowanymi przez znachorów i pacjentów działaniami.

Celem mojej pracy była więc nie tylko rekonstrukcja obrazu choroby (czy obrazów wybranych chorób), ale także pokazanie, jak bardzo wizja poszczególnych dolegliwości, odtwarzania na podstawie sposobu mówienia o nich, uzewnętrznia się w zasadach leczenia rytualnego (odczyniania, zamawiania). Dokonana analiza potwierdza spójność rytuału leczniczego, obrzędu, w którym słowo znakomicie współgra z gestem, wykonywanymi czynnościami, rekwizytami itd. Językowe wizerunki poszczególnych dolegliwości, odsłaniając mechanizmy ludzkiego myślenia o chorobie, ujawniają głęboki sens podejmowanych działań magicznych. Myślenie to jest utrwalone w nazwach nadawa-

nych chorobom, w ich etymologii, w użyciach metaforycznych, w kolokacjach i frazeologizmach, a przede wszystkim w wyjątkowych tekstach, jakimi są magiczne formuły lecznicze, zwane zamowami.

Językoznawczy charakter pracy sprawił, że interesowały mnie zwłaszcza techniki słowne, nazywanie poszczególnych zjawisk chorobowych, objawów, czynności leczniczych, osób uczestniczących w rytuale leczniczym, magiczne zastosowanie słowa, a także językowe opisywanie choroby, jej działań, przyczyn i skutków (*mówienie o chorobie*). Badałam więc przekazane przez dane językowe obrazy wybranych dolegliwości, takich jak kołtun, zaraza, uroki, i zestawiałam je z wypracowanym przez medycynę ludową rytuałem leczniczym. Ukazałam przy tym ściśłą więź, jaka istniała między utrwalonym w języku pojmowaniem zjawiska choroby a formułami magicznymi traktowanymi jako element bardzo szczególnego procesu komunikowania się: rozmowy z chorobą. Przeprowadzone analizy materiałowe umożliwiły przyjęcie stanowiska, że badanie tekstów folkloru ujawnia w pełni bogactwo i wyjątkowe miejsce medycyny w kulturze ludowej, zwłaszcza w zakresie funkcjonowania magii. Definicja kognitywna zaś jest znakomitym narzędziem docierania do sposobu ludzkiego myślenia o świecie, do zbiorowej wyobraźni.

Ludowy rytuał leczniczy jest niewątpliwie fenomenem złożonym, w którym jednoczą się wyobrażenia o chorobie (uzewnętrzzone językowo), mechanizmy konceptualizowania świata i własnego ciała, magiczne myślenie o sposobach oddziaływania na rzeczywistość, a także bardzo charakterystyczne powiązanie, jakie istnieje między słowem a działaniem. Język jest nie tylko narzędziem komunikacji, ale przede wszystkim środkiem używanym świadomie, w obrębie określonego *scenariusza*, w celu uzyskania zamierzonych, zgodnych z tym *scenariuszem*, efektów. Dlatego też analiza danych językowych/ tekstowych może służyć odkrywaniu znaczenia czynności wykonywanych w procesie magicznego uzdrawiania, czynności te bowiem stanowią dopełnienie słowa, są też silnie powiązane z wierzeniami na temat choroby w ogóle i z wyobrażeniami poszczególnych dolegliwości.

Analizowanie dawnych ludowych rytuałów medycznych pokazuje mechanizmy ludzkiego myślenia o świecie, o fenomienie zdrowia i choroby. Zwraca uwagę trwałość wyobrażeń. Gdy myślimy i mówimy o chorobie, zazwyczaj jej nie nazywamy, wspominamy o czymś nieokreślonym (*coś nas boli: głowa/ brzuch, coś nam jest*). Mówienie o własnej niedoskonałości jest bardzo intymne, a przecież nie umiemy inaczej doświadczać świata jak tylko poprzez ciało. To, w jaki sposób patrzymy na rzeczywistość, wiąże się z naszym cielesnym odbieraniem przestrzeni. Czy coś się przez wieki zmieniło w ludzkim myśleniu o chorobie? Jak pokazuje język, niewiele. Okazuje się również, że myślenie to, podobnie jak wiara w możliwość magicznego uzdrawiania, towarzyszy

człowiekowi także współcześnie, o czym świadczą liczne programy telewizyjne, działania uzdrowicieli, doniesienia dziennikarskie, dyskusje na forach internetowych itd. Nie zmienił się też sposób pojmowania choroby jako antywartości, czynnika zewnętrznego i obcego (atakującego wroga), a strategie stosowane w zamówieniach, typowe dla różnych aktów perswazyjnych, mają wiele wspólnego ze współczesnymi strategiami konwersacyjnymi. Ujawnione w toku analizy sposoby konceptualizowania choroby (jej postrzeganie, nazywanie, mówienie o niej) potwierdzają, że klucza do rozumienia świata i wyjaśnienia ludzkiego doświadczania własnego ciała – **należy szukać przede wszystkim w języku**. W specyficzny sposób ten analizowany w pracy materiał oddał sens słów Wiesława Myśliwskiego: „Cały świat jest jedną mową. Gdybyś tak się w ten świat dobrze wsłuchał, mógłbyś nawet usłyszeć, co sto lat temu mówili, może tysiące. Bo słowa śmierci nie znają. Jakby jakieś ptaki przezroczyste, raz wypowiedziane, krążą już na wieki ponad nami, tylko że ich nie słyszymy. (...) **Od słowa zaczyna się życie i na słowach kończy**” (*Kamień na kamieniu*).

## Bibliografia

- Adamowski, Jan, 1991, *Ludowe sposoby składania życzeń (słowo w kontekście kultury)*, *Język a Kultura*, t. 6, *Polska etykieta językowa*, red. Janusz Anusiewicz i Małgorzata Marcjanik, Wrocław, s. 97–106.
- Adamowski, Jan, 1994, *Gatunek tekstu a znaczenie słowa (na materiale folkloru polskiego)*, „Etnolingwistyka” 6, s. 53–54.
- Agapkina Tat’jana, Toporkov Andrej, 2006, *Fol’klor i postfol’klor: struktura, tipologija, semiotika*, <http://www.ruthenia.ru/folklore/agapkinatoporkov1.htm> (dostęp 23.12.2011)
- Ajdačić, Dejan, 2001, *Dvuchsložnyje magičeskiye vyskazyvanija*, „Etnolingwistyka” 13, s. 127–137.
- Anisimov, Arkadiusz, 1971, *Wierzenia ludów północy (wybór pism)*, Warszawa.
- Antas, Jolanta, Majewska, Małgorzata, 2006, *W poszukiwaniu jednostki mowy. Metodologiczne refleksje w obliczu nowego rozumienia języka*, [w:] *Kognitywizm i komunikatywizm: dwa bieguny współczesnego językoznawstwa. Dyskusja okrągłego stołu*, red. Władysław Chłopicki, Kraków, s. 41–57.
- Anusiewicz, Janusz, 1999, *Problematyka językowego obrazu świata w poglądach niektórych językoznawców i filozofów niemieckich XX wieku*, [w:] *Językowy obraz świata*, red. Jerzy Bartmiński, Lublin, s. 261–289.
- Anusiewicz, Janusz, Dąbrowska Anna, Fleischer Michael, 2000, *Językowy obraz świata i kultura. Projekt koncepcji badawczej*, [w:] *Język a Kultura*, t. 13, red. Anna Dąbrowska i Janusz Anusiewicz, Wrocław, s.11–44.
- Apresjan, Jurij, 1994, *Naiwny obraz świata a leksykografia*, „Etnolingwistyka” 6, s. 5–12.
- Apresjan, Jurij, 1995, *Semantyka leksykalna. Synonimiczne środki języka*, Warszawa.
- Ariés, Phillipe, 1989, *Człowiek i śmierć*, Warszawa.
- Ariés, Philippe, 2007, *Rozważania o historii śmierci*, Warszawa.
- Awdiejew, Aleksy, 1989, *Strategie nadawcy i odbiorcy w procesie konwersacji (analiza pragmatyngwistyczna prośby)*, [w:] *Z zagadnień komunikowania interpersonalnego*, Kraków, s. 33–41.
- Awdiejew, Aleksy, 1991, *Strategie konwersacyjne (próba typologii)*, „Socjolingwistyka” XI, 1991, s.7–20.
- Baluch, Wojciech, 1995; *Metafora w ujęciu kognitywnym*, „Ruch Literacki” XXXVI, z. 2 (209), s. 223–236.
- Baranowska, Małgorzata, 1994, *To jest wasze życie. Być sobą w chorobie przewlekłej*, Kraków.
- Baranowski, Bohdan, 1965, *Pożegnanie z diabłem i czarownicą*, Łódź.

- Baranowski, Bohdan, 1981, *W kręgu upiórów i wilkołaków*, Łódź.
- Baranowski, Bohdan, 1986, *Ludzie gościńca*, Łódź.
- Baranowski, Bohdan, 1988, *O hultajach, wiedźmach i wszetecznicach. Szkice z obyczajów XVII i XVIII w.*, Łódź.
- Barceló, Jose Luis, 1991, *Czarna magia w XX wieku*, Warszawa.
- Barthel de Weydenthal, Maria, 1921, *Uroczne oczy*, Lwów.
- Bartmiński, Jerzy, 1973, *O języku folkloru*, Wrocław.
- Bartmiński, Jerzy, 1974, „*Jaś koniki poił*” (uwagi o stylu erotyku ludowego), „*Teksty*” 1974, s. 11–24.
- Bartmiński, Jerzy, 1984, *Definicja leksykograficzna a opis języka*, [w:] *Słownictwo w opisie języka*, red. Kazimierz Polański, Katowice, s. 9–21.
- Bartmiński, Jerzy, 1985, *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki*, [w:] *Z problemów frazeologii polskiej i słowiańskiej III*, red. Mieczysław Basaj i Danuta Rytel, s. 25–53.
- Bartmiński, Jerzy, 1986, *Czym zajmuje się etnolingwistyka?*, „*Akcent*”, nr 4, s. 16–22.
- Bartmiński, Jerzy, 1988a, *Definicja kognitywna jako narzędzie opisu konotacji słowa*, [w:] *Konotacja*, red. Jerzy Bartmiński, Lublin, s. 169–185.
- Bartmiński, Jerzy, 1988b, *Słownik ludowych stereotypów językowych. Założenia ogólne*, „*Etnolingwistyka*” 1, s. 11–34.
- Bartmiński, Jerzy, 1991, *Projekt i założenia ogólne słownika aksjologicznego, Język a Kultura*, t. 2, *Zagadnienia leksykalne i aksjologiczne*, red. Jadwiga Puzynina, Jerzy Bartmiński, Wrocław, s. 197–209.
- Bartmiński, Jerzy, 1992, *Nikita Iljicz Tołstoj i program etnolingwistyki historycznej*, „*Etnolingwistyka*” 5, s. 7–13.
- Bartmiński, Jerzy, 1993, *Ludowy styl artystyczny*, [w:] *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, t. 2, *Współczesny język polski*, red. Jerzy Bartmiński, Wrocław, s. 213–222.
- Bartmiński, Jerzy, 1993, *Styl potoczny*, [w:] *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, t. 2, *Współczesny język polski*, pod red. Jerzego Bartmińskiego, Wrocław, s. 115–134.
- Bartmiński, Jerzy, 1994, *Jak zmienia się stereotyp Niemca w Polsce?*, „*Przegląd Humanistyczny*” 5, s. 81–101.
- Bartmiński, Jerzy, 1996, *Wstęp*, [w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, red. Jerzy Bartmiński, t. 1, cz. 1, Lublin.
- Bartmiński, Jerzy, 1998, *Podstawy lingwistycznych badań nad stereotypem – na przykładzie matki*, [w:] *Język a Kultura*, t. 12, *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne*, red. Janusz Anusiewicz i Jerzy Bartmiński, Wrocław, s. 63–83.
- Bartmiński, Jerzy, 2003, *Miejsce wartości w językowym obrazie świata*, [w:] *Język w kręgu wartości: studia semantyczne*, red. Jerzy Bartmiński, Lublin, s. 59–86.
- Bartmiński, Jerzy, 2004, *Etnolingwistyka słowiańska – próba bilansu*, „*Etnolingwistyka*” 16, s. 9–27.
- Bartmiński, Jerzy, 2006, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin.

- Bartmiński, Jerzy, 2007a, *Stereotypy mieszkają w języku. Studia etnolingwistyczne*, Lublin.
- Bartmiński, Jerzy, 2007b, *Opozycja swój/obcy a problem językowego obrazu świata*, „Etnolingwistyka” 19, s. 35–59.
- Bartmiński, Jerzy, 2009a, *Aspects of Cognitive Ethnolinguistics*, ed. by Jörg Zinken, London-Oakville, Equinox Publishing.
- Bartmiński, Jerzy, 2009b, *Językowy obraz świata w programie etnolingwistyki kognitywnej (wystąpienie Profesora Jerzego Bartmińskiego na zjeździe THE SLAVIC COGNITIVE LINGUISTICS ASSOCIATION, October 15–17, 2009)*. Za: [ethnolinguistica-slavica.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=82:linguistic-world-view-as-a-problem-of-cognitive-ethnolinguistics&catid=4:2008-12-13-17-04-25&Itemid=3](http://ethnolinguistica-slavica.org/index.php?option=com_content&view=article&id=82:linguistic-world-view-as-a-problem-of-cognitive-ethnolinguistics&catid=4:2008-12-13-17-04-25&Itemid=3) (dostęp 10.11.2011).
- Bartmiński, Jerzy, 2010, *Pojęcie językowego obrazu świata i sposoby jego operacjonalizacji*, [w:] *Jaka antropologia literatury jest dzisiaj możliwa?*, red. Przemysław Czapliński, Anna Legeżyńska, Marcin Telicki, Poznań, s. 155–178.
- Bartmiński, Jerzy, Niebrzegowska, Stanisława, 1998, *Profile a podmiotowa interpretacja świata*, [w:] *Profilowanie w języku i w tekście*, red. Jerzy Bartmiński, Ryszard Tokarski, Lublin, s. 211–225.
- Bartmiński, Jerzy, Niebrzegowska-Bartmińska, Stanisława, 2009, *Tekstologia*, Warszawa.
- Bartmiński, Jerzy, Tokarski, Ryszard, 1986, *Językowy obraz świata a spójność tekstu*, [w:] *Teoria tekstu. Zbiór studiów*, red. Teresa Dobrzyńska, Wrocław, s. 65–81.
- Bartmiński, Jerzy, Tokarski, Ryszard (red.), 1998, *Profilowanie w języku i w tekście*, Lublin.
- Bartmiński, Jerzy (red.), 1990, *Językowy obraz świata*, Lublin [wyd. 2 popr., Lublin 1999, wznów. 2004].
- Bartmiński, Jerzy (red.), 1993/2001, I wyd. 1993, *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, t. 2, *Współczesny język polski*, red. J. Bartmiński, Wrocław); II wyd. 2001, *Współczesny język polski*, Lublin.
- Bartmiński, Jerzy, Mazurkiewicz-Brzozowska, Małgorzata (red.), 1993, *Nazwy wartości. Studia leksykalno-semantyczne I*, Lublin.
- Benedyktowicz, Danuta, Benedyktowicz, Zbigniew, 1992, *Dom w tradycji ludowej*, Wrocław.
- Berwiński, Ryszard, 1862, *Studia o gustach, czarach, zabobonach i przesądach ludowych*, Poznań, t. 1–2.
- Będkowska-Kopczyk, Agnieszka, *Przekleństwa jako przykład łamania tabu (na podstawie języka polskiego i słoweńskiego oraz innych języków słowiańskich)*, *Język a Kultura*, t. 21, *Tabu w języku i kulturze*, red. Anna Dąbrowska, Wrocław, s. 209–224.
- Białas, Dariusz, 2007, *Zdrowie jako system postaw, a wizja zdrowia w przekonaniach lekarzy*, [w:] *Leczyć, uzdrawiać, pomagać*, red. Bożena Płonka-Syroka i Andrzej Syroka, Wrocław, s. 13–35.
- Biegeleisen, Henryk, 1929, *Lecznictwo ludu polskiego*, Lwów.
- Biegeleisen, Henryk, 1930, *Śmierć w obrzędach, zwyczajach, i wierzeniach ludu polskiego*, Warszawa.



