

AGNIESZKA GOŁĘBIEWSKA-SUCHORSKA
Instytut Neofilologii i Lingwistyki Stosowanej
Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

„POPROŚ WODĘ O PIENIĄDZE”. TRADYCJA ZNACHORSKA WE WSPÓŁCZESNYCH PORADNIKACH MAGICZNYCH W ROSJI

Niniejszy artykuł omawia wybrane cechy masowego piśmiennictwa magicznego w postradzieckiej Rosji, które uatrakcyjniają ludowe inkantacje jako produkt oferowany współczesnemu czytelnikowi. Wyodrębnienie owych cech pozwala poszukać odpowiedzi na pytanie, jakie zabiegi adaptacyjne stosowane względem tradycji znachorskiej sprawiają, że współczesny, przynajmniej w stopniu podstawowym wykształcony Rosjanin staje się klientem rynku księgarskiego oferującego magiczne środki zaradcze, sięgające korzeniami czasów analfabetyzmu. Zwrot ku magii uwarunkowany jest zapewne określonymi predyspozycjami psychicznymi czytelnika, jego tendencją do selektywnej percepcji, która zaburza ocenę metody wskutek oczekiwania efektu. Publikacja ludowych tekstów magicznych musi jednak uwzględniać także poziom świadomości i wiedzy współczesnego odbiorcy zarówno o tradycji, jak i o dzisiejszym świecie.

Omawiane publikacje w aspekcie przynależności gatunkowej zakwalifikować należy do literatury użytkowej/stosowanej, co określa sposób ich analizy (Skwarczyńska 2006: 11-31). Literatura stosowana to teksty, które z założenia funkcjonować mają w kontekście pozatekstowym, powinny znaleźć praktyczne zastosowanie w realnej rzeczywistości. Z tego powodu na analizowane teksty spojrzeć trzeba nie tylko jako na zjawisko literackie, ale także kulturowe. Stąd jako metodę badawczą przyjąłam analizę kontekstową, ponieważ umożliwia ona rozpoznanie i opis relacji wybranego wycinka rosyjskiej użytkowej literatury ezoterycznej z tekstami literatur innych dziedzin i kręgów kulturowych oraz związków tej literatury z innymi dyskursami (m.in. religijnym i pseudonaukowym).

Magia i komercja w postradzieckiej Rosji

W sytuacji kryzysu – społecznego, moralnego, gospodarczego – szczególnie wyraźnie przejawia się powrót społeczeństw wysoko rozwiniętych do tradycji

kulturowych sprzed dominacji światopoglądu naukowego. Dla określenia zjawiska owego „powrotu do źródeł” w antropologii rosyjskiej używane jest między innymi określenie „syndrom archaiczności” (ros. *arhaičeskij sindrom*) wprowadzone do obiegu naukowego w 1990 roku przez Lwa Klejna (Klejn 2013; Sledzewskij 1992; Bannikov 2013). W przypadku Rosjan takim kryzysem okazał się upadek Związku Radzieckiego, skutkujący załamaniem dotychczasowego systemu wartości, zmianami świadomościowymi, poszukiwaniami tożsamości religijnej/duchowej. Jego przejawem był między innymi wzrost atrakcyjności ruchów religijnych i sekt, zakazanych w czasach ateizmu i scjentyzmu radzieckiego, oraz wzmożone zainteresowanie okultyzmem¹, magią i astrologią, stwarzające sprzyjające warunki dla działalności wszelkiego rodzaju magów, wróżbitów, uzdrowicieli (Tarnavskij 2007: 15-84; Grębecka 2006)². Wobec osób określanych w języku rosyjskim jako *ekstrasensy* (od ang. *extrasensory perception*), promujących swoje praktyki w środkach masowego przekazu, w nomenklaturze naukowej stosowane są między innymi określenia: „profesjonalny propagator magii postmodernistycznej” (ros. *professional'nyj propagandist postmodernistskoj magii*) (Arhipova, Fruhtmann 2013: 67) lub nowi „czarownicy”, nowi „magowie” (ros. *novye „kolduny”, novye „magi”*) (Pačenkov 2001). Na przełomowe i jednocześnie kryzysowe lata 90. ubiegłego wieku w Rosji przypadł okres działalności takich postaci, jak Anatolij Kaszpirowski, który zdobył sławę na polu medycyny niekonwencjonalnej, występując publicznie jako hipnotyzer, Allan Czumak, który w czasie seansów bioenergoterapeutycznych naładowywał wodę, czy Jurij Longo prowadzący telewizyjne seanse magii, telepatii, jasnovidztwa. Wiele domów kultury w niewielkich miastach i wioskach rosyjskich gościło uzdrowicieli o mniejszej sławie, których wizyty wywoływały zarówno euforię lokalnej społeczności, jak i protesty środowisk prawosławnych (patrz np. Berestov, Pečerskaâ 1998; Lindquist 2006: 35-36).