- Bielenin, Karolina, 2003, *Rytuał zamawiania chorób jako akt mowy*, Poradnik Językowy 7, s. 36–53.
- Black, William George, 1883, *Folk Medicine. A Chapter in the History of Culture*, London.
- Bobryk Roman, Faryno Jerzy (red.), 2001, *Morbus, medicamentum et sanus*. Studia Litteraria Polono-Slavica, t. 6, Warszawa.
- Bock, Philip K., 1992, *World View and Language*, [in:] W. Bright (ed.), *International Encyclopedia of Linguistics*, vol. 4, London, p. 248–251.
- Bogatyriew, Piotr, 1979, *Semiotyka kultury ludowej*, Warszawa.
- Borkowski, Jan (wyb. i oprac.), 1987, *Pamiętniki lekarzy*, Kraków.
- Bracha, Krzysztof, 1999, *Teolog, diabeł i zabobony. Świadectwo traktatu Mikołaja Magni z Jawora De superstitionibus (1405 r.)*, Warszawa.
- Bracha, Krzysztof, 1991, *Magia słowa. Świadectwa teologów i wierzenia popularne w XV wieku*, „Kwartalnik Historyczny”, R. XCVIII, 1991, nr 3, s. 17–32.
- Bracha, Krzysztof, 2000, *Vires Herbarum. O właściwościach ziół w tradycji średniowiecznej*, [w:] *Człowiek i przyroda w średniowieczu i we wczesnym okresie nowożytnym*, red. Wojciech Iwańczak, Krzysztof Bracha, Warszawa, s. 173–195.
- Bracha, Krzysztof, 2011, *Uboże w świecie zmarłych, Dynamika przemian społecznych i religijnych w średniowieczu*, red. Tadeusz Grabarczyk, Tadeusz Nowak, Warszawa.
- Brelet, Claudine, 1995, *Święta medycyna*, Gdańsk.
- Brzozowska, Małgorzata, 1998, *Profilowanie a nominacja i etymologia*, [w:] *Profilowanie w języku i w tekście*, red. Jerzy Bartmiński, Ryszard Tokarski, Lublin, s. 249–259.
- Brzozowska, Małgorzata, 1999, *Etymologia w językoznawstwie*, [w:] *W zwierciadle języka i kultury. Księga ku czci Profesora Jerzego Bartmińskiego*, red. Jan Adamowski, Stanisława Niebrzegowska, Lublin, s. 356–365.
- Brzozowska-Krajka, Anna, 1994, *Symbolika dobowego cyklu powszedniego w polskim folklorze tradycyjnym*, Lublin.
- Brzozowska-Krajka, Anna, 1995, *Między magią a religią. O modlitewkach ludowych*, [w:] *Folklor-sacrum-religia*, red. Jerzy Bartmiński, Maria Jasińska-Wojtkowska, Lublin, s. 183–200.
- Brzozowska-Krajka, Anna, 2006, *Mitorytualne podstawy magii leczniczej*, [w:] *Sposoby leczenia dawniej a dziś w świetle literatury i medycyny*, cz. 3, red. Eugenia Łoch i Grzegorz Wallner, Lublin, s. 24–32.
- Buchowski, Michał, 1986, *Magia*, Poznań.
- Buchowski, Michał, 1993, *Magia i rytuał*, Warszawa 1993.
- Buchowski, Michał, Burszta, Wojciech, 1992, *O założeniach interpretacji antropologicznej*, Warszawa.
- Budziszewska, Wanda, 1965, *Słowiańskie słownictwo dotyczące przyrody żywej*, Wrocław.
- Budziszewska, Wanda, 1983, *Paralele w rozwoju słownictwa języków słowiańskich*, Warszawa, s. 153–160.
- Burke, Kenneth, 1945, *A Grammar of Motives*, New York.

- Burke, Kenneth, 1952, *A Rhetoric of Motives*, New York.
- Burszta, Józef, 1967, *Lecznictwo ludowe*, [w:] *Kultura ludowa Wielkopolski*, t. 3, pod red. Józefa Burszty, Poznań, s. 393–436.
- Burszta, Wojciech, 1991, *Mowa magiczna jako przejaw synkretyzmu kultury*, [w:] *Język a kultura*, t. 4, red. Jerzy Bartmiński, Renata Grzegorzczkowska, Wrocław, s. 93–104.
- Burzyńska, Anna, Kamieniecki, Jan, 1998, *Wpływ przeszłości na językowy obraz śmierci ludzi i zwierząt w polszczyźnie*, „Etnolingwistyka” 10/11, s. 81–92.
- Buszko, Paweł, 2005, *Uroki. O szkodliwym spojrzeniu w okolicach Dziewieniszek, Etnografia lokalnych znaczeń. Monografia społeczności lokalnej okolic Dziewieniszek na Wileńszczyźnie*, red. Łukasz Smyrski, Warszawa, s. 194–212.
- Bystroń, Jan Stanisław, 1933/1976, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVIII*, t. 1–2, Warszawa.
- Bystroń, Jan Stanisław, 1947, *Kultura ludowa*, Warszawa.
- Bystroń, Jan Stanisław, 1980, *Przeżytki wiary w magiczną moc słowa*, [w:] *Tematy, które mi odradzano*, wyb. i oprac. Ludwik Stomma, Warszawa, s. 204–214.
- Charyton, Małgorzata Anna, 2010, *Szeptuchy – tradycja żywa. Współczesni uzdrowiciele ludowi na Podlasiu*, [w:] *Nie czas chorować. Zdrowie, choroba i leczenie w perspektywie antropologii medycznej*, red. Danuta Penkała-Gawęcka, Poznań, s. 119–136.
- Charyton, Małgorzata Anna, 2011, *Współczesna medycyna ludowa na Podlasiu – oczyma szeptuch*, [w:] *Medicina magica. Oblicza medycyny niekonwencjonalnej*, red. Adam Anczyk, Sosnowiec, s. 57–84.
- Chmielińska, Aniela, 1925, *Księżacy (Łowiczanie)*, Kraków.
- Chrzanowska-Kluczevska, Elżbieta, 1997, *Gry językowe w teoriach naukowych*, [w:] *Gry w języku, literaturze i kulturze*, red. Ewa Jędrzejko i Urszula Żydek-Bednarczuk, Warszawa, s. 9–16.
- Chudzik, Anna, *Mowne zachowania magiczne w ujęciu pragmatyczno-kognitywnym*, Kraków 2002.
- Cieślakowa, Aleksandra, 2005, *Rytuał i rytualny w tekstach. Uwagi o semantyce*, [w:] *Rytuał. Język-religia. Materiały z konferencji 17–19 maja 2004 r.*, Kraków, s. 89–101.
- Cybulski Marek, 2003, *Obyczaje językowe dawnych Polaków. Formuły werbalne w dobie średniopolskiej*, Łódź.
- Czarnowski, Stefan, 1982, *Wybór pism socjologicznych*, Warszawa.
- Czernik, Stanisław, 1968, *Trzy zorze dziewicze. Wśród zamawiań i zaklęć*, Łódź.
- Czerny, Adolf, 1895–1896, *Istoty mityczne Serbów Łużyckich*, „Wisła” 9, 1895, s. 40–75, 249–304, 673–733; Wisła 10, 54–97, 245–281, 531–563, 745–779.
- Czerwiński, Marcin, 1975, *Magia, mit, fikcja*, Warszawa.
- Czubala, Dionizjusz, 1984, *O ludowym leczeniu gliną w Polsce (na podstawie badań przeprowadzonych wśród garncarzy)*, „Lud”, t. 68, s. 181–195.
- Dąbrowska, Anna, 1993, *Eufemizmy współczesnego języka polskiego*, Wrocław.
- Dąbrowska, Anna, Anusiewicz Janusz (red.), 2000, *Język a Kultura*, t. 13, *Językowy obraz świata i kultura*, Wrocław.

- Delumeau, Jean, 1986, *Strach w kulturze Zachodu*, Warszawa.
- Derrida, Jacques, 2001, *Who's Afraid of Philosophy?*, Stanford.
- Dijk, Teun van A. (red.), 2001, *Dyskurs jako struktura i proces*, Warszawa.
- Drabik, Beata, 2004, *Komplement i komplementowanie jako akt mowy i komunikacyjna strategia*, Kraków.
- Dudzik, Wojciech, 2009, *Posłowie*, [w:] *Rytuał, dramat, święto, spektakl. Wstęp do teorii widowiska kulturowego*, red. John J. MacAloon, Warszawa.
- Duma, Jerzy, 2004, *O zdrowiu i życiu w niektórych imionach i nazwiskach słowiańskich*, [w:] *Życie i zdrowie człowieka w tradycji i kulturze polskiej. Materiały konferencji „Problematyka życia i zdrowia w tradycji i kulturze polskiej”*, red. ks. Wojciech Bołoz i Ewa Wolnicz-Pawłowska, Warszawa, s. 171–178.
- Dundes, Alan (red.), 1981/1992, *The Evil Eye: a Casebook*, Madison.
- Dunn, Patrick, 2008, *Magic, Power, Language, Symbol: A Magician's Exploration of Linguistics*, Woodbury, Llewellyn Publications.
- Duranti, Alessandro, 1997, *Linguistic anthropology*, Cambridge.
- Dziekan, Marek M., 1993, *Arabica magica*, Warszawa.
- Dźwigoł, Renata, 2004, *Polskie ludowe słownictwo mitologiczne*, Kraków.
- Eliade, Mircea, 1970, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa.
- Eliade, Mircea, 1993, *Traktat o historii religii*, Łódź.
- Eliade, Mircea, 1994, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa.
- Elworthy, Frederick Thomas, 1895/2004, *The Evil Eye: The Classic Account of an Ancient Superstition*, New York, Dover Publications.
- Engelking, Anna, 1984, *Istota i ewolucja eufemizmów (na przykładzie zastępczych określeń śmierci)*, „Przegląd Humanistyczny”, nr 4, s. 115–129.
- Engelking, Anna, 1991a, *Magiczna moc słowa w polskiej kulturze ludowej*, [w:] *Język a kultura*, t. 1, *Podstawowe pojęcia i problemy*, red. Janusz Anusiewicz i Jerzy Bartmiński, Wrocław.
- Engelking, Anna, 1991b, *Rytuały słowne w kulturze ludowej. Próba klasyfikacji*, [w:] *Język a kultura. Funkcje języka i wypowiedzi*, t. 4, red. Jerzy Bartmiński i Renata Grzegorzczkowska, Wrocław.
- Engelking, Anna, 2000, *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Wrocław.
- Federowski, Michał, 1888–1889, *Lud z okolic Żarek, Siewierza i Pilicy*, Warszawa, t. 1–2.
- Fischer-Lichte, Erika, 2008, *Estetyka performatywności*, Kraków.
- Fisher, Adam, 1934, *Etnografia Słowiańska – Polacy*, Warszawa.
- Fleischer, Michael, 2000, *Obraz świata. Ujęcie z punktu widzenia teorii systemów i konstruktywizmu*, *Język a Kultura*, t. 13, red. Anna Dąbrowska i Janusz Anusiewicz, Wrocław, s. 45–71.
- Frank, Jerome D., Frank, Julia B., 2005, *Perswazja i uzdrawianie. Analiza porównawcza psychoterapii*, Warszawa.
- Frazer, James George, 1962, *Złota gałąź*, Warszawa.

- Gałkowski, Artur, 2007, *Komponent wartościujący w sloganach i nazwach firmowych*, [w:] *Antynomie wartości (problematyka aksjologiczna w językoznawstwie)*, red. Agnieszka Oskiera, Łódź, s. 139–162.
- Gans, Eric, 1981, *The Origin of Language. A Formal Theory of Representation*, Berkeley–Los Angeles–London, University of California Press.
- Gans, Eric, 1985, *The End of Culture: Toward a Generative Anthropology*, Berkeley–Los Angeles–London, University of California Press.
- Gans, Eric, 1993, *Originary Thinking: Elements of Generative Anthropology*, Stanford, Stanford University Press.
- Garro, Linda C., 2004, *Cognitive Medical Anthropology*, [w:] *Encyclopedia of Medical Anthropology, Health and Illness in the World's Cultures*, ed. by Carol R. Ember and Melvin Ember, New York–Boston–Dordrecht–London–Moscow, Kluwer Academic/Plenum Publishers, t. 1, s. 12–23.
- Gawlik, Leszek, 2009, *Góra zwana Perzową. Szkic o genezie i funkcjonowaniu ludowego ośrodka kultowego w legendach i podaniach świętokrzyskich*, [w:] *Legendy świętokrzyskie*, red. Krzysztof Bracha, Kielce, s. 223–252.
- Geertz, Clifford, 2005, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Kraków.
- Gifford, Edward S., 1958, *The Evil Eye: Studies in the Folklore of Vision*, New York.
- Głowiński, Michał, 1986, *Wartościowanie w badaniach literackich a język potoczny*, [w:] *O wartościowaniu w badaniach literackich*, red. Stefan Sawicki, Władysław Panas, Lublin.
- Goffman, Erving, 2000, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Warszawa.
- Goffman, Erving, 2006, *Rytuał interakcyjny*, Warszawa.
- Gołębiowski, Łukasz, 1830, *Lud polski. Jego zwyczaje, zabobony*, Warszawa.
- Gordon, Stuart, 1996, *Księga klątw. Najnowsze współczesne studium magicznej mocy klątwy*, Warszawa.
- Grębecka, Zuzanna, 2006, *Słowo magiczne poddane technologii. Magia ludowa w praktykach postsowieckiej kultury popularnej*, Kraków.
- Grmek, Mirko D., 2002, *Historia chorób u zarania cywilizacji zachodniej*, Warszawa.
- Grodziński, Eugeniusz, 1980, *Wypowiedzi performatywne: z aktualnych zagadnień filozofii języka*, Wrocław
- Grossinger, Richard, 1990, *Planet Medicine. From Stone Age Shamanism to Post-industrial Healing*, Berkeley.
- Grzegorzczkova, Renata, 1990, *Pojęcie językowego obrazu świata*, [w:] *Językowy obraz świata*, red. Jerzy Bartmiński, s. 41–49.
- Grzegorzczkova, Renata, 2001, *O specyficznych funkcjach wypowiedzi religijnych*, „Etnolingwistyka” 13, s. 77–84.
- Grzegorzczkova, Renata, 2003, *Jeszcze w sprawie rozumienia dobra i dobroci*, [w:] *Język w kręgu wartości: studia semantyczne*, red. Jerzy Bartmiński, Lublin, s. 261–272.
- Guriewicz, Aron, 1987, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, Warszawa.
- Gusiew, Wiktor, 1974, *Estetyka folkloru*, Wrocław.

- Gutt, Romuald Wiesław, 1977, *O zdrowych i chorych*, Kraków.
- Hand, Wayland Debs, 1980, *Magical Medicine: the Folkloric Component of Medicine in the Folk Belief Custom, and Ritual of the Peoples of Europe and America*, Berkeley–Los Angeles, Univeristy of California Press.
- Hayakawa, S.I., Hayakawa, Alan R., 1990, *Language in Thought and Action*, San Diego–New York–London.
- Hostyński, Lesław, 1999, *Wartość ujemna w aksjologii Henryka Elzenberga. Wartości i antywartości w kontekście przeobrażeń kultury współczesnej. Studia etyczne i estetyczne. Zbiór piąty*, red. Tadeusz Szkołut, Lublin, s. 107–121.
- Hughes, Charles C., 1968, *Ethnomedicine*, [in:] *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York, vol. 10: 87–93.
- Humboldt von, Wilhelm, 2001, *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*, tłum. E. Kowalska, Lublin.
- “Incantatio. An International Journal on Charms, Charmers and Charming”, 2011, Issue 1, ed. Mare Kōiva (guest editor Jonathan Roper), Tartu.
- Ingarden, Roman, 1970, *Studia z estetyki*, t. III, Warszawa.
- Ivančić, Tomislav, 2004, *Podstawy hagioterapii*, Kraków.
- Ivanov, Vjačeslav V., Toporov, Vladimir N., 1965, *Slavjanskie jazykovye modelirujuščije semiotičeskie sistemy*, Moskwa.
- Jagła, Jowita, 2004, *Boska medycyna i niebiescy uzdrowiciele wobec kalectwa i chorób człowieka*, Warszawa.
- Jaguś, Inga, 2002, *Lecznictwo ludowe w Królestwie Polskim na przełomie XIX i XX wieku*, Kielce.
- Jakubowicz, Mariola, 1999, *Badania etymologiczne w rekonstrukcji językowego obrazu świata*, [w:] *Przeszłość w językowym obrazie świata*, red. Anna Pajdzińska i Piotr Krzyżanowski, Lublin.
- Jakubowicz, Mariola, 2003, *Motywacja semantyczna wybranych nazw wartości – poszukiwania etymologiczne*, [w:] *Język w kręgu wartości: studia semantyczne*, red. Jerzy Bartmiński, Lublin, s. 171–185.
- Janusz, Bernadetta, 2006, *Medyczny wszechświat, Medycyna i okolice*, t. 1, red. Adam Paluch i Bożena Płonka-Syroka, Wrocław, s. 161–171.
- Jasiewicz, Zbigniew, 1967, *Czary*, [w:] *Kultura ludowa Wielkopolski*, Poznań, s. 487–502.
- Jasik, Anna, 2009, *Tabuizowanie tematu śmierci w kręgach środowiskowych Opolszczyzny*, [w:] *Język a Kultura*, t. 21, *Tabu w języku i kulturze*, red. Anna Dąbrowska, s. 175–194.
- Jedliński, Ryszard, 2000, *Językowy obraz świata wartości w wypowiedziach uczniów kończących szkołę podstawową*, Kraków.
- Johnson, Mark, 2008, *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding*, Chicago.
- Jordanskaja, Lidia, Mielczuk, Igor, 1988, *Konotacja w semantyce lingwistycznej i leksykografii*, tłum. Wanda Fal, [w:] *Konotacja*, red. Jerzy Bartmiński, Lublin, s. 9–34.

- Judin, Aleksej W., 2001a, *Personificirovannyje bolezni i sposoby bor'by z nimi v narodnoj kulture wostocznych Slavjan*, [w:] *Morbus, medicamentum et sanus*. Studia Litteraria Polono-Slavica, t. 6, red. Roman Bobryk i Jerzy Faryno, Warszawa, s. 87–97.
- Judin, Aleksej W., 2001b, *Magičeskiye performativy v zagovorach i kalendarnych pesnjach vostočnych Slavjan*, „Etnolingwistyka” 13, s.139–148.
- Kajfosz, Jan, 2001, *Językowy obraz świata w etnokulturze Śląska Cieszyńskiego*, Czeski Cieszyn.
- Kajfosz, Jan, 2009, *Magia w potocznej narracji*, Katowice.
- Karłowicz, Jan, 1903, *O człowieku pierwotnym. Siedm odczytów*, Lwów.
- Karpiński, Andrzej, 2000, *W walce z niewidzialnym wrogiem*, Warszawa.
- Keating, Elizabeth, Egbert, Maria, 2006, *Conversation as a Cultural Activity*, [in:] *A companion to linguistic anthropology*, ed. by Alessandro Duranti, Malden, Blackwell Publishing Ltd., s. 169–196.
- Kępa-Figura, Danuta, 2007, *Kategoryzacja w komunikacji językowej. Na przykładzie leksemu »ptak«*, Lublin.
- Kieckhefer, Richard, 2001, *Magia w średniowieczu*, Kraków.
- Kita, Małgorzata, 2005, *Językowe rytuały grzecznościowe*, Katowice.
- Koba, Stanisław Edmund, 1973, *Z historii lecznictwa kieleckiego XIX wieku*, Kielce.
- Kolankiewicz, Leszek, 1999, *Dziady*, Gdańsk.
- Kolankiewicz, Leszek, 2005, *Ku antropologii widowisk*, [w:] *Antropologia widowisk. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. Agata Chałupnik, Wojciech Dudzik, Mateusz Kana-brodzki, Leszek Kolankiewicz, Warszawa.
- Kolberg, Oskar, 1865–1890, *Lud, jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusta, zabawy, pieśni, muzyka i tańce*, Kraków.
- Kołodziejek, Ewa, 1994, *Gwara środowiskowa marynarzy na tle subkultury marynarskiej*, Szczecin.
- Kołodziejek, Ewa, 2006, *Człowiek i świat w języku subkultur*, Szczecin.
- Kominek, Andrzej, 2011, *Zakres i przyczyny produktywności metaforyki związanej z nazwą choroby dżumy*, „Studia Filologiczne UJK”, t. 24, red. Alicja Gałczyńska i Marzena Marczevska, Kielce, s. 23–35.
- Kopaliński, Władysław, 2001, *Słownik symboli*, Warszawa.
- Kotula, Franciszek, 1962, *Z Sandomierskiej Puszczy*, Kraków.
- Kotula, Franciszek, 1969, *Folklor słowny osobliwy*, Lublin.
- Kotula, Franciszek, 1974, *Po Rzeszowskim Podgórzu błędząc*, Kraków.
- Kotula, Franciszek, 1976, *Znaki przeszłości*, Warszawa.
- Kotula, Franciszek, 1989, *Przeciw urokom*, Warszawa.
- Kowalczyk, Małgorzata, 1968, *Wierzenia pogańskie za pierwszych Piastów*, Łódź.
- Kowalik, Artur, 2004, *Kosmologia dawnych Słowian. Prolegomena do teologii politycznej dawnych Słowian*, Kraków.
- Kowalski, Andrzej P., 1999, *Symbol w kulturze archaicznej*, Poznań.

- Kowalski, Piotr, 1994, *Prośba do Pana Boga. Rzecz o gestach wotywnych*, Wrocław.
- Kowalski, Piotr, 2002, *Woda żywa. Opowieść o wodzie, zdrowiu, higienie i dietetyce*, Wrocław.
- Kowalski, Piotr, 2007, *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa.
- Kracik, Jan, 1991, *Pokonać czarną śmierć*, Kraków.
- Krawczyk-Tyrpa, Anna, 2001, *Tabu w dialektach polskich*, Bydgoszcz (zob. też Tyrpa Anna).
- Krzyszowski, Tomasz P., 1994, *Parametr aksjologiczny w przedpojęciowych schematach wyobraźniowych*, „Etnolingwistyka” 6, s. 29–51.
- Krzysztofik, Małgorzata, 2010, *Studium z dziejów krakowskich kalendarzy astrologicznych XVII wieku. Almanachy Stanisława Słowakowica jako podstawa uogólnień*, Kraków.
- Krzyżanowski, Julian, 1947, *Polska bajka w układzie systematycznym*, Warszawa, t. 1–2.
- Krzyżanowski, Julian, 1965, *Słownik folkloru polskiego*, Warszawa.
- Krzyżanowski, Julian, 1980, *Szkice folklorystyczne*, t. 3, *Wokół legendy i zagadki. Z zagadnień przysłowioznawstwa*, Kraków.
- Kuchowicz, Zbigniew, 1954, *Leki i gusła dawnej wsi*, Warszawa.
- Kuchowicz, Zbigniew, 1975, *Obyczaje staropolskie XVII–XVIII wieku*, Łódź.
- Kurowski, Karol, 2003, *Apokalipsa ludowa*, [w:] *Podole i Wołyń. Szkice etnograficzne*, red. Łukasz Smyrski, Magdalena Zowczak, Warszawa, s. 205–219.
- Lakoff, George, Johnson, Mark, 1988, *Metafory w naszym życiu*, Warszawa.
- Langer, Susanne, 1976, *Nowy sens filozofii. Rozważania o symbolach myśli, obrzędu i sztuki*, Warszawa.
- Leach, Edmund, Greimas, Algirdas Julien, 1981, *Rytuał i narracja*, Warszawa.
- Lecouteux, Claude, 2007, *Tajemnicza historia wampirów*, Warszawa.
- Leeuw van der, Gerardus, 1997, *Fenomenologia religii*, Warszawa.
- Leff, Samuel i Vera, 1958, *Od czarów do medycyny współczesnej*, Warszawa.
- Lehr, Urszula, 1981, *Urok w aspekcie działań magiczno-religijnych*, „Lud”, t. 65, s. 91–104.
- Leroi-Gourhan, André, 1966, *Religie prehistoryczne*, Warszawa.
- Leszczak, Oleg, 2002, *Metodologiczne zasady wartościowania i wartość jako koncept metodologiczny*, [w:] *Dialog. Komparatystyka. Literatura*, red. Edward Kasperski, Danuta Ulicka, Warszawa, s. 35–65.
- Leszczak, Oleg, 2010, *Lingwosemiotyka kultury. Funkcjonalno-pragmatyczna teoria dyskursu*, Toruń.
- Leszczyński, Zenon, 1988, *Szkice o tabu językowym*, Lublin.
- Levy-Bruhl, Lucien, 1992, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, Warszawa.
- Lewicki, Andrzej Maria, Pajdzińska, Anna, 1993, *Frazeologia*, [w:] *Encyklopedia wiedzy o kulturze*, t. 2, *Współczesny język polski*, red. Jerzy Bartmiński, Wrocław, s. 315–333.
- Libera, Zbigniew, 1995, *Medycyna ludowa. Chłopski rozsądek czy gminna fantazja?*, Wrocław.
- Libera, Zbigniew, 1997, *Mikrokosmos, makrokosmos i antropologia ciała*, Tarnów.

- Libera, Zbigniew, 2003, *Znachor w tradycjach ludowych i popularnych XIX–XX wieku*, Wrocław.
- Libera, Zbigniew, Paluch, Adam, 1988, *Ethnomedicine and Plica*, [in:] *Poland at the 12<sup>th</sup> Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, ed. by S. Szynekiewicz, Instytut Historii Kultury Materialnej, Wrocław.
- Libera, Zbigniew, Paluch, Adam, 1993, *Lasowiacki zielnik*, Kolbuszowa.
- Lipiec, Józef, 2001, *Świat wartości. Wprowadzenie do aksjologii*, Kraków.
- Loewe, Ron, 2004, *Illness Narratives*, [in:] *Encyclopedia of Medical Anthropology, Health and Illness in the World's Cultures*, ed. by Carol R. Ember and Melvin Ember, New York–Boston–Dordrecht–London–Moscow, Kluwer Academic/Plenum Publishers, t. 1, s. 42–49.
- Lurker, Manfred, 1994, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, Kraków.
- Łabaszczuk, Michał, 2007, *Językowe środki wyrażania wartości (podstawy metodologiczne)*, [w:] red. Agnieszka Oskiera, *Antynomie wartości (problematyka aksjologiczna w językoznawstwie)*, Łódź, s. 9–18.
- Łeńska-Bąk, Katarzyna, 1999, *Zapraszamy na wesele. Weselne oracje i ceremonialne formuły*, Kraków.
- Łeńska-Bąk, Katarzyna, 2000, *Sól w obrzędach pogrzebowych*, „Literatura Ludowa” nr 1, s. 11–22.
- Łeńska-Bąk, Katarzyna, 2001, *Choroba, przestrzeń i sposoby leczenia solą*, [w:] *Przestrzenie, miejsca, wędrówki. Kategoria przestrzeni w badaniach kulturowych i literackich*, red. Piotr Kowalski, Opole, s. 99–109.
- Łeńska-Bąk, Katarzyna, 2002, *Sól ziemi*, Wrocław.
- Łeńska-Bąk, Katarzyna, Sztandara, Magdalena (red.), 2009, *Wokół choroby, medycyny i praktyk leczniczych. Teorie – konteksty – interpretacje*, Opole.
- Łoch, Eugenia, Wallner, Grzegorz red., 2005, *Między literaturą i medycyną. Literackie i pozaliterackie działania środowisk medycznych a problemy egzystencjalne człowieka XIX i XX wieku*, Lublin.
- Łoch, Eugenia, Wallner, Grzegorz red., 2006, *Sposoby leczenia dawniej a dziś w świetle literatury i medycyny*, cz. 3, Lublin.
- Łoch, Eugenia, Wallner, Grzegorz red., 2007a, *Między literaturą a medycyną*, cz. 2, *Problemy psychologiczne ludzi cierpiących w badaniach interdyscyplinarnych*, Lublin.
- Łoch, Eugenia, Papierkowski, Andrzej, Wallner, Grzegorz (red.), 2007b, *Sytuacja dzieci we współczesnym świecie w świetle literatury i medycyny*, cz. V, *Literatura i medycyna*, Lublin.
- Łoch, Eugenia, Wallner, Grzegorz red., 2011, *Zasługi oraz dylematy życiowe i zawodowe lekarzy chirurgów w świetle literatury i medycyny*, cz. 4, Lublin.
- Łoś, Jan, 1894, *O literaturze ludowej*, „Wisła” 8, s. 1–35.
- Łuczyński, Michał, 2006, *Semantyka obrzędów wiosennych związanych z Marzanną i Jaryłą (próba rekonstrukcji „prasłowiańskiego tekstu”)*, „Respectus Philologicus” 10 (15), s. 165–176.



- Ługowska, Jolanta, 2009, *Obraz łąki i jej symboliczne znaczenia w bajce ludowej*, [w:] *Symbolika łąki i pastwiska w dawnych wierzeniach*, red. Joanna Jurewicz i Magdalena Kapeliński, Warszawa, s. 101–115.
- Łysiak, Wojciech, 1993, *W kręgu wielkopolskich demonów i przekonań niedemonicznych*, Międzyzdroje.
- Łyskanowski, Marcin, 1981, *Medycyna i lekarze dawnej Warszawy*, Warszawa.
- Maćkiewicz, Jolanta, 1988, *Świat widziany poprzez język*, „Gdańskie Zeszyty Humanistyczne”, nr 30, s. 131–150.
- Maćkiewicz, Jolanta, 1991, *Nienaukowy i naukowy obraz morza na przykładzie języka polskiego i angielskiego*, Gdańsk.
- Maćkiewicz, Jolanta, 2006, *Językowy obraz ciała. Szkice do tematu*, Gdańsk.
- Magner, Lois N., 1992, *A History of Medicine*, Marcel Dekker Inc., New York.
- Majer-Baranowska, Urszula, 1993, *‘Woda’ – profile pojęcia w polszczyźnie ludowej*, [w:] *Profilowanie pojęć*, wyb. prac. Jerzy Bartmiński, Lublin, s. 207–231.
- Majer-Baranowska, Urszula, 1995, *Dualizm religijny w ludowych wierzeniach o pochodzeniu wody*, [w:] *Folklor – sacrum – religia*, red. Jerzy Bartmiński, Maria Jasińska-Wojtkowska, Lublin, s. 115–128.
- Majer-Baranowska, Urszula, 1999a, hasła: WODA i ŻYWA WODA, [w:] *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, red. Jerzy Bartmiński, t. 1, cz. 2, s. 153–246.
- Majer-Baranowska, Urszula, 1999b, *Stereotyp językowy żywej wody w polskim folklorze*, [w:] *W zwierciadle języka i kultury*, red. Jan Adamowski, Stanisława Niebrzegowska, Lublin, s. 416–426.
- Majer-Baranowska, Urszula, 2001, *Woda jako lek w polskiej kulturze ludowej*, [w:] *Morbus, medicamentum et sanus*. *Studia Litteraria Polono-Slavica*, t. 6, red. Roman Bobryk i Jerzy Faryno, Warszawa, s. 127–137.
- Malinowski, Bronisław, 1986, *Dziela*, t. 4, *Ogrody koralowe i ich magia: studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda. Opis ogrodnictwa*, Warszawa.
- Malinowski, Bronisław, 1981, *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, *Dziela*, t. 3, Warszawa.
- Malinowski, Bronisław, 1987, *Dziela*, t. 5, *Ogrody koralowe i ich magia. Język magii i ogrodnictwa*, Warszawa.
- Malinowski, Bronisław, 1990, *Dziela*, t. 7, *Mit, magia, religia*, Warszawa.
- Maliszewski, Bartłomiej, 2006, *Konwencjonalność i kreatywność – rozwijanie źródłowych domen metafory w tekstach publicystycznych*, [w:] *Teksty kultury. Oblicza komunikacji XXI wieku*, red. Jan Mazur, Małgorzata Rzeszutko-Iwan, Lublin, s. 147–159.
- Maliszewski, Bartłomiej, 2009, *Metafora i aksjologia: wzorzec człowieka w renesansowej literaturze parenetycznej*, Lublin.
- Małyńska, Agata, 2004, *Pojęcie rytuału na tle innych zjawisk językowych*, [w:] *Rytualizacja w komunikacji społecznej i interkulturowej*, red. Jan Mazur, Lublin, s. 17–24.

- Mańczyk, Augustyn, 1982, *Wspólnota językowa i jej obraz świata. Krytyczne uwagi do teorii językowej Leo Weisgerbera*, Zielona Góra.
- Marcjanik, Małgorzata, 1992, *Współczesne polskie toasty – przejawem pauperyzacji życia towarzyskiego*, 1992, *Język a Kultura*, t. 5, *Potoczność w języku i kulturze*, red. Janusz Anusiewicz i Franciszek Nieckula, Wrocław, s. 191–201.
- Marcjanik, Małgorzata, 1997, *Polska grzeczność językowa*, Kielce.
- Marczewska, Marzena, 1995, *Osika w ludowym językowym obrazie świata*, „Etnolingwistyka” 7, s. 97–115.
- Marczewska, Marzena, 1998, *Dąb – drzewo zmarłych*, „Etnolingwistyka” 9/10, s. 122–123.
- Marczewska, Marzena, 1999, *Wierzba – drzewo diabelskie (z rozważań nad językowo-kulturowym obrazem drzewa)*, „Kieleckie Studia Filologiczne”, t. 13, red. Małgorzata Marcjanik, Kielce, s. 65–79.
- Marczewska, Marzena, 2001, *Aspekty wierzeniowe w rekonstrukcji językowego obrazu drzew*, [w:] *Język a kultura*, t. 16, *Świat roślin w języku i kulturze*, pod red. Anny Dąbrowskiej i Ireny Kamińskiej-Szmaj, Wrocław, s. 83–98.
- Marczewska, Marzena, 2002, *Drzewa w języku i w kulturze*, Kielce.
- Marczewska, Marzena, 2009, *Wierzba w ludowych praktykach leczniczych (The willow tree in the folk medical rituals)*, „Respectus Philologicus” 16 (21), s. 62–72.
- Marczewska, Marzena, 2010, *Strategie pragmatyczne stosowane w zamówieniach ludowych*, [w:] *Język-tekst-kultura*, red. Halina Bartwicka, Bydgoszcz, s. 115–128.
- Marczewska, Marzena, 2012a, *Idź-ze postrzale na bory, na lasy... – las w ludowych magicznych praktykach leczniczych*, [w:] *Las w kulturze polskiej. Materiały z konferencji „Las w kulturze polskiej” (Janów Lubelski 22–24 października 2010)*, t. 8, red. Wojciech Łysiak, Poznań, s. 295–304.
- Marczewska, Marzena, 2012b, *O uroku i niezmiernie wielu przyczynach jego... – z rozważań nad językowym obrazem uroku*, [w:] *W przestrzeni języka. Prace ofiarowane Profesor Elżbiecie Koniusz*, red. Marzena Marczewska i Stanisław Cygan, Kielce, s. 301–321.
- Markowski, Andrzej, Puzynina, Jadwiga, 1993, *Kultura języka*, [w:] *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, t. 2, *Współczesny język polski*, red. Jerzy Bartmiński, Wrocław.
- Martinich, Al, 2002, *On the Proper Treatment of Performatives*, [in:] *Speech Acts, Mind, and Social Reality. Discussions with John R. Searle*, ed. by Günther Grewendorf, Georg Meggle, Kluwer Academic Press, s. 92–104.
- Masłowska, Ewa, 2004, *Kognitywne ścieżki zdrowia*, [w:] *Życie i zdrowie człowieka w tradycji i kulturze polskiej. Materiały konferencji Problematyka życia i zdrowia w tradycji i kulturze polskiej*, red. ks. Wojciech Bołoz i Ewa Wolnicz-Pawłowska, Warszawa, s. 179–192.
- Masłowska, Ewa, 2012, *Ludowe stereotypy obcowania świata i zaświatów w języku i kulturze polskiej*, Warszawa.
- Maus, Marcel, 2001, *Socjologia i antropologia*, Warszawa.