Wskazanie na uwarunkowania społeczne, ekonomiczne, historyczne i psychologiczne dla wyjaśnienia przyczyn popularności magii we współczesnej rosyjskiej kulturze popularnej wydaje się niewystarczające ze względu na złożoność problemu. Na przykład, Galina Lindquist interpretowała praktyki magiczne magów, znachorów i uzdrowicieli w postradzieckiej Rosji jako proces semiotycz-

¹ Źródeł zainteresowania współczesnych Rosjan ezoteryką i okultyzmem badacze upatrują w tendencjach pojawiających się w przedrewolucyjnej Rosji. W badaniach zarówno zachodnich, jak i rosyjskich podkreśla się przede wszystkim silny wpływ teozofii, propagowanej przez Helenę Bławatską oraz Helenę i Mikołaja Rerichów, na myśl filozoficzną, literaturę i sztukę rosyjską (Kuraev 2007; Ożiganova, Filippov 2006: 230; Menzel, Hagemeister, Glatzer Rosenthal, eds., 2012). Badacze zauważają także, że zakaz praktyk ezoterycznych w czasach radzieckich mógł wpłynąć na współczesne zainteresowanie nimi, będące swoistym wyrazem zerwania z radziecką przeszłością (Lindquist 2006: 30-31; Rosenthal 1997; Menzel, Hagemeister, Glatzer Rosenthal, eds., 2012).

² Podobne fascynacje ezoteryczne i poszukiwania duchowe miały miejsce także w kulturze polskiej okresu transformacji ustrojowych od końca lat 80. XX w. (patrz np. Kowalczevska 2001; Hall 2007; Libera 2003: 9-12).

ny, przynoszący pozytywne rezultaty w postaci przemiany osobowości petenta pod wpływem diagnozy, postawionej zgodnie z logiką magii. Identyfikacja przyczyn nieszczęść, z powodu których cierpi pacjent, za pomocą terminów takich, jak „złe oko” (ros. *sglaz*), „korona celibatu” (ros. *venec bezbračiâ*) czy „pieczęć samotności” (ros. *pečat’ odinočestva*) pozwala ukonkretnić przyczynę niepowodzeń i odpowiednio zmodyfikować nastawienie do nich, dając nadzieję na ich pokonanie (Lindquist 2006: 53-58). Mag niejako uczy klienta posługiwania się terminami opisującymi jego niejasne odczucia, obawy i przeżycia. Ów proces konstruowania magicznej wizji rzeczywistości trafnie określa przytoczona przez Olega Paczenkova wskazówka zaczerpnięta z reklamy usług magicznych: „nazwać rzeczy po imieniu” (ros. *nazvat’ veščī svoimi imenami*) (Pačenkov 2001). Podobnie jak Lindquist, Paczenkov zauważa, że nazwać, znaczy powołać do życia, a więc posiadać także prawo do unicestwienia. Magia staje się więc narzędziem władzy nad rzeczywistością i nieuchwytnymi dla laików zasadami, które nią rządzą.

Rosyjska badaczka Olga Hristoforowa, analizując społeczne mechanizmy warunkujące wiarę współczesnych Rosjan w magię, wskazywała jako jedną z przyczyn tego zjawiska fakt, iż system interpretacyjny dyskursu magicznego wygrywa w rywalizacji z dyskursem religijnym. Charakteryzujące religijny światopogląd egzystencjalno-indywidualne wyjaśnienia przyczyn niepowodzeń w życiu człowieka rekomendują pracę nad samym sobą jako środek zaradczy w sytuacji kryzysowej. W dyskursie magicznym natomiast dominuje społeczna etiologia nieszczęść, nawet w przypadku braku rzeczywistego konfliktu międzyludzkiego, w związku z czym zwalczanie kryzysów oznacza walkę z agresorem zewnętrznym, co nie wymaga dużego nakładu sił ofiary. Okres dominacji ateizmu w czasach ZSRR sprzyjał zatem jeśli nie rozwojowi, to przynajmniej przetrwaniu wiary w sprawczą moc magii, a postradziecki brak stabilności stosunków społeczno-ekonomicznych stworzył warunki do jej wzmocnienia (Hristoforova 2010: 102-103, 47).