- Mazurkiewicz, Małgorzata, 1988, *Etymologia a konotacja semantyczna*, [w:] *Konotacja*, red. Jerzy Bartmiński, Lublin, s. 99–112.
- Mazurkiewicz, Małgorzata, 1999, *Etymologia w językoznawstwie*, [w:] *W zwierciadle języka i kultury*, red. Jan Adamowski i Stanisława Niebrzegowska, Lublin, s. 356–363.
- Mejbaum, Waław, 2000, *Człowiek w świecie wartości*, Szczecin.
- Michajłowa, Katia, 2010, *Dziad wędrowny w kulturze ludowej Słowian*, Warszawa.
- Moraczewski, Waław, 1904, *Wspomnienie pośmiertne. Władysław Niemiłowicz*, „Chemik Polski. Czasopismo poświęcone wszystkim gałęziom chemii teoretycznej i stosowanej”, nr 26, s. 514.
- Moszyński, Kazimierz, 1967, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, cz. 1–2.
- Musiatawicz, Joanna, 2003, *Święte słowa i „biotoki”. Eklektyczny charakter lecznictwa ludowego*, [w:] *Podole i Wołyń. Szkice etnograficzne*, red. Łukasz Smyrski i Magdalena Zowczak, Warszawa, s. 175–187.
- Muszyński, Zbysław, 1988, *Problem wiedzy pozajęzykowej w badaniach lingwistycznych*, [w:] Jerzy Bartmiński (red.), *Konotacja*, Lublin, s. 126–153.
- Myerhoff, Barbara, 2007, *Stories as Equipment for Living: Last Talks and Tales of Barbara Myerhoff*, ed. by Marc Kaminsky and Mark Weiss in collaboration with Deena Metzger; with a foreword by Jack Kugelmass and an introduction by Thomas Cole, University of Michigan.
- Naphy, William, Spicer, Andrew, 2004, *Czarna śmierć*, Warszawa.
- Németh, Michał, 2005, *Emocjonalne określenia osób w polskiej gwarze orawskiej w świetle leksyki węgierskiej – pochodzenie a pośrednictwo*, „Polonica” 24–25, s. 329–343.
- Niebrzegowska, Stanisława, 1986, *Słońce raduje się – metafora czy mit?*, „Akcent” 4, s. 37–39.
- Niebrzegowska, Stanisława, 1996, *Polski sennik ludowy*, Lublin.
- Niebrzegowska, Stanisława, 2000, *Przestrach od przestrachu. Rośliny w ludowych przekazach ustnych*, Lublin.
- Niebrzegowska-Bartmińska, Stanisława, 2001, *Idea działającego słowa w tekstach polskich zamówień*, „Etnolingwistyka” 13, s. 101–115.
- Niebrzegowska-Bartmińska, Stanisława, 2005, *Šla boljačka s Boljatina... – Konceptualizacja choroby w polskim języku i w polskich narodnych zagovorach*, [v:] *Zagovornyj tekst. Genesis i struktura*, red. L.G. Newskaja, T.N. Svešnikova, V.N. Toporov, Moskwa, s. 309–325.
- Niebrzegowska-Bartmińska, Stanisława, 2006, *Konceptualizacja choroby w polszczyźnie potocznej i w polskich zamówieniach ludowych*, [w:] *Sposoby leczenia dawniej a dziś w świetle literatury i medycyny*, cz. 3, red. Eugenia Łoch i Grzegorz Wallner, Lublin, s. 33–48.
- Niebrzegowska-Bartmińska, Stanisława, 2007, *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*, Lublin.
- Nitsch, Kazimierz, 1968, *Wybór polskich tekstów gwarowych*, Warszawa.
- Nowakowska, Alicja, 2005, *Świat roślin w polskiej frazeologii*, Wrocław.

- Nowik, Elena, 1993, *Szamanizm syberyjski (Obrzęd i folklor. Próba porównania struktur)*, Kraków.
- O'Keefe, Daniel, 1982, *Stolen Lightning. The Social Theory of Magic*, Oxford.
- Obrębski, Józef, 1931, *Indeks do „Lecznictwa ludu polskiego” Henryka Biegeleisena*, Kraków.
- Oort, Richard van, 1997, *Performative-Constatative Revisited: the Genetics of Austin's Theory of Speech Acts*, „Anthropoetics” II/2, s. 1–14.
- Ostasz, Lech, 2009, *Czym są wartości? Zarys aksjologii*, Olsztyn.
- Ostrowski, Kazimierz, 1955, *O czarach i znachorach w lecznictwie*, Warszawa.
- Pajdzińska, Anna, 1988, *Przysłowie we współczesnym utworze poetyckim*, Annales UMCS, sectio FF, vol. 31, s. 333–338.
- Pajdzińska, Anna, Krzyżanowski, Piotr (red.), 1999, *Przeszłość w językowym obrazie świata*, Lublin.
- Pajdzińska, Anna, Tokarski, Ryszard, 1996, *Językowy obraz świata – konwencja i kreacja*, „Pamiętnik Literacki”, z. 4, s. 143–158.
- Paluch, Adam, 1988, *Świat roślin w tradycyjnych praktykach leczniczych wsi polskiej*, Acta Universitatis Wratislaviensis 752, Wrocław.
- Paluch, Adam, 1989, *Zerwij ziele... z dziewięciu miedz*, Wrocław.
- Paluch, Adam, 1991, *Choroba. Zioła. Znachorzy*, Namysłów.
- Paluch, Adam, 1994, *Suchoty: przyczynek do ludowego pojęcia o chorobie, etiologii i terapii*, [w:] *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności*, red. Wojciech J. Bur-szta i Jerzy Damrosz, Warszawa, s. 192–201.
- Paluch, Adam, 1995, *Etnologiczny atlas ciała ludzkiego i chorób*, Wrocław.
- Passalis, Haralampos, 2011, *Secrecy and Ritual Restrictions on Verbal Charms Transmission in Greek, Incantatio. An International Journal on Charms, Charmers and Charm-ing*, Issue 1, s. 7–24 (zob. też: <http://www.folklore.ee/incantatio>).
- Pawlaczyk, Bogusław (red.), 2007, *Biblia a medycyna*, Poznań.
- Pawlik, Jacek Jan SVD, 2006, *Antropologiczne badania rytuału*, [w:] *Rytuał. Przeszłość i terażniejszość*, red. Marian Filipiak, Maciej Rajewski, Lublin, s. 19–37.
- Peisert, Maria, 2004, *Formy i funkcje agresji werbalnej. Próba typologii*, Wrocław.
- Pełka, Leonard J., 1987, *Demonologia polska*, Warszawa.
- Penkala-Gawęcka, Danuta, 1983, *Antropologia medyczna i etnomedycyna. Rozwój, stan badań, perspektywy*, „Lud” 67, s. 9–37.
- Penkala-Gawęcka, Danuta, 1995, *Medycyna ludowa i komplementarna w polskich badaniach etnologicznych*, „Lud” 78, s. 169–191.
- Penkala-Gawęcka, Danuta, 2006a, *Medycyna komplementarna w Kazachstanie. Siła tradycji i presja globalizacji*, Poznań.
- Penkala-Gawęcka, Danuta, 2006b, *Polska droga do antropologii medycznej – wkład wrocławskiego ośrodka etnologicznego*, Zeszyty Etnologii Wrocławskiej 1(8), s. 153–162.

- Penkala-Gawęcka, Danuta, 2008, *Antropologia medyczna dzisiaj: kontynuacje, nowe nurty, perspektywy badawcze*, [w:] *Socjologia i antropologia medycyny w działaniu*, red. Włodzimierz Piątkowski, Bożena Płonka-Syroka, Wrocław.
- Penkala-Gawęcka, Danuta (red.), 2010, *Nie czas chorować. Zdrowie, choroba i leczenie w perspektywie antropologii medycznej*, Poznań.
- Perzanowski, Andrzej, 2009, *Odmieńcy. Antropologiczne studium dewiacji*, Warszawa.
- Piasecka, Agnieszka, 2008, *Komunikowanie wartości zdrowia w polskich kampaniach społecznych – wymiar edukacyjny*, Toruń.
- Piåtkowski, Włodzimierz, 1984, *Lecznictwo niemedyczne. Próba spojrzenia socjologicznego*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, t. 9, s. 87–99.
- Piåtkowski, Włodzimierz, 1990, *Spotkania z inną medycyną*, Lublin.
- Piåtkowski, Włodzimierz, 2001, *Socjologia choroby. Analiza wybranych koncepcji badawczych*, [w:] *Choroba jako zjawisko społeczne i historyczne*, red. Bożena Płonka-Syroka, Wrocław, s. 11–17.
- Piåtkowski, Włodzimierz, 2008, *Lecznictwo niemedyczne w Polsce*, Lublin.
- Piåtkowski Włodzimierz, Płonka-Syroka Bożena (red.), 2008, *Socjologia i antropologia medycyny w działaniu*, Wrocław.
- Piekarczyk, Dorota, 2004, *Kwiaty we współczesnym językowym obrazie świata*, Lublin.
- Pilaszek, Małgorzata, 2008, *Procesy o czary w Polsce w wiekach XV–XVIII*, Kraków.
- Pisarek, Walery, 1978, *Językowy obraz świata*, [w:] *Encyklopedia wiedzy o języku polskim*, red. Stanisław Urbańczyk, Wrocław.
- Pisarkowa, Krystyna, 2000, *Językoznawstwo Bronisława Malinowskiego: więzy wspólnego języka*, Kraków.
- Pleszczyński, Adolf, 1892, *Bojarzy Międzyrzeccy. Studium etnograficzne*, Warszawa.
- Płonka-Syroka, Bożena (red.), 1999, *Moralny wymiar choroby, cierpienia i śmierci*, Wrocław.
- Płonka-Syroka, Bożena (red.), 2001, *Choroba jako zjawisko społeczne i historyczne*, Wrocław.
- Płonka-Syroka, Bożena (red.), 2003, *Życie codzienne w XVIII–XX wieku i jego wpływ na stan zdrowia ludności*, Wrocław.
- Płonka-Syroka, Bożena, 2010, *Antropologia medycyny – geneza i pole badań*, [w:] *Zdrowie i choroba w kontekście psychospołecznym*, red. Kazimierz Popielski, Michał Skrzypek, Ewa Albińska, Lublin, s. 181–193.
- Płonka-Syroka, Bożena, Syroka, Andrzej (red.), 2007, *Leczyć, uzdrawiać, pomagać*, Wrocław.
- Popowska-Tąborska, Hanna, 1999, *Od frazeologizmu do słowa jest tylko jeden krok (Kasz. Pośędło – sch. pōšāst ‘zaraza’)*, [w:] *W zwierciadle języka i kultury*, red. Jan Adamowski i Stanisława Niebrzegowska, Lublin.
- Poznanski, Nikolai, 1917/1995, *Zagovory: opyt issledovanija proischozdenija i razvittija zagovornych formul*, Petersburg.
- Półtorak, Zbigniew, 1989, *Lecznictwo ludowe rodzimej ludności Opolszczyzny*, Opole.
- Puzynina, Jadwiga, 1992a, *Język wartości*, Warszawa.

- Puzynina, Jadwiga, 1992b, *Problematyka aksjologiczna w językoznawstwie*, [w:] *Problematyka aksjologiczna w nauce o literaturze. Studia*, red. Stefan Sawicki, Andrzej Tyszczyk, Lublin, s. 59–72.
- Puzynina, Jadwiga, 1997a, *Człowiek-język-wartość*, [w:] *tejże, Słowo-wartość-kultura*, Lublin, s. 249–261.
- Puzynina, Jadwiga, 1997b, *Trzeba myśleć o wartościach*, [w:] *tejże, Słowo-wartość-kultura*, Lublin, s. 262–267.
- Radzicki, Józef, 1960, *Znachorstwo*, Warszawa.
- Rappaport, Roy A., 1973, *Ritual as Communication and as State*, *Burg Wartenstein Symposium-Ritual: Reconciliation in Change* [opublikowane w: "The Co-Evolutionary Quarterly", Summer, 1975].
- Rappaport, Roy A., 1979, *Ecology, Meaning, and Religion*, Richmond.
- Rappaport, Roy A., 1999, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge.
- Ripinsky-Naxon, Michael, 1993, *The Nature of Shamanism Substance and Function of a Religious Metaphor*, New York.
- Robinson, Douglas, 2006, *Introducing Performative Pragmatics*, New York, Routledge.
- Robotycki, Czesław, Babik, Wiesław (red.), 2005, *Układ gniazdowy terminów i słownik słów kluczowych wybranych kategorii kultury (medycyna ludowa)*, Kraków.
- Rokosz, Tomasz, 2009, *Współczesne ludowe sposoby rozpoznawania i leczenia wybranych chorób we wschodniej Polsce*, [w:] *Wokół choroby, medycyny i praktyk leczniczych. Teorie – konteksty – interpretacje*, red. Katarzyna Łeńska-Bąk, Magdalena Sztandara, Opole, s. 215–226.
- Roper, Jonathan, 2005, *English Verbal Charms*, Helsinki.
- Rosińska-Mamej, Agnieszka, 2011, *Przejawy grzeczności pozytywnej w makroakcie współczesnej prośby*, [w:] *Współczesna polszczyzna w badaniach językoznawczych. Od języka w działaniu do leksyki*, red. Piotr Zbróg, Kielce, s. 123–131.
- Rosiński, Franciszek, M., 2005, *Egzorcysta a opętany*, [w:] *Relacje lekarz-pacjent w aspekcie społecznym, historycznym i kulturowym*, red. Bożena Płonka-Syroka, Wrocław, s. 11–34.
- Rostafiński, Józef, 1895, *Zielnik czarodziejski to jest zbiór przesądów o roślinach*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 18, s. 1–191.
- Routledge, William Scoresby, Routledge, Katherine, 1910, *With a Prehistoric People. The Akikuyu of British East Africa. Being Some Account of the Method of Life and Mode of Thought Found Existent Amongst a Nation on its First Contact with European Civilisation*, London.
- Rueckert, William H., 1982, *Kenneth Burke and the Drama of Human Relations*, Berkeley-Los Angeles.
- Rutkowska, Izabela, 2010, *List apostołski "Salvifici doloris" jako chrześcijańska definicja cierpienia*, [w:] *Miłość i cierpienie. Misterium Boga i nadzieja człowieka*, red. ks. Janusz Malski, Izabela Rutkowska, Głogów, s. 187–203.

- Sapir, Edward, 1933/1978, *Kultura, język, osobowość. Wybrane eseje*, wstęp Anna Wierzbicka, Warszawa.
- Sawicka, Grażyna (red.), 1997, *Dom w języku i kulturze*, Szczecin.
- Sawicka, Grażyna, 2009, *Konwencja a tabu językowe, Język a Kultura*, t. 21, *Tabu w języku i kulturze*, red. Anna Dąbrowska, Wrocław, s. 31–46.
- Schechner, Richard, 2006, *Performatyka. Wstęp*, Wrocław.
- Schiffman, Lawrence H., Swartz, Michael D., 1992, *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah: Selected Texts*, Sheffield, Sheffield Academic Press.
- Schmitt, Jean-Claude, 2002, *Duchy. Żywi i umarli w społeczeństwie średniowiecznym*, Gdańsk–Warszawa.
- Schmitt, Jean-Claude, 2006, *Gest w średniowiecznej Europie*, Warszawa.
- Seweryn, Tadeusz, 1958, *Kapliczki i krzyże przydrożne w Polsce*, Warszawa.
- Siatkowska, Ewa, 2005, *Rola zachowań rytualnych w sferze magii i w sferze religii*, [w:] *Rytuał. Język-religia*, Kraków, s. 457–464.
- Siciński, Andrzej, 2005, *Kultura jako przestrzeń potrzeb i wartości*, *Prace Kulturoznawcze IX, Acta Universitatis Wratislaviensis No 2745, Aksjotyczne przestrzenie kultury*, red. Renata Tańczuk, Dorota Wolska, Wrocław, s. 15–24.
- Sieńkowski, Eugeniusz, 1983, *Wielkie epidemie starożytności i ich wpływ na rozwój cywilizacji*, [w:] *Wkład starożytności, średniowiecza i renesansu w rozwój nauk medycznych*, red. Witold Wróblewski, Toruń, s. 133–141.
- Simonides, Dorota, 1988, *Od kolebki do grobu: śląskie wierzenia, zwyczaje i obrzędy rodzinne w XIX wieku*, Opole.
- Simonides, Dorota, 1989, *Wierzenia i zachowania przesądne*, [w:] *Folklor Górnego Śląska*, red. Dorota Simonides, Katowice, s. 227–301.
- Simonides, Dorota, 1991, *Ludowa wizja świata*, [w:] *Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej*, red. Dorota Simonides, przy udziale Piotra Kowalskiego, Wrocław, 169–212.
- Skalski, Tadeusz, 2002, *Sprawcza funkcja języka. Z zagadnień naturalizacji umysłu i języka*, Łódź.
- Skrzypek, Michał, Popielski, Kazimierz, Albińska, Ewa, 2010, *Zdrowie i choroba jako przedmiot badań multidyscyplinarnych. Wybrane zagadnienia*, [w:] *Zdrowie i choroba w kontekście psychospołecznym*, red. Kazimierz Popielski, Michał Skrzypek, Ewa Albińska, Lublin, s. 23–36.
- Skwara, Marek, 1989, *Pseudonimy śmierci i piramida. O polskiej poezji i sztuce funeralnej XVI wieku*, [w:] *Staropolskie telsty i konteksty*. Studia pod red. Jana Malickiego, t. 1, Katowice, s. 26–42.
- Skwara, Marek, 1994, *Krajobraz z drogi. O motywie polskiej poezji i sztuki funeralnej drugiej połowy XVI i początku XVII wieku*, [w:] *Staropolskie telsty i konteksty*. Studia pod red. Jana Malickiego, t. 2, Katowice, s. 117–133.
- Šmeleva, Tatjana W., 2001, *Tezaurus bołezni. Russko-pol'skie paralleli*, [w:] *Morbus, medicamentum et sanus*. Studia Litteraria Polono-Slavica, t. 6, red. Roman Bobryk i Jerzy Faryno, Warszawa, s. 13–33.

- Sobierajski, Zenon (red.), 2001, *Atlas języka i kultury ludowej Wielkopolski*, t. 10, *Lecznictwo ludowe – magia*, cz. 1, Mapy 764–834; cz. 2, Wykazy i kometyarze do map 764–834, Poznań.
- Sobo, Elisa J., 2004, *Theoretical and Applied Issues in Cross-Cultural Health Research*, [in:] *Encyclopedia of Medical Anthropology, Health and Illness in the World's Cultures*, ed. by Carol R. Ember and Melvin Ember, New York–Boston–Dordrecht–London–Moscow, Kluwer Academic/Plenum Publishers, t. 1, s. 3–11.
- Soczyński, Karol, 1958, *Śladami polskiego eskulapa*, Warszawa.
- Sokołowska, Magdalena, 1980, *Granice medycyny*, Warszawa.
- Sokołowska, Magdalena, 1986, *Socjologia medycyny*, Warszawa.
- Sokołowska, Magdalena, 1987, *Medycyna alternatywna*, „Problemy”, nr 1, s. 19–24.
- Sontag, Susan, 1997, *Choroba jako metafora. AIDS i jego metafory*, Warszawa (pierwszy esej: 5–90).
- Sørensen, Jesper, 2007, *A Cognitive Theory of Magic*, Lanham, Altamira Press.
- Spittal, Stanisław, 1938, *Lecznictwo ludowe w Załóżcach i okolicy*, [w:] „Rocznik Podolski”, t. 1, Tarnopol.
- Sprenger, Heinrich, Kraemer, Jacob, 2000, *Młot na czarownice*, Wrocław.
- Staszczak, Zofia (red.), 1987, *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa–Poznań.
- Stec, Magdalena, 2007, *Konceptualizacja pojęcia choroba w polszczyźnie*, „Poradnik Językowy” 1, s. 20–32.
- Stojek-Sawicka, Karolina, 2006, *Obraz lekarza w świetle osiemnastowiecznych kompendiów medycznych, Medycyna i okolice*, t. 1, red. Adam Paluch i Bożena Płonka-Syroka, Wrocław, s. 43–68.
- Stomma, Ludwik, 1986, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Warszawa.
- Sulima, Roch, 1992, *Słowo i etos. Szkice o kulturze*, Kraków.
- Sulima, Roch, 1995, *Rekonstrukcje i interpretacje. Polska folklorystyka dzisiaj*, [w:] *Folorystyka. Dylematy i perspektywy*, red. Dorota Simonides, Opole, s. 55–72.
- Swienko, Henryk, 1983, *Magia w życiu człowieka*, Warszawa.
- Szadura, Joanna, 2000, *Ludowe formuły powitania i pożegnania ognia jako akty komunikacyjno-kulturowe*, [w:] *Język a kultura*, t. 13, red. Anna Dąbrowska i Janusz Anusiewicz, s. 333–342.
- Szafraniec, Jan, 1994, *Magia, ryty i terapia*, Warszawa.
- Szcześniak, Krystyna, 2005, *Wschodniosłowiańskie zamowy jako przykład tekstu rytualnego*, [w:] *Rytuał. Język – religia. Materiały z konferencji 17–19 maja 2004 r.*, Kraków, s. 505–518.
- Szlagowska, Aleksandra, 2002, *Personifikacje choroby w kulturze ludowej, Medycyna Nowożytna. Studia nad Kulturą Medyczną*, t. 9, z. 1–2, s. 43–51.
- Sznajderman, Monika, 1994, *Zaraza. Mitologia dżumy, cholery i AIDS*, Warszawa.
- Szot-Radziszewska, Elżbieta, 2005, *Sekrety ziół, Wiedza ludowa, magia, obrzędy, leczenie*, Warszawa.



- Szpila, Grzegorz, 2003, *Krótko o przysłowiu*, Kraków.
- Szpilerzyński, Stanisław, 1956, *Z dziejów przesądu i zabobonu w lecznictwie*, Warszawa.
- Sztandara, Magdalena, 2009, *Wprowadzenie (o możliwych lekturach choroby)*, [w:] *Wokół choroby, medycyny i praktyk leczniczych. Teorie-Konteksty-Interpretacje*, red. Katarzyna Łeńska-Bąk i Magdalena Sztandara, Opole, s. 7–10.
- Szumowski, Władysław, 2007, *Filozofia medycyny* [na podstawie: *Dzieje filozofii medycyny, jej istota, nazwa i definicja*, Kraków 1947; *Filozofia medycyny*, Kraków 1948; *Logika dla medyków*, Kraków 1939], Kęty.
- Szychowska-Boebel, Barbara, 1972, *Lecznictwo ludowe na Kujawach*, Toruń.
- Szychowska-Boebel, Barbara, 1978, *Tradycyjne lecznictwo ludowe Wielki i okolicznych wsi*, Rocznik Muzeum Etnograficznego w Toruniu, t. 1, s. 75–126.
- Szymura, Jerzy, 1985, *Bronisława Malinowskiego „etnograficzna teoria języka”*, [w:] *Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego*, red. Mariola Flis i Andrzej K. Paluch, Warszawa, s. 177–205.
- Świerzowska-Wojtyła, Maria, 1992, *Prasłowiańskie abstractum. Słowotwórstwo. Semantyka. I. Formacje tematyczne*, Warszawa.
- Tabakowska, Elżbieta, 2004, *Kognitywizm po polsku – wczoraj i dziś*, Kraków.
- Talko-Hryncewicz, Julian, 1893, *Zarys lecnictwa ludowego na Rusi Południowej*, Kraków.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja, 1968, *The Magical Power of Words*, “Man: The Journal of the Royal Anthropological Institute” 3, s. 71–208.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja, 2007, *Magia, nauka, religia a zakres racjonalności*, Kraków.
- Thomas, William I., Znaniecki Florian, 1976, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1, *Organizacja grupy pierwotnej*, Warszawa.
- Tokariew, Siergiej Aleksandrowicz, 1969, *Pierwotne formy religii i ich rozwój*, Warszawa.
- Tokarski, Ryszard, 1993, *Słownictwo jako interpretacja świata*, [w:] *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, t. 2, *Współczesny język polski*, red. Jerzy Bartmiński, Wrocław, s. 335–362.
- Tokarski, Ryszard, 1999, *Przeszłość i współczesność w językowym obrazie świata*, [w:] *Przeszłość w językowym obrazie świata*, red. Anna Pajdzińska, Piotr Krzyżanowski, Lublin, s. 9–23.
- Tolstaja, Svetlana M., 1999, hasło: *Zagovory*, [w:] *Slavjanskije drevnosti. Etnolingwistyczny słownik*, red. N.I. Tolstogo, Moskwa, s. 239–244.
- Tolstoj, Nikita Iljič, 1995, *Język i narodna kultura: Očerki po slavjanskoj mifologii i etnolingwistice*, Moskwa.
- Tołstaja, Swietłana M., 2001, *Magiczne funkcje negacji w tekstach sakralnych*, „Etnolingwistyka” 13, s. 117–125.
- Tołstoj, Nikita I., 1992, *Język a kultura (niektóre zagadnienia słowiańskiej etnolingwistyki)*, „Etnolingwistyka” 5, s. 15–25.
- Tomiccy, Joanna i Ryszard, 1975, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa.

- Tomicki, Ryszard, 1981, *Religijność ludowa*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, red. Maria Biernacka, Maria Frankowska, Wanda Paprocka, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź, s. 29–70.
- Toporkov, Andrei L'vovič, 2005, *Zagovory w ruskij rukopisnoj tradicii XV–XVI w. Istorija, simbolika, poetika*, Moskwa.
- Torliński, Józef, 1938/2008, *Przesady i zwyczaje lecznicze kaszubskich rybaków nadmorskich*, Poznań [reprint z 2008].
- Torrance, Robert M., 1994, *The Spiritual Quest: Transcendence in Myth, Religion, and Science*, Berkeley.
- Turner, Victor, 1969, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, New York [wyd. polskie: Turner Victor, *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, Warszawa 2010].
- Tuwim, Julian, 1924, *Czary i czarty polskie oraz wypisy czarnoksiężskie*, Warszawa.
- Tylkowa, Danuta, 1989, *Medycyna ludowa w kulturze wsi Karpat Polskich*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź.
- Tyrpa, Anna, 2009, *Losy słowa tabu w Polsce (od encyklopedii Orgelbranda do prasy popularnej)*, *Język a Kultura*, t. 21, *Tabu w języku i kulturze*, red. Anna Dąbrowska, Wrocław, s. 13–22.
- Udziela, Marian, 1891, *Medycyna i przesady lecznicze ludu polskiego. Przyczynek do etnografii polskiej*, Warszawa.
- Udziela, Seweryn, 1901, *Świat nadzmysłowy ludu krakowskiego, mieszkającego na prawym brzegu Wisły. Wielkoludy – Czarownice i czarownicy – Choroby*, Warszawa.
- Udziela, Seweryn, 1924, *Krakowiacy*, Kraków.
- Uramowska-Żyto, Barbara, 1992, *Zdrowie i choroba w świetle wybranych teorii socjologicznych*, Warszawa.
- Urbańczyk, Stanisław, Kucala, Marian (red.), 1999, *Encyklopedia języka polskiego*, Wrocław.
- Usačeva, Valerija V., 2008, *Magija slova i deistvija w narodnoj kul'ture Slavjan*, Moskwa.
- Uspienski, Borys A., 1985, *Kult św. Mikołaja na Rusi*, Lublin.
- Valodzina, Tatiana V., 2007, *Narodnaja medycyna. Rytualna-magičnaja praktika*, Minsk.
- Vasmer, Max, 1971, *Etimologičeskij slovar' ruskogo jazyka, perevod s nemeckogo i dopolnenie Olega N. Trubačova*, t. 1–4, Moskwa.
- Veľmezova, Ekaterina V., 1999, *Semantika prostranstva lečebnogo zagovora: k tipologii formul otsyłki boležni (na primere vostočnoslavjanskich, českich i francuskich tekstov)*. Vestnik Moskovskogo Universiteta. Filologija, Serija 9, № 4, s. 50–60.
- Veľmezova, Ekaterina V., 2000, *Semantika prostranstva českogo lečebnogo zagovora: formuly otsyłki boležni*, *Živaja starina*, t. 1, s. 35–36.
- Veľmezova, Ekaterina V., 2004, *Českie zagovory. Issledovamija i teksty*, Moskwa.
- Vitebsky, Piers, 1996, *Szaman*, Warszawa.
- Vovelle, Michel, 2004, *Śmierć w cywilizacji Zachodu. Od roku 1300 po współczesność*, Gdańsk.

- Vražinowski, Tanas, 2005, *Lecznictwo ludowe w regionie Poreca (Macedonia) w badaniach J. Obrębskiego*, [w:] *Horyzonty antropologii kultury*, red. Jerzy S. Wasilewski, Anna Zadrożyńska, A. Bruczkowska, Warszawa, s. 255–264.
- Vries, Ad de, 1976, *Dictionary of Symbols and Imagery*, Amsterdam–London.
- Walczak, Bogdan, 1988, *Magia językowa dawniej i dziś*, [w:] *Język zwierciadłem kultury, czyli nasza codzienna polszczyzna*, red. Halina Zgółkowa, Poznań.
- Walczak-Mikołajczakowa, Mariola, 2002, *Magiczna funkcja słowa w bułgarskich obrzędach związanych z uzdrawianiem*, [w:] *Wyraz i zdanie w językach słowiańskich 3. Opis, konfrontacja, przekład*, “Acta Universitatis Wratislaviensis” No 2378, “Slavica Wratislaviensis” CVII, red. Iwona Łuczaków i Jan Sokołowski, Wrocław, s. 297–302.
- Walęciuk-Dejneka, Beata, 2005, *Magiczne sposoby leczenia w tradycyjnej medycynie ludowej. Symbolika słów i gestów w aktach zażegnania, zaklęcia i zamawiania choroby*, [w:] *Między literaturą i medycyną. Literackie i pozaliterackie działania środowisk medycznych a problemy egzystencjalne człowieka XIX i XX wieku*, red. E. Łoch i G. Wallner, Lublin, s. 67–76.
- Walkowska, Alfreda, 2006, *Powrót do harmonii*, Wrocław.
- Wasilewski, Jerzy Sławomir, 1979, *Podróże do piekieł. Rzecz o szamańskich misteriach*, Warszawa.
- Wasilewski, Jerzy Sławomir, 1989/2010, *Tabu a paradygmaty etnologii*, Warszawa.
- Wawrzeniecki, Marian, 1916/1917, *Tabu u ludu naszego*, „Wisła” XX, s. 249–257.
- Whorf, Benjamin Lee, 1982, *Język, myśl i rzeczywistość*, wstęp Adam Schaff, Warszawa.
- Widłak, Stanisław, 1963, *Tabu i eufemizm w językach nowożytnych*, „Biuletyn PTJ” XXII, Warszawa, s. 89–102.
- Wieczorkowicz, Apolinary, 1789, *Compendium medicum auctum*, Częstochowa (<http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/docmetadata?id=87583&from=FBC> dostęp 10.12.2011).
- Wierciński, Andrzej, 2004, *Magia i religia, Szkice z antropologii religii*, red. naukowa Andrzej K. Paluch, Kraków.
- Wierzbicka, Anna, 1983, *Genry mowy*, [w:] *Tekst i zdanie. Zbiór studiów*, red. Teresa Dobrzyńska, Elżbieta Janus, Wrocław, s. 125–137.
- Wierzbicka, Anna, 1985, *Lexicography and Conceptual Analysis*, Ann Arbor: Karoma Publishers.
- Wierzbicka, Anna, 1991, *Uniwersalne pojęcia ludzkie i ich konfiguracje w różnych kulturach*, „Etnolingwistyka” 4, s. 41–50.
- Wierzbicka, Anna, 1993, *Nazwy zwierząt*, [w:] *O definicjach i definiowaniu*, red. Jerzy Bartmiński, Ryszard Tokarski, Lublin, s. 251–267.
- Wierzbicka, Anna, 1997, *Understanding Cultures through their Key-words. English, Russian, Polish, German, Japanese*, New York, Oxford University Press.
- Wierzbicka, Anna, 1999, *Język – umysł – kultura*, wybór prac, red. Jerzy Bartmiński, Warszawa.
- Wierzbicka, Anna, 2006, *Semantyka. Jednostki elementarne i uniwersalne*, Lublin [tłumaczenie książki *Semantics: Primes and Universals* z 1996 r.].