Poszukując rozwiązania swoich problemów, wielu współczesnych Rosjan bezkrytycznie wykorzystuje potencjał hermeneutyczny obu systemów interpretacyjnych wskazanych przez Hristoforową. Ze względu na powszechne łączenie magii z prawosławiem, także Cerkiew podejmuje od lat 90. próby zdiagnozowania przyczyn aktualnego stanu światopoglądu religijnego Rosjan. Duchowni prawosławni upatrują przyczyn szczególnej podatności Rosjan na wpływy ezoteryki głównie w skutkach wydarzeń historycznych, jakie miały miejsce po 1917 roku. Podkreślają, że wielu wierzących zostało pozbawionych życia, a współcześni Rosjanie mają wśród przodków nie tylko ateistów, ale i donosicieli czy funkcjonariuszy NKWD, którzy aktywnie walczyli z religią w tamtych czasach. W związku z powyższym, według opinii duchownych, niewielu obywateli Federacji Rosyjskiej zostało wychowanych jako osoby wierzące i brak im podstawowej wiedzy na temat religii i życia duchowego (Igumen 2006).

Powyższą opinię przedstawiciele duchowieństwa prawosławnego o specyfice stosunku postradzieckiego społeczeństwa do religii podzielają także rosyjscy badacze społeczni. Konstatują oni, że kilka pokoleń Rosjan jeśli nie zwalczało aktywnie religii, to było wobec niej zupełnie obojętne. Obecnie zaś wiele osób odchodzi od ateizmu, nie dochodząc jednak do Cerkwi, ponieważ „po drodze” trafiają na propozycje łatwiejsze, mniej wymagające niż religia, takie jak magia, która obiecuje dzięki niewielkiemu nakładowi sił i środków osiągnąć to, do czego wiedzie długa i żmudna droga wiary. Współczesny wariant religijności Rosjan określany jest przez badaczy między innymi jako „biedna religia”, ponieważ jej ubóstwo przejawia się w niedostatku tradycji, oderwaniu od historycznych i dogmatycznych korzeni. Zdaniem Michaiła Epsztejna (1996), zerwanie z religią w Związku Radzieckim doprowadziło do połączenia różnych religii w państwie postateistycznym, dlatego odrodzenie zewnętrznych form religijności prawosławia w latach 90. XX wieku pozwoliło napełnić je sensami obcymi dominującej wcześniej religii prawosławnej, zaczerpniętymi zarówno z dyskursu magicznego, jak i z innych systemów religijnych, na przykład z religii Wschodu.

Podejmując próby przeciwdziałania takim synkretycznym tendencjom, działacze środowiska cerkiewnego krytykują wszelkie ruchy religijne i kultury niezwiązane z Rosyjską Cerkwią Prawosławną. Niektórzy przedstawiciele Cerkwi, przede wszystkim Aleksander Dworkin (2002), określają wszystkie ruchy religijne we współczesnej Rosji mianem sekt, akcentując jako ich główny wspólny wyróżnik przeciwstawienie religii prawosławnej, nawet jeśli przedstawiciele owych ruchów nie postrzegają swoich nauk i praktyk jako kontestacji innych religii.

Natomiast w dyskursie naukowym idee oraz organizacyjno-popularyzatorska działalność nowych ruchów religijno-okultystycznych (z centrami organizacyjnymi, duchowymi przywódcami, publikacjami i systemem ich dystrybucji, a nawet agencjami turystycznymi) interpretowane są często w kategoriach subkultury. Według Anny Ożiganowej i Jurija Filippowa, grupy i ruchy religijne łączące doktryny różnych religii i ezoterykę, działające we współczesnej Rosji (m.in. reiki, Agni joga, ruch zwolenników Sathya Sai Baby czy Porfirija Iwanowa), określić można wspólnym mianem: „subkultura ezoteryczna”. Badacze uzasadniają takie umowne ujednoczenie środowisk ezoteryczno-okultystycznych nie tyle zbieżnymi elementami ideowymi, co podobnym stanem umysłu ich zwolenników (wyobrażenia o świecie, sobie samym i innych ludziach, otwartość na różnorodne idee dotyczące nadprzyrodzoności) oraz podobieństwem środków językowych i stylu wypowiedzi propagandowych (Ożiganowa, Filippov 2006: 223). Skłonność do synkretycznego interpretowania idei religijnych i ezoterycznych przejawia zarówno duża część prawosławnych Rosjan, jak i wyznawcy innych religii³ oraz zwolennicy nowych ruchów religijnych.