- Wijaczka, Jacek, 2007, *Procesy o czary w Prusach Książęcych (Brandenburskich) w XVI–XVIII wieku*, Toruń.
- Wijaczka, Jacek, 2008, *Magia i czary. Polowanie na czarownice i czarowników w Prusach Książęcych w czasach wczesnonowoczesnych*, Toruń.
- Wilczkowski, Adam, 2005, *Medycyna ludowa. Między tradycją a współczesnością*, [w:] *Centrum na peryferiach. Monografia społeczności lokalnej Ejszyszek i okolic na Więszczyźnie*, red. Andrzej Perzanowski, Warszawa, s. 201–234.
- Wilowski, Włodzimierz, 2000, *Zagadnienie życia i śmierci w wybranych poglądach filozoficznych i religijnych Zachodu i Wschodu*, Poznań.
- Wisłocki, Seweryn A., 1994, *Kultura ludowa – czyli łączność człowieka z ... kosmosem!*, [w:] *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności*, Warszawa, s. 35–52.
- Wittgenstein, Ludwig, 2000, *Uwagi różne*, Kraków.
- Wittgenstein, Ludwig, 2005, *Dociekania filozoficzne*, Warszawa.
- Wittgenstein, Ludwig, 2006, *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa.
- Wojciechowska, Beata, 2000, „*O purgowaniu w ziołach, prochach i w korzeniu*”, czyli *o lekach i ich dozowaniu w Polsce w XV i XVI wieku*, [w:] *Człowiek i przyroda w średniowieczu i we wczesnym okresie nowożytnym*, red. Wojciech Iwańczak, Krzysztof Bracha, Warszawa, s. 195–206.
- Wojciechowska, Beata, 2010, *Ekskomunika w Polsce średniowiecznej. Normy i funkcjonowanie*, Kielce.
- Wojtyła-Świerzowska, Maria, 1992, *Prasłowiańskie abstractum. Słowotwórstwo. Semantyka. I. Formacje tematyczne*, Prace Sławistyczne nr 96, Warszawa.
- Wolf, Angelika, Ecks, Stefan, Sommerfeld, Johannes, 2007, *Medical Anthropology(ies) in Germany*, [in:] *Medical Anthropology: Regional Perspectives and Shared Concerns*, ed. by Francine Saillant, Serge Genests, Malden-Oxford-Carlton, Blackwell Publishing, s. 142–161.
- Wolnicz-Pawłowska, Ewa, 2004, *Ślachetne zdrowie... – zdrowie i życie człowieka w języku staropolskim i we współczesnej polszczyźnie*, [w:] *Życie i zdrowie człowieka w tradycji i kulturze polskiej. Materiały konferencji Problematyka życia i zdrowia w tradycji i kulturze polskiej*, red. ks. Wojciech Bołoz i Ewa Wolnicz-Pawłowska, Warszawa, s. 151–170.
- Wójcicka, Marta, 2009, *Językowe strategie osvajania choroby (na przykładzie wypowiedzi internetowych)*, [w:] *Wokół choroby, medycyny i praktyk leczniczych. Teorie-konteksty-interpretacje*, Opole, s. 339–354.
- Wrocławski, Krzysztof, 1991, *List z nieba, czyli epistoła o niedzieli*, Warszawa.
- Wróblewski, Tadeusz, 1967, *Demony i wyobrażenia demonologiczne*, [w:] *Kultura ludowa Wielkopolski*, t. 3, red. Jerzy Burszta, Poznań, s. 437–455.
- Wypustek, Andrzej, 2001, *Magia antyczna*, Wrocław.
- Zadrożyńska, Anna, 1985, *Powtarzać czas początku*, Warszawa.

- Zamiara, Krystyna, 2008, *Kulturowy wymiar kategorii choroby*, [w:] *Zdrowie i choroba. Problemy teorii, diagnozy i praktyki*, red. Jerzy M. Brzeziński, Lidia Cierpiałkowska, Gdańsk.
- Zieleniewski, Michał, 1845, *O przesądach lekarskich ludu naszego*, Kraków.
- Zinken, Jörg, 2004, *Metaphors, Stereotypes, and the Linguistic Picture of the World: Impulses from the Ethnolinguistic School of Lublin*, *metaphorik.de* 7, 115–136. [<http://www.metaphorik.de/07/zinken.pdf>]
- Zinken, Jörg, 2009, *The Ethnolinguistic School of Lublin and Anglo-American Cognitive Linguistics*, [w:] Jerzy Bartmiski, *Aspects of Cognitive Ethnolinguistics*, London-Oakville, Equinox Publishing, s. 1–5.
- Zowczak, Magdalena, 1994, *Mitologia zamawiania i mistyka zamów na podstawie współczesnych materiałów z Wileńszczyzny*, „Literatura Ludowa” 4–6, s. 3–33.
- Zowczak, Magdalena, 1998, *Modlitwa ludowa*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty”, R. 52, z. 1, s. 33–42.
- Zowczak, Magdalena, 2000, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Wrocław.

## Rozwiązanie skrótów

BańISJP	Bańko Mirosław (red.), <i>Inny słownik języka polskiego</i> , Warszawa 2000, t. 1–2.
BarUr	Barthel de Weydenthal Maria, <i>Uroczne oczy</i> , Lwów 1921.
BiegKoleb	Biegeleisen Henryk, <i>U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą</i> , Lwów 1929.
BiegLecz	Biegeleisen Henryk, <i>Lecznictwo ludu polskiego</i> , Kraków 1929.
BiegMat	Biegeleisen Henryk, <i>Matka i dziecko</i> , Lwów 1927.
BorSEJP	Boryś Wiesław, <i>Słownik etymologiczny języka polskiego</i> , Kraków 2005.
BrSEJP	Brückner Aleksander, <i>Słownik etymologiczny języka polskiego</i> , Warszawa 1989.
CygLasocin2010	Cygan Stanisław, <i>Teksty gwarowe z Lasocina</i> , <a href="http://www.dialektologia.uw.edu.pl/index.php?l1=mapa-serwisu&amp;l2=&amp;l3=&amp;l4=&amp;l5=teksty-lasocin-tekst16">http://www.dialektologia.uw.edu.pl/index.php?l1=mapa-serwisu&amp;l2=&amp;l3=&amp;l4=&amp;l5=teksty-lasocin-tekst16</a> (dostęp 26.01.2012)
CygZGw	Cygan Stanisław, <i>Z gwary świętokrzyskiej</i> , Kielce 2009.
Czer Trzy	Czernik Stanisław, <i>Trzy zorze dziewicze. Wśród zamawiań i zaklęć</i> , Łódź 1968.
CzeszSPP	Czeszewski Maciej, <i>Słownik polszczyzny potocznej</i> , Warszawa 2006.
DąbrSE	Dąbrowska Anna, <i>Słownik eufemizmów</i> , Warszawa 2005.
DłNSEJP	Długosz-Kurczabowa Krystyna, <i>Nowy słownik etymologiczno-histeryczny języka polskiego</i> , Warszawa 2003.
DłWSEJP	Długosz-Kurczabowa Krystyna, <i>Wielki słownik etymologiczno-histeryczny języka polskiego</i> , Warszawa 2008.
DorSJP	<i>Słownik języka polskiego</i> , red. Witold Doroszewski, Warszawa 1958–1969, t. 1–11.
FedLud	Federowski Michał, <i>Lud okolic Żarek, Siewierza i Pilicy. Jego zwyczaje, sposób życia, obrzędy, podania, gusła, zabobony, pieśni, zabawy, przysłowia, zagadki i właściwości mowy</i> , t. 2, Warszawa 1889.
FischLud	Fischer Adam, <i>Lud Polski, podręcznik etnografii Polski</i> , Lwów–Warszawa–Kraków 1926.
FischZw	Fischer Adam, <i>Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego</i> , Lwów 1921.
GajDuch	Gaj-Piotrowski Wilhelm, <i>Duchy i demony w wierzeniach ludowych z okolic Stalowej Woli–Rozwadowa i Tarnobrzega</i> , Wrocław 1993.
GierOp	Gierała Zenon, <i>Opowieści przydrożnych kapliczek</i> , Warszawa, 2009.

---

GlogES	Gloger Zygmunt, <i>Encyklopedia staropolska</i> , Warszawa 1958 (przedruk fotoofsetowy z 1900–1903), t. 1–4.
GołLud	Gołębiowski Łukasz, <i>Lud polski. Jego zwyczaje, zabobony</i> , Warszawa 1830.
GrochSPPiW	Grochowski Maciej, <i>Słownik polskich przekleństw i wulgaryzmów</i> , Warszawa 2008.
GrzUSJP	Grzenia Jerzy, <i>Uniwersalny słownik języka polskiego</i> , Katowice 2009.
HenslRośl	Henslowa Maria, <i>Rosliny dziko rosnące w kulturze ludu polskiego</i> , Wrocław 1962.
K	Kolberg Oskar, <i>Dziela wszystkie</i> , Wrocław 1961–
K1Pieś	t. 1, Pieśni ludu polskiego.
K2San	t. 2, Sandomierskie.
K3Kuj1	t. 3, Kujawy, cz. 1.
K4Kuj2	t. 4, Kujawy, cz. 2.
K5Krak1	t. 5, Krakowskie, cz. 5.
K6Krak2	t. 6, Krakowskie, cz. 2.
K7Krak3	t. 7, Krakowskie, cz. 3.
K7Krak3	t. 7, Krakowskie, cz. 3.
K8Krak4	t. 8, Krakowskie cz. 4.
K10Poz2	t. 10, Poznańskie, cz. 2.
K11Poz3	t. 11, Poznańskie, cz. 3.
K12Poz4	t. 12, Poznańskie, cz. 4.
K13Poz5	t. 13, Poznańskie, cz. 5.
K14Poz6	t. 14, Poznańskie cz. 6.
K15Poz7	t. 15, Poznańskie, cz. 7.
K16Lub1	t. 16, Lubelskie cz. 1.
K17Lub2	t. 17, Lubelskie, cz. 2.
K18Kie1	t. 18, Kieleckie, cz. 1.
K19Kie2	t. 19, Kieleckie, cz. 2.
K20Rad1	t. 20, Radomskie, cz. 1.
K21Rad2	t. 21, Radomskie, cz. 2.
K22Łęcz	t. 22, Łęczyckie.
K23Kal	t. 23, Kaliskie.
K24Maz1	t. 24, Mazowsze, cz. 1.
K25Maz2	t. 25, Mazowsze, cz. 2.
K26Maz3	t. 26, Mazowsze, cz. 3.
K27Maz4	t. 27, Mazowsze, cz. 4.
K28Maz5	t. 28, Mazowsze, cz. 5.

---

K29Pok1	t. 29, Pokucie, cz. 1.
K31Pok3	t. 31, Pokucie, cz. 3.
K32Pok4	t. 32, Pokucie, cz. 4.
K33Chełm1	t. 33, Chełmskie, cz. 1.
K34Chełm2	t. 34, Chełm, cz. 2.
K35Przem	t. 35, Przemyskie.
K36Woł	t. 36, Wołyń.
K39Pom	t. 39, Pomorze.
K40MazP	t. 40, Mazury Pruskie.
K41Maz1	t. 41, Mazowsze, cz. 6.
K42Maz7	t. 42, Mazowsze, cz. 7.
K43Śl	t. 43, Śląsk.
K44Gór1	t. 44, Góry i Podgórze, cz. 1.
K45Gór2	t. 45, Góry i Podgórze, cz. 2.
K46Ka-S	t. 46, Kaliskie i Sieradzkie.
K48Ta-Rz	t. 48, Tarnowskie-Rzeszowskie.
K49Sa-Kr1	t. 49, Sanockie-Krośnieńskie, cz. 1.
K50Sa-Kr2	t. 50, Sanockie-Krośnieńskie, cz. 2.
K51Sa-Kr3	t. 51, Sanockie-Krośnieńskie, cz. 3.
K52Br-Pol	t. 52, Białoruś-Polesie.
K53Lit	t. 53, Litwa.
K54RuśK1	t. 54, Ruś Karpacka, cz. 1.
K55RuśK2	t. 55, Ruś Karpacka, cz. 2.
K56RuśC1	t. 56, Ruś Czerwona, cz.1.
K57RuśCz2/1	t. 57, Ruś Czerwona, cz. 2, zeszyt 1.
K57RuśCz2/2	t. 57, Ruś Czerwona, cz. 2, zeszyt 2.
K59Łuż	t. 59, Łużyce.
KarłSGP	Karłowicz Jan, <i>Słownik gwar polskich</i> , Kraków 1900–1911, t. 1–6.
KarłSWO	<i>Słownik wyrazów obcego a mniej jasnego pochodzenia używanych w języku polskim</i> , ułożył Jan Karłowicz, Kraków 1894–1905.
KotPo	Kotula Franciszek, 1974, <i>Po Rzeszowskim Pogórzu błędząc</i> , Kraków 1974.
KotPrzec	Kotula Franciszek, <i>Przeciw urokom: wierzenia i obrzędy u Pogórzan, Rzeszowiaków i Lasowiaków</i> , Warszawa 1989.
KotZn	Kotula Franciszek, <i>Znaki przeszłości. Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci</i> , Warszawa 1976.
KPL	Kolberg Oskar, <i>Przysłowia</i> , Warszawa 1977.



- KurzSSP      *Słownik synonimów polskich*, pod red. Zofii Kurzowej, Warszawa 1998.
- LinSJP        Linde M. Samuel Bogumił, *Słownik języka polskiego*, Lwów 1854, t. 1–6.
- LorKasz      Lorentz Friedrich, Fischer Adam, Lehr-Splawiński Tadeusz, *Kaszubi. Kultura ludowa i język*, Toruń 1934.
- Lud            „Lud. Organ Polskiego Towarzystwa Etnologicznego”, Lwów–Warszawa–Kraków–Poznań–Wilno 1895–1937.
- (np. artykuły E. Kolbuszowskiego, *Rośliny w wierzeniach ludu*. Bez, Lud 1895/1/119–123; *Lud hrubieszowski*, Lud 1895/1/157–167; Jana Witorta, *Przyczynek do historii przesądów*, Lud 1896/2/195–197; Stanisława Karwowskiego, *Choroby i medycyna na Szląsku w XVII w.*, Lud 1896/2/289–292; Szymona Goneta, *Kilka szczegółów z wierzeń ludu (z okolic Andrychowa)*, Lud 1896/2/22–228, 331–334; Szymona Goneta, *Odczynianie uroków*, Lud 1896/2/330–331; Ludwika Pierzchały, *Wierzenia ludu*, Lud 1896/2/335–338; Segła, *Wierzenia i lecznictwo Żydów*, Lud 1897/3/49–61; L. Magierowskiego, *Przyczynek do wierzeń ludowych*, Lud 1897/3/142–146; *Polscy górale tatrzańscy, czyli Podhale i Tatry na początku XIX w.*, rękopis współczesny przetłómaczył [sic!], wydał i objaśnieniami opatrzył St. Eljasz-Radzickowski, Lud 1897/3/225–273; Ignacji Piątkowskiej, *Obyczaje ludu ziemi sieradzkiej*, Lud 1898/4/410–435; Bronisława Gustawicza, *O ludzie poddukłańskim w ogólności, a Iwoniczanach w szczególności*, Lud 1900/6/36–80 (zwłaszcza 58–65); Józefa Sznajdera, *Z kraju Huculów, V. Medycyna ludowa*, Lud 1900/6/157–160; VI. *Wierzenia, gusły, przesady*, 257–267; M. Ketlicza, *Lecznictwo ludowe*, Lud 1902/8/57–58; Stanisława Czyżewicza, *Trzy formuły zamawiania*, Lud 1902/8/86–87; Jana Świętka, *Z nad Wisłoka. Rysy etnograficzne ze wsi Białobrzego w powiecie łańcuckim*, Lud 1902/8/245–255, 353–368; Bronisława Gustawicza, *O korzeniach czarodziejskich w lecznictwie ludowym u nas a indziej*, Lud 1904/10/259–279; Mikołaja Rybowskiego, *Dyabeł w wierzeniach ludu polskiego*, Lud 1906/12/212–232; Józefa Sulisza, *Zapiski etnograficzne z Ropczyc*, Lud 1906/12/57–81; Witowta, *Leki ludowe ze wsi Phudy pow. radzyńskiego*, Lud 1906/12/264–268; Stanisława Piotrowicza, *Znachorka i wróżka Jewdokia Bojczuk. Materiały folklorystyczne ze wsi Bortnik na Pokuciu*, cz. 1, Lud 1907/13/118–129; cz. 2, Lud 1907/13/216–232; Jana Świętka, *Liczba Trzy i Dziewięć w mitach, wyobrażeniach, mistycznych praktykach i w zwyczajach ludowych*, Lud 1905/11/371–388; *Przyczynki do medycyny ludowej*, zebrał Maryan Udziela, Lud 1905/11/394–401; Franciszka Gawelka, *Palma, jajko i śmigus w praktykach wielkanocnych ludu polskiego*, Lud 1911/17/ 15; Szymona Matusiaka, *Wieszczba i żreb*, Lud 1911/17/193–241; Seweryna Udzieli, *Materiały etnograficzne. Ocieka*, Lud 1924/23/127–146; Adama Fischera, *Rośliny w wierzeniach i obrzędach ludu polskiego*,