³ Synkretyzm religijno-magiczny nie jest domeną wyłącznie wyznawców prawosławia. Jak pokazały badania D. Penkali-Gawęckiej prowadzone w Kazachstanie, także w świadomości wyznawców islamu korzystanie z praktyk magicznych nie jest sprzeczne z regułami tej religii, a wręcz stanowi ważną część „bycia muzułmaninem” (Penkala-Gawęcka 2006: 155-162).

Omawiane w niniejszym artykule publikacje rosyjskich ludowych tekstów magicznych były jedną z odpowiedzi rosyjskiego rynku mediów na wspomnianą tendencję „powrotu do źródeł” społeczeństwa postradzieckiego. Pomoc magiczna oferowana klientom w postaci poradników nie zakłada bezpośredniego kontaktu petenta i maga, jak w przywołanych wcześniej usługach tak zwanych ekstrasensów, jednak także prezentuje magię jako narzędzie przemiany. Poradniki to swoiste podręczniki do nauki samodzielnego radzenia sobie w sytuacjach kryzysu za pomocą środków magicznych. Klient, stosując zawarte w nich porady powinien nauczyć się diagnozować przyczyny niepowodzeń, a więc uporządkować strukturę otaczającej go rzeczywistości zgodnie z wizją magiczną oraz działać w sposób adekwatny do diagnozy.

Przedstawione powyżej opinie przedstawicieli Cerkwi i nauki na temat religijności w postateistycznej Rosji pozwalają zarysować ogólny profil czytelnicy, do którego, jak można przypuszczać, skierowane są analizowane przeze mnie poradniki magii ludowej. Odbiorcami publikacji ezoterycznych są zapewne osoby otwarte na transcendencję w każdej postaci, do których należą także ludzie nawróceni po przejściu przez ateizm, ochrzczeni, ale niepraktykujący oraz praktykujący, ale nie zgłębiający doktryny wiary prawosławnej. Jest to więc profil czytelników o słabych kompetencjach do oceny merytorycznej poradników oraz do krytycznego i selektywnego korzystania z ich zawartości. Nie są oni szczególnie wyczuleni na niezgodności teologiczne, nonsensy historyczne czy spekulacje interpretacyjne, ponieważ dostrzegają jedynie wspólny mianownik ezoteryki i religii: relacje człowiek – siła nadprzyrodzona.

Charakterystyka materiału badawczego

W latach 90. XX wieku pozycje księgarskie oferujące ludowe porady magiczne zawierały przedruki z rosyjskich zbiorów etnograficznych, wskazywanych nawet w bibliografii, i wydawano je także pod redakcją autorytetów naukowych (np. Aleksandrov i in. 1995). W wyniku wzrostu popytu na poradnictwo magiczne zaczęły się pojawiać także zbiory zamów opatrzone nazwiskami rzekomo żyjących współcześnie znachorek i znachorów, którzy jakoby zachowali dziedzictwo wiedzy ludowej, mimo niesprzyjających warunków w czasach ZSRR. Zbiory zamów publikowane w formie poradników zapełniły regały księgarń i strony internetowe, niejako na nowo odkrywając i udostępniając Rosjanom mądrość ludową jako remedium na wszelkie przeciwności losu. Poradniki magii ludowej można znaleźć obecnie nie tylko w księgarniach we wszystkich zakątkach Rosji, ale również wszędzie tam, gdzie mieszkają potencjalni rosyjskojęzyczni klienci – w krajach zrzeszonych we Wspólnocie Niepodległych Państw oraz byłych republikach nadbałtyckich, a sprzedaż internetowa czyni

potencjalny rynek zbytu właściwie nieograniczonym⁴. Zarówno liczebność, jak i wszechstronność oferty wydawniczej pokazują, że wiara w sprawczą siłę magii zajęła istotne miejsce w światopoglądzie wielu mieszkańców współczesnej Rosji.