- Lud 1929/28/240–247, Czesława Pietkiewicza, *Higiena w życiu Poleszuków*, Lud 1931/30/14–35; Seweryna Udzieli, *Rośliny w wierzeniach ludu Krakowskiego*, Lud 1931/30/36–75; J.W.Szulczewskiego, *Rośliny w mianownictwie, przesądach i lecznictwie ludu wielkopolskiego*, Lud 1932/31/93–100; Anieli Chmielińskiej, *Z lecznictwa ludowego w Łowickiem*, Lud 1934/1935/33/80–82; Kalistrata Dobrjańskiego, *Znachorstwo w Samborskiem*, Lud 1934/1935/33/117–126; Adama Fischera, *Drzewa w wierzeniach i obrzędach ludu polskiego*, Lud 1937/35/60–76 itd.
- MAAE „Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne wydawane staraniem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie”, Kraków 1896–1919, t. 1–14.
- (np. artykuły Seweryna Udzieli, *Cholera w pojęciach ludu ziemi sądeckiej*, MAAE1896/1/1–4; F. Werenki, *Przyczynek do lecznictwa ludowego*, MAAE1896/1/99–228; Stanisława Cerchy, *Przebieczany, wieś w powiecie wielickim*, MAAE/1900/4/81–210; Jana Świętka, *Zwyczaj i pojęcia prawne ludu nadrabskiego*, MAAE1897/2/119–323 (zwłaszcza 320–323); St.Fischera, *Zamawiania z Jasielskiego*, MAAE1903/6/124–125; Aleksandra Saloniego, *Lud łańcucki. Materiały etnograficzne*, MAAE 1903/6/187–420 (zwł. 248–259); Władysława Kosińskiego, *Materiały etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicyi zachodniej*, cz. 2, *Wierzenia i przesady*, MAAE1904/7/3–86 (zwłaszcza 75–83); Jan Świętka, *Borowa. Drobiazgi etnograficzne* MAAE1904/7/87–122; Reginy Lilientalowej, *Dziecko żydowskie*, MAAE1904/7/141–173; Mariana Wawrzenciekiego, *Wieś Mysłaków. Notaty ludoznawcze*, MAAE 1907/9/230–239; Józefa Kantora, *Czarny Dunajec. Monografia etnograficzna*, MAAE1907/9/17–229 (zwłaszcza 142–153); Franciszka Gawelka, *Czarownik z Rzęchowy w powiecie brzeskim*, MAAE 1908/10/44–49; Aleksandra Saloniego, *Lud rzeszowski. Materiały etnograficzne*, MAAE1908/10/50–344 (zwłaszcza 121–143); Franciszka Gawelka, *Przesady, zabobony, środki lecznicze i wiara ludu w Radłowie w powiecie brzeskim*, MAAE1910/11/48–106; Oskara Kolberga, *Tarnów–Rzeszów. Materiały etnograficzne, uporządkował i wydał Seweryn Udzieli*, MAAE1910/11/116–323 (zwłaszcza 277–300); Stanisława Cerchy, *Kleparz, przedmieście Krakowa przed 50 laty. Studium etnograficzne*, MAAE 1919/14/3–80 (zwłaszcza 51–52).
- MSKDSŁ *Mały słownik kultury dawnych Słowian*, red. Lech Leciejewicz, Warszawa 1988.
- NadKasz *Kaszuby i Kociewie. Język, zwyczaj, przesady, podania, zagadki i pieśni ludowe w północnej części Peus zachodnich*, zebrał i opracował Dr Nadmorski [Józef Łęgowski – przyp. MM], Poznań 1892.
- NKPP *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, pod red. Juliana Krzyżanowskiego, Warszawa 1969–1978, t. 1–4 [opis poda-

- wany w następującym porządku, np. NKPP/III/336:1764 strzec10: skrót tytułu, numer tomu, strona, rok poświadczenia przysłowia w źródłach, hasło].
- NWB *Nie wszystko bajka. Polskie ludowe podania historyczne*, oprac. Janina Hajduk-Nijakowska, Warszawa 1986.
- ORL „Orli Lot. Organ kół krajoznawczych młodzieży Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego”, Kraków 1920–1950, R. 1–24.
- OrPWarmMaz *Mądrzejszy Mazur niż diabeł. Zbiór przysłów i wyrażen przysłowio- wych polskich z terenu Warmii i Mazur*, oprac. Tadeusz Oracki, Ol- sztyń 1977.
- PałŚw Paluch Adam, *Świat roślin w tradycyjnych praktykach leczniczych wsi polskiej*, Wrocław 1988.
- PodWKDP Podgórcy Barbara i Adam, *Wielka księga demonów polskich. Leksy- kon i antologia demonologii ludowej*, Kraków 2005.
- SGP *Słownik gwar polskich*, (A-Gardziec), 1977–2011, Źródła i t. 1, red. Mieczysław Karaś i Jerzy Reichan; t. 2–5, red. Jerzy Reichan, Stanisław Urbańczyk; t. 7–8, red. Joanna Okoniowa, Jerzy Reichan, Barbara Grabka; t. 1–3 Wrocław; t. 4–8, Kraków.
- SiarMat *Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc*, zebrał ks. Władysław Siarkowski, ZWAK 1878/2/209–259; 1879/3/3–61; 1880/4/83–184; reprint: ks. Władysław Siarkowski, *Materiały do et- nografii ludu polskiego z okolic Kielc*, przyg. do druku Lidia Michal- ska-Bracha, Krzysztof Bracha, Kielce 2000.
- SiarMatPiń *Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Pińczowa*, zebrał ks. Władysław Siarkowski, ZWAK 1885/9/3–72; reprint: Kielce 2000.
- SimDlacz Simonides Dorota, *Dlaczego drzewa przestały mówić? Ludowa wizja świata*, Opole 2010.
- SimLud Simonides Dorota, *Ludowa wizja świata*, [w:] *Kultura ludowa ślą- skiej ludności rodzimej*, red. Dorota Simonides, przy udziale Piotra Kowalskiego, Wrocław 1991, s. 169–212.
- SimOdKol Simonides Dorota, *Od kolebki do grobu*, Opole 1988.
- SkorMSJP *Mały słownik języka polskiego*, pod red. Stanisława Skorupki, Haliny Auderskiej, Zofii Łempickiej, Warszawa 1968.
- SkorSFJP Skorupka Stanisław, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, War- szawa 1989, t. 1–2.
- SlavDrev *Slavjanskije drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'*, red. N.I. Tolstoj, t. 1–4, Moskwa 1995–2009.
- SlavMif *Slavjanskaja mifologija. Enciklopedičeskij slovar'*, red. W.Ja. Pietru- chin, Tat'jana A. Agapkina, Ludmila N. Winogradowa, Svetlana M. Tolstaja, Moskwa 1995.
- SLSJ Jerzy Bartmiński (red.), 1980, *Słownik ludowych stereotypów języko- wych. Zeszyt próbny*, Wrocław.

- ŚSEJP      Słowski Franciszek, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. 1–5, Kraków 1952–1982.
- SLSJ      *Słownik ludowych stereotypów językowych. Zeszyt próbny*, red. Jerzy Bartmiński, Wrocław 1980.
- SPXVI      *Słownik polszczyzny XVI wieku*, red. Maria Renata Mayenowa i in., t. 1–35, Wrocław–Warszawa 1966–2011.
- SSiSL      *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, koncepcja całości i redakcja Jerzy Bartmiński, zastępca redaktora Stanisława Niebrzegowska, t. 1, *Kosmos*, cz. 1: *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, Lublin 1996; cz. 2: *Ziemia, woda, podziemie*, Lublin 1999.
- SSS      *Słownik starożytności słowiańskich. Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych*, red. Władysław Kowalenko, Gerard Labuda, Tadeusz Lehr-Spławiński, Wrocław–Warszawa–Kraków 1961, t. 1.
- StelPom      Stelmachowska Bożena, *Rok obrzędowy na Pomorzu*, Toruń 1933.
- SWJP      *Słownik współczesnego języka polskiego*, red. Bogusław Dunaj, Warszawa 1998, t. 1–2.
- SzyfZw      Szyfer Anna, *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków*, Seria: Rozprawy i Materiały, nr 22, Olsztyn 1968.
- SzymSJP      Szymczak Mieczysław, *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1992, t. 1–3.
- ŚwiętLud      Świętek Jan, *Lud nadrabski (od Gdowa po Bochnię)*, Kraków 1893.
- ŚwiętBrzoz      Świętek Jan, *Brzozowa i okolica Zakliczyna nad Dunajcem: obraz etnograficzny – zbiór z lat 1897–1906*, Wrocław 2000.
- WarSJP      *Słownik języka polskiego*, red. Jan Karłowicz, Adam Kryński, Władysław Niedźwiedzki, Warszawa 1900–1927, t. 1–8.
- WilSJP      *Słownik języka polskiego*, wyprac. przez Aleksandra Zdanowicza i in., wyd. przez Maurycego Orgelbranda, Wilno 1861, t. 1–2.
- Wisła      „Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny”, Warszawa 1887–1905; 1916–1917, t. 1–20.  
(np. uwagi na temat zielarstwa Władysława Weryhy: Wisła 1888/2/3/604–607; Ignacji Piątkowskiej, *Z życia ludu wiejskiego w Ziemi Sieradzkiej*, Wisła 1889/3/3/479–530; szczególnie s. 489–496; tejże, *Z życia ludu wiejskiego w Ziemi Kaliskiej*, Wisła 1889/3/4/ 755–775; Anieli Milewskiej, cykl: *Poszukiwania. Lecznictwo ludowe*, Wisła 1891/5/2/419–424; Józefa Połczyńskiego, cykl: *Poszukiwania. Lecznictwo ludowe*, Wisła 1892/6/4/911–917; E. Jeleńskiej, *Wieś Komarowicze w powiecie mozyrskim (cz. 2)*, Wisła 1891/5/3/479–520; Seweryna Udzieli, *Świat nadzmysłowy ludu Krakowskiego mieszkającego na prawym brzegu Wisły*, cz. 1–3, *Choroby*, Wisła 1900/14/399–411; Wandalina Szukiewicza, *Wierzenia i praktyki ludowe*, cz. 1, Wisła 1903/17/3/265–280; cz. 2, Wisła 1903/17/4/432–444; J. Kiborta,

- Wierzenia ludowe żmujdzkie*, Wiśła 1905/19/3/365–370; Maxa Toeppe, *Wierzenia mazurskie*, Wiśła 1892/6/1/s. 145–184; Wiśła 1892/6/2/391–420; Wiśła 1892/6/3/641–662; Wiśła 1892/6/4/758–797; Ottona Knoppa, *Podania i opowiadania z Poznańskiego...*, Wiśła 1895/9/1/11–39; Adolfa Czernego, *Istoty mityczne Serbów Łużyckich*, cz.IV, Wiśła 1895/9/4/673–733; zwłaszcza strony: 696–723; mniejsze notatki różnych zbieraczy zamieszczone w cyklu *Poszukiwania. Lecznictwo ludowe*: Wiśła 1891/5/3/638–646; Wiśła 1891/5/4/903–906; Wiśła 1892/6/1/221–223; Wiśła 1892/6/2/421–424; Wiśła 1892/6/3/663–669; Wiśła 1893/7/1/165–168; Wiśła 1893/7/2/371–375; Wiśła 1893/7/3/596–597; Wiśła 1893/7/4/744–747; Wiśła 1895/9/1/122–127; Wiśła 1895/9/2/401–402; Wiśła 1895/9/3/588–591; Wiśła 1895/9/4/806–810; Wiśła 1896/10/1/121–130; Wiśła 1896/10/2/342–348; Wiśła 1896/10/3/597; Wiśła 1896/10/4/843–844; Wiśła 1897/11/1/111; Wiśła 1897/11/2/341–342; Wiśła 1897/11/3/529–536; Wiśła 1897/11/4/771–783; Wiśła 1898/12/4/749–751; Wiśła 1899/13/2/293–304; Wiśła 1899/13/3/537–540; Wiśła 1899/13/4/749–752; Wiśła 1900/14/5/651; Wiśła 1902/16/3/425–429; Wiśła 1902/16/5/657; Wiśła 1903/17/1/88–90; Wiśła 1903/17/3/368; Wiśła 1903/17/5/607–608; Wiśła 1905/19/3/321; Wiśła 1905/19/4/457–467).
- WitBaj                    Witkoś Stanisław, *Bajdy i Moderówka*, Poznań 1977.
- WojMow                 Bolesław Wojewódzki, *Mowa stron ukochanych*, Kielce 1997.
- WójKlech                Wójcicki Kazimierz W., *Klechdy, starożytnie podania i powieści ludu polskiego i Rusi*, Warszawa 1974.
- WójPrzysł                Wójcicki Kazimierz W., *Przysłowia narodowe*, Warszawa 1830.
- WójZardom                Wójcicki Kazimierz W., *Zarysy domowe*, Warszawa 1842, t.1–4.
- WronMSGP                *Mały słownik gwar polskich*, red. Jadwiga Wronicz, Kraków 2010.
- ZWAK                     „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej wydawany staraniem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności”, Kraków 1877–1895, t. 1–18.
- (m.in. prace: Zygmunta Glogera, *Zabobony i mniemania ludu nadnarwiańskiego, tyżące się ptaków, płazów i owadów*, ZWAK 1877/1/101–107; Aleksandra Petrowa, *Lud ziemi Dobrzyńskiej, jego charakter, mowa, zwyczaje, obrzędy, pieśni, przysłowia, zagadki itp.*, ZWAK 1878/2/3–182; Władysława Siarkowskiego, *Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc*, cz. 1, ZWAK 1878/2/209–259; cz. 2, ZWAK 1879/3/3–61; cz. 3, ZWAK 1880/4/83–184; Józefa Grajnera, *Zapiski etnograficzne z okolic Wielunia*, ZWAK 1880/4/185–261; Bronisława Gustawicza, *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody*, cz.1, ZWAK 1881/5/102–186; cz. 2, ZWAK 1882/6/201–317; Ludwika Hodoly, *Mały przyczynek do wierzeń i podań ludowych o zwierzętach i roślinach*, ZWAK 1882/6/318–321; Władysława Siarkowskiego, *Podania i legendy o zwierzętach, drzewach i roślinach*, 1883/7/106–119; Stefanii Ulanowskiej, *Niektóre materyja-*

ty etnograficzne we wsi Łukówcu (mazowieckim), ZWAK1884/8/247–323; C. Neymann(a) *Materyjały etnograficzne z okolic Pliskowa w pow. Lipowieckim zebrane przez Pannę Z.D.*, ZWAK1884/8/115–246; Seweryna Udzieli, *Materyjały etnograficzne zebrane z miasta Ropczyc i okolicy*, 1886/10/75–156; Stanisława Ciszewskiego, *Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim*, ZWAK1887/11/1–129; Marcelego Ciska, *Materyjały etnograficzne z miasteczka Żołyń w powiecie Przemyskim*, ZWAK1889/13/54–83; Zofii Rokossowskiej, *O świecie roślinnym, wyobrażenia, wierzenia i podania ludu ruskiego na Wołyniu, we wsi Jurkowszczyźnie, pow. Zwiahelskim*, ZWAK 1889/13/163–199; Seweryna Udzieli, *Lud polski w powiecie Ropczyckim w Galicyi, cz.1*, ZWAK 1890/14/1–136; cz. 2, ZWAK 1891/15/53–180; cz. 3, 1892/16/1–57; Zygmunta Wierchowskiego, *Materyjały etnograficzne z powiatu Tarnobrzeskiego i Niskiego w Galicyi*, ZWAK 1890/14/145–251; Wł. Kosińskiego, *Niektóre zabobony i przesady ludu polskiego z okolic Makowa i Andrychowa*, ZWAK 1891/15/46–52; Romana Zawilińskiego, *Przesady i zabobony z ust ludu w różnych okolicach zebrane*, ZWAK 1892/16/257–267; Michała Rawicza Witanowskiego, *Lud wsi Stradomia pod Częstochową*, ZWAK 1893/17/14–138; B. W. Segla, *Materyjały do etnografii Żydów wschodnio-galicyjskich*, ZWAK 1893/17/261–332; Józefa Rościfńskiego, *Zielnik czarodziejski to jest zbiór przesądów o roślinach*, ZWAK1895/18/1–191).

## Inne skróty

ang.	-	angielski	stbułg.	-	starobułgarski (scs)
awest.	-	awestyjski	stczes.	-	staroczeski
bałtosłow.	-	bałtosłowiański	stind.	-	staroindyjski
brus.	-	białoruski	stirl.	-	staroirlandzki
sch.	-	serbski i chorwacki	stniem.	-	staroniemiecki
czes.	-	czeski	stnord.	-	staronordycki
dial.	-	dialektalny	stp.	-	staropolski
franc.	-	francuski	stprus.	-	staropruski
goc.	-	gocki	strus.	-	staroruski
grec.	-	grecki	stszw.	-	staroszwedzki
hiszp.	-	hiszpański	sttur.	-	staroturecki
irl.	-	irlandzki	stwniem.	-	staro-wysoko-niemiecki
kaszb.	-	kaszubski	ukr.	-	ukraiński
lit.	-	litewski	wal.	-	walijski
łac.	-	łaciński	węg.	-	węgierski
łot.	-	łotewski	wkrus.	-	wielkoruski (rosyjski)
maced.	-	macedoński			
moraw.	-	morawski			
niem.	-	niemiecki			
orm.	-	ormiański			
pie.	-	praindoeuropejski			
pol.	-	polski			
poles.	-	poleski			
psł.	-	prasłowiański			
ros.	-	rosyjski			
rus.	-	ruski			
sanskr.	-	sanskryt			
słc.	-	słowacki			
słoweń.	-	słoweński			
słow.	-	słowiański			

## Nagrania terenowe

(nagrania wykonane przeze mnie i moich studentów: Sylwię Gawlikowską, Monikę Stępień, Ilonę Krakowską, Małgorzatę Krupę, Anetę Salamon-Cymerys, Piotra Wąsa, Agnieszkę Kołodziej-Wąs)

TN Borkowice 2008	inf. kobieta, ur. 1929, gm. Borkowice, pow. przysuski, woj. mazowieckie.
TN Czaplów 2009	inf. kobieta, ur. 1926; gm. Bieliny, pow. kielecki, woj. świętokrzyskie.
TN1 Ceczyna 2010	inf. kobieta, ur. 1940, gm. Górnó, pow. kielecki, woj. świętokrzyskie.
TN2 Ceczyna 2010	inf. kobieta, ur. 1915, gm. Górnó, pow. kielecki, woj. świętokrzyskie.
TN1 Czermnó 2009	inf. kobieta, ur. 1956; gm. Fałków; pow. konecki, woj. świętokrzyskie.
TN2 Czermnó 2009	inf.kobieta, ur. 1935; gm. Fałków; pow. konecki, woj. świętokrzyskie.
TN Dębska Wola 2010	inf. mężczyzna, ur. 1947, gm. Morawica, pow. kielecki, woj. świętokrzyskie.
TN Gliniany 2001	inf. kobieta, ur. 1922, gm. Ożarów, pow. opatowski.
TN1 Jawor Solecki 2007	inf. kobieta, ur. 1928, gm. Siennó, pow. lipski, woj. mazowieckie.
TN1 Jelanka 2007	inf. kobieta, ur. 1920, gm. Rzeczniów, pow. lipski, woj. mazowieckie.
TN2 Jelanka 2007	inf. kobieta, ur. 1933, gm. Rzeczniów, pow. lipski, woj. mazowieckie.
TN3 Jelanka 2007	inf. kobieta, ur. 1931, gm. Rzeczniów, pow. lipski, woj. mazowieckie.
TN2 Jawor Solecki 2007	inf. kobieta, ur. 1939, gm. Siennó, pow. lipski, woj. mazowieckie.
TN1 Kałużek 2007	inf. kobieta, ur. 1938, gm. Siennó, pow. lipski, woj. mazowieckie.
TN2 Kałużek 2007	inf. kobieta, ur. 1939, gm. Siennó, pow. lipski, woj. mazowieckie.
TN Kowala 2010	inf. kobieta, ur. w 1929 w Kowali, zam. Kowala, gm. Nowiny, pow. kielecki, woj. Świętokrzyskie.
TN Marzysz 2010	inf. kobieta, ur. 1951, gm. Daleszyce, pow. kielecki, woj. świętokrzyskie.



---

TN Mniszek 2008	inf. mężczyzna, ur. 1952, gm. Wolanów, pow. radomski, woj. mazowieckie.
TN Nietulisko 2001	inf. kobieta, ur. 1929, gm. Kunów, pow. ostrowiecki, woj. świętokrzyskie.
TN1 Nowiny 2010	inf. kobieta, ur. 1943, (ur. Sadek k. Szydłowca), zam. gm. Sitkówka-Nowiny, pow. kielecki, woj. świętokrzyskie.
TN2 Nowiny 2010	inf. kobieta, ur. 1948 (ur. Posłowice), zam. gm. Sitkówka-Nowiny, pow. kielecki, woj. świętokrzyskie.
TN3 Nowiny 2010	inf. kobieta, ur. 1936, (ur. we Francji); potem zam. Zabierzów Bocheński, Mielec, Lutomie, Nowa Huta, obecnie Sitkówka-Nowiny, pow. kielecki, woj. świętokrzyskie.
TN4 Nowiny 2010	inf. kobieta, ur. 1967, gm. Sitkówka-Nowiny, pow. kielecki, woj. świętokrzyskie.
TN1 Odrzywół 2008	inf. kobieta, ur. 1928, gm. Odrzywół, pow. przysuski, woj. mazowieckie.
TN2 Odrzywół 2008	inf. kobieta, ur. 1938, gm. Odrzywół, pow. przysuski, woj. mazowieckie.
TN Ostrowiec 2001	inf. mężczyzna, ur. 1953, [ur. w Jeleniej Górze, k. Ostrowca Świętokrzyskiego], woj. świętokrzyskie.
TN1 Pawłowice 2001	inf. kobieta, ur. 1932, gm. Solec n. Wisłą, pow. lipski, woj. mazowieckie.
TN2 Pawłowice 2001	inf. kobieta, ur. 1920, gm. Solec n. Wisłą, pow. lipski, woj. mazowieckie.
TN Policzna 2007	inf. kobieta, ur. 1913, Policzna, pow. zwoleński, woj. mazowieckie.
TN Radlin 2010	inf. kobieta, ur. 1924, gm. Górno, pow. kielecki, woj. świętokrzyskie.
TN Rzeczników 2007	inf. kobieta, ur. 1954, gm. Rzeczników, pow. lipski, woj. mazowieckie.
TN Tumlin 2010	inf. kobieta, ur. 1930, gm. Miedziana Góra, pow. kielecki, woj. świętokrzyskie.
TN Wola Klasztorna 2006	inf. kobieta, ur. 1933, gm. Sieciechów, pow. kozienicki, woj. mazowieckie.
TN Wolica 2010	inf. kobieta, ur. 1923, Wolica, pow. kielecki, woj. świętokrzyskie.

## РЕЗЮМЕ

### *Я тебя заговариваю, я тебя прогоняю... Болезнь.* Культурно-лингвистическое исследование

Данное исследование посвящено феномену болезни в польском языке (в частности народном) и в польской традиционной культуре. На основании языковых и внеязыковых (этнографических) данных показываю суть обыденного мышления о болезни, представляю реконструированные языковые картины избранных недугов (заразы, колтуна, порчи), рассказываю о роли волшебных слов в народном лечении.

Предполагаю, что болезнь и здоровье можно рассматривать не только с медицинской и социологической точек зрения, но и в языковом и культурном контексте – как ментальные категории, которые подвергаются вербализации в языке и внеязыковой символизации.

Закодированные в языке ментальные комплексы, касающиеся болезни и здоровья связаны с общественным сознанием, которое проявляется в разных формах, например, в традиционном поведении, ритуалах, мифах, иконографии.

Реконструированная картина показана в широкой интерпретационной перспективе, что является результатом оперирования понятием культурно-языковая картина мира, которое понимаем как обыденное восприятие действительности, дающееся выяснить на основании данных вербальных и невербальных, закреплённых в спетрифицированных текстах культуры. Всё это позволяет сосредоточиться на обычаях, обрядах, верованиях, ритуальных принадлежностях, т.е. на контексте, в котором языковые данные находят свойственный им смысл. Такой подход связан с требованием Н. И. Толстого и Е. Вартминского, чтобы в этнолингвистических исследованиях пользоваться так называемыми околязычными знаниями.

К данной работе можно относиться с одной стороны как к продолжению исследований над языковой картиной мира, с другой как к многостороннему анализу текстов культуры какими являются народные практики лечения (ритуалы), выступающие как комплекс воображе-

ний, верований, определённых вербальных и невербальных поведений. Анализ проводится с учётом правил, принимаемых при реконструкции языковой картины мира, соответствующих основным положениям когнитивизма.

Этнолингвистический аспект работы предполагает всестороннее использование этнографического и фольклорного материала в представленных описаниях. Итак, основной целью работы является не только реконструкция картины болезни (или картины избранных болезней), но и указание, как видение отдельных недугов, реконструированное на основании способа их представления переносится на правила ритуального лечения (колдовство, заговоры). Провожу реконструкций картин избранных болезней для того, чтобы указать степень сплочённости логики лечебного ритуала. Воссозданные языковые образы отдельных недугов, вытекающие непосредственно из механизмов человеческого понимания болезни, помогают понять смысл предпринимаемых магических действий.

К работе прилагается обширный документальный материал, чтобы показать всеобщность суждений связанных с болезнью, а также укрепить богатство уходящей в прошлое культуры. Я использовала много материалов (собственная выписка) из этнографических собраний XIX и XX века.

Учитывая тематику предпринятого исследования основной корпус текстов составляют материалы этнографического характера. Важное место в языковой базе занимают собранные мною и моими студентами (в годы 2000–2001 и 2006–2010) на основании специально разработанной анкеты, местные материалы. Высказывания информаторов позволяют проследить процесс трансформации давних верований, касающихся лечения и подтверждают, что определённая концептуализация и оценка болезни (проявляющиеся в языке) в большей степени неизменны.

## SUMMARY

### *I enchant you, I expel you...* Disease – the study of language and culture

This book is dedicated to the phenomenon of disease – in the Polish language (especially its folklore variety) and in the Polish traditional culture. On the basis of linguistic and extra-linguistic (ethnographic) data I show the essence of the current thinking about the disease, I present the reconstructed language images of the selected diseases (plague, distorted plait, charm), and I discuss the role of manipulation with magic words in the folk treatment.

I assume that disease and health may be investigated not only in the medical and sociological contexts but also in the linguistic and cultural contexts as mental subject verbalization categories with the use of appropriate language and/or extra-linguistic symbolization. Language-encoded mental complexes on disease and health are associated with social consciousness, which is expressed in many different forms, e.g. in traditional behaviours, rituals, myths, iconography.

The reconstructed image is shown in a wide interpretive perspective, which is a consequence of the operation of the concept of the *language-cultural world image*, understood as the current interpretation of reality, capable of being explicated from verbal and nonverbal data, embodied in the established and petrified texts of culture. This assumption allows for closer focusing on customs, rituals, beliefs and ceremonial tools i.e. on the context in which the linguistic data are properly decoded. This approach is related to the **language related knowledge** as stipulated in N.I. Tolstoy's and J. Bartmiński's studies of cultural linguistics.

This book may be treated as a continuation of research on linguistic picture of the world on one hand and as a multi-faceted analysis of the functioning of cultural texts, such as folk medicinal practice (rituals), with its set of perceptions, beliefs, specific verbal and non-verbal behaviours on the other hand. The analysis is carried out largely according to the principles used for the reconstruction of linguistic picture of the world, consistent with the basic tenets of cognitive definition.

The cultural linguistic aspect of this book involves extensive use of ethnographic and folklore materials in the presented descriptions. The primary aim of this book is not only to reconstruct the disease image (or images of the selected diseases), but also to show how the vision of individual complaints, reconstructed on the basis of the way of talking about them, is related to the principles of treatment ritual (expelling, enchanting). I reconstruct the images of the selected diseases, mainly in order to show how consistent the internal logic of the ritual medicine is. The linguistically reconstructed images of various ailments resulting directly from the mechanisms of human thinking about the disease contribute to the comprehension of the undertaken magical actions.

## Spis treści

WSTĘP.....	7
ROZDZIAŁ I	
Założenia teoretyczne .....	19
1. Pojęcie językowego obrazu świata (JOS).....	19
1.1. Językowy obraz świata – historia pojęcia. Badania nad związkami między językiem a kulturą w Polsce. Lubelska szkoła etnolingwistyczna .....	20
1.2. JOS – definicje.....	25
1.3. Dane wykorzystywane w rekonstrukcji JOS .....	26
1.4. JOS – podsumowanie .....	30
1.5. Koncepcja JOS w badaniu fenomenu medycyny ludowej.....	31
2. Medycyna ludowa – lecznictwo ludowe – etnomedycyna – antropologia medyczna. Podstawowe pojęcia. Stan badań.....	32
2.1. Badania nad medycyną ludową w Polsce .....	34
2.2. Słowo magiczne jako przedmiot badań – zarys problematyki .....	46
2.3. Lingwistyka performatywna w opisie ludowego rytuału leczniczego .....	57
ROZDZIAŁ II	
Choroba w polszczyźnie i polskiej kulturze ludowej .....	63
Konceptualizowanie choroby w języku .....	63
1. Nazwy .....	65
2. Choroba w etymologii .....	66
3. Tabuizowanie choroby .....	69
4. Rodzaje chorób .....	72
5. Zapowiedzi i przepowiednie .....	74
6. Działania choroby .....	75
7. Choroba jako obiekt czynności – leczenie .....	77
8. Postaci choroby.....	79
9. Pochodzenie: przyczyny choroby.....	81

10. Istoty sprowadzające choroby.....	86
11. Osoby uzdrawiające .....	90
12. Sposoby pozbywania się choroby.....	95
13. Czas leczenia .....	106
14. Miejsce leczenia.....	108
15. Przedmioty (talizmany/amulety) chroniące przed chorobą.....	109
16. Substancje lecznicze.....	110

### ROZDZIAŁ III

<i>Kiedy choroba była gościem – językowo-kulturowy obraz kołtuna.....</i>	<i>113</i>
1. Kołtun – dane systemowe.....	113
2. Kołtun – dane tekstowe .....	119
2.1. Definicja.....	119
2.2. Rodzaje kołtuna .....	120
2.3. Objawy kołtuna .....	121
2.4. Przyczyny kołtuna .....	122
2.5. Istoty sprowadzające kołtun .....	128
2.6. Działania kołtuna.....	129
2.7. Kołtun jako obiekt czynności.....	132
2.7.1. Sprowadzanie kołtuna .....	132
2.7.2. Noszenie kołtuna.....	133
2.7.3. Pozbywanie się kołtuna .....	134
2.8. Substancje lecznicze .....	142
2.9. Czas leczenia.....	144
2.10. Miejsce leczenia .....	145
2.11. Zamowy w procesie leczenia.....	145
2.12. Rytuał zdejmowania kołtuna/gośćca – słowo i działania .....	147

### ROZDZIAŁ IV

<i>Zaraza – językowe oswojenie strachu przed chorobą.....</i>	<i>151</i>
1. Zaraza – dane systemowe.....	151
2. Zaraza – dane tekstowe.....	160
2.1. Nazwy.....	160
2.2. Definicja.....	160
2.3. Kolekcje.....	160
2.4. Objawy .....	161

2.5. Przyczyny zarazy.....	161
2.6. Zapowiedzi zarazy .....	163
2.7. Przepowiednie.....	166
2.8. Postaci zarazy .....	167
2.9. Działania zarazy.....	172
2.10. Miejsce przebywania .....	173
2.11. Zaraza jako obiekt czynności .....	174
2.12. Czas działania.....	175
2.13. Ochrona przed zarazą .....	175
2.13.1. Ochrona przestrzeni.....	175
2.12.2. Substancje lecznicze.....	183
2.14. Zamówienia w leczeniu zarazy .....	186

## ROZDZIAŁ V

### *Zegnám cie uroku dziewięć razy do roku... Urok jako zjawisko*

<i>językowo-kulturowe.....</i>	189
1. Urok – dane systemowe.....	191
2. Urok – dane tekstowe.....	197
2.1. Definicja.....	197
2.1.1. Przyczyna uroku.....	198
2.1.2. Spojrzenie.....	200
2.2.2. Emocje wyrażone słowem.....	203
2.2.3. Żywioły.....	205
3. Rodzaje uroku.....	206
4. Istoty rzucające urok.....	208
4.1. Ludzie urokliwi .....	209
4.2. Zwierzęta.....	213
5. Działania uroku .....	214
6. Miejsce przebywania/Miejsce odsyłania uroku.....	214
7. Obiekt uroku.....	215
8. Objawy uroku .....	217
9. Skutki uroku (nieodczynionego).....	220
10. Sposoby pozbywania się uroku – urok jako obiekt czynności .....	221
10.1. Zdejmowanie/odczynianie/za(od)mawianie uroku.....	223
10.2. Uczestnicy rytuału.....	231
10.3. Czynności wykonywane w czasie rytuału zdejmowania uroków.....	233



10.3.1. Czynności wstępne (stawianie diagnozy) .....	235
10.3.2. Odczynianie właściwe .....	240
10.3.3. Czynności końcowe: niszczenie/pozbywanie się uroku .....	253
10.3.4. Inne czynności podejmowane w celu zniwelowania szkodliwości uroków .....	255
11. Ochrona przed urokiem. Profilaktyka.....	256
11.1. Talizmany/amulety/wydzieliny.....	256
11.2. Wykonywanie określonych czynności ochronnych .....	260
11.3. Wykorzystywanie apotropaionów roślinnych.....	265
11.4. Słowa magiczne .....	266
11.5. Wydzieliny własne .....	269
12. Czas pozbywania się uroków .....	270
13. Miejsce .....	271
 ROZDZIAŁ VI	
Słowo w leczeniu. Ludowy rytuał medyczny .....	273
1. Istota rytuału leczniczego .....	273
2. Magia i religia w rytuale .....	274
3. <i>Zaklinania, zażęgniwania, zamawiania</i> – uwagi terminologiczne.....	278
4. Zamówienie jako zdarzenie komunikacyjne .....	286
5. Performatywność ludowych formuł magicznych. Strategie pragmatyczne .....	287
6. Rytuał leczniczy jako <i>performance</i> .....	296
 ROZDZIAŁ VII	
Zdrowie i choroba – wartość i antywartość .....	301
1. Wartość i antywartość – uwagi o terminach.....	301
2. Zdrowie i choroba – wartościowanie w polszczyźnie.....	305
2.1. Zdrowie i choroba w kolokacjach i frazeologizmach.....	305
2.2. Przysłowia jako teksty dydaktyczno-medyczne.....	309
PODSUMOWANIE.....	321
BIBLIOGRAFIA.....	325
ROZWIĄZANIE SKRÓTÓW.....	349
INNE SKRÓTY .....	358
NAGRANIA TERENOWE.....	359
PEŻIOME.....	361
SUMMARY .....	363



Marzena Marczevska – adiunkt w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach. Specjalizuje się w etnolingwistyce i komunikacji językowej, jest m.in. autorką monografii *Drzewa w języku i w kulturze* (Kielce 2002). W swojej nowej książce badaczka pokazuje, w jaki sposób obraz poszczególnych dolegliwości – odtwarzany na podstawie mówienia o nich – przekłada się na zasady leczenia rytualnego, tzn. odczytania i zamawiania. Praca jest przykładem analizy wieloaspektowego funkcjonowania tekstów kultury, zwłaszcza ludowych rytuałów leczniczych, stanowiących zespół wyobrażeń, wierzeń oraz zachowań werbalnych i niewerbalnych. Analizowany materiał łączy w sobie dane historyczne (z XIX i XX wieku) i dane współczesne, zebrane przez samą autorkę i innych kieleckich lingwistów. Porównanie przedstawionych w rozprawie danych językowych ujawnia, że magiczne myślenie i zachowania irracjonalne (z punktu widzenia oficjalnej medycyny) towarzyszą człowiekowi do dziś.

ISBN 978-83-928455-7-7



9 788392 845577 >