Materiał tekstowy dla niniejszej analizy stanowią poradniki wybrane jako reprezentatywne dla literatury ezoterycznej, prezentującej ludowe i rzekomo ludowe teksty magiczne. W erze ogólnej dostępności zarówno druku, jak i radia, telewizji oraz internetu, poradniki magii ludowej stały się elementem obiegu informacji w kręgu: folklor tradycyjny – współczesna kultura popularna – folklor współczesny. Pierwsza, źródłowa część tego obiegu – magia ludowa, jako część folkloru tradycyjnego, utrwalona została w zbiorach etnografów rosyjskich XIX i początku XX wieku, w celach dokumentacyjnych i naukowych (np. Majkov, red., 1869; Poznanskij 1917). Ostatnie ogniwo owego obiegu informacji – folklor współczesny, jak pokazują etnograficzne badania terenowe, charakteryzuje się aktywną kontynuacją tradycji magii ludowej przez wiejskie znachorki (np. Vlasova, Žekulina, red., 2001; Berdâeva, red., 2005; Procenko 2010), wykorzystujące w praktyce także publikowane poradniki magiczne (patrz np. Grębecka 2006; Êrmakova 2005, 2007)⁵. Istnieje więc nadal współczesna forma wspólnoty, z której, jak zauważył Wojciech Józef Burszta (2008: 61), genetycznie wywodzą się zapożyczone elementy kultury magicznej, i w której nadal żywa jest owa kultura.

Dla niniejszych rozważań najważniejsze jest środkowe ogniwo wspomnianego obiegu informacyjnego – kultura popularna (Kuligowski 2010), a dokładnie ten jej fragment, który powstał pomiędzy tradycyjną magią naukowo utrwaloną a magią praktykowaną w jej współczesnym wariacie folklorowym, i który czerpie materiał z pierwszego źródła, by trzeciemu ogniwu przekazać go w formie zmodyfikowanej i zaadaptowanej. Zbiory tekstów magicznych oferowane przez rosyjski rynek wydawniczy są wytworem właśnie owej strefy pośredniej i stanowią część literatury masowej o tematyce ezoterycznej, którą wyodrębniłam jako publikacje swoistej „magii komercyjnej”⁶. Parafrazując tytuł książki Zuzanny Grębeckiej: *Słowo magiczne poddane technologii* (Grębecka 2006), można powiedzieć, że analizowane tu poradniki prezentują „słowo magiczne

⁴ W ofercie jednej z najpopularniejszych rosyjskich księgarń internetowych Ozon było w 2000 r. ponad 180 pozycji książkowych z zamówiami na wszelkie bolączki egzystencji ludzkiej (Kaliničeva 2010).

⁵ Posiłkowanie się takimi komercyjnymi wydaniem przez wiejskie znachorki potwierdzają także moje rozmowy (nieudokumentowane niestety w sposób pozwalający na wskazanie źródła) z folklorystami-praktykami, np. Iriną Filippową z Laboratorium Kultury Ludowej Uniwersytetu w Magnitogorsku, Wiaczesławem Pozdiejewym z Wiatskiego Państwowego Uniwersytetu Humanistycznego w Kirowie oraz Niną Właskiną z Południowego Centrum Naukowego Rosyjskiej Akademii Nauk w Rostowie nad Donem.

⁶ Termin „magia komercyjna” (ros. *kommerčeskaâ magiâ*) został użyty np. przez rosyjskiego badacza A. Żurawlewa (Żuravlev 1994: 58), w znaczeniu „handlowa”, odnośnie do tradycyjnych praktyk magicznych zabezpieczających powodzenie aktu kupna-sprzedaży zwierząt hodowlanych; magia nie była więc tu towarem, ale środkiem.

poddane komercjalizacji”, ponieważ zamawiania są w nich przede wszystkim towarem, a główną motywacją ich powielania jest zysk finansowy ze sprzedaży. Ten rodzaj piśmiennictwa charakteryzuje się drukiem na papierze niskiej jakości, przeważnie miękką kolorową okładką i sugestywnym tytułem obiecującym rozwiązanie najczęstszych problemów, takich jak brak pieniędzy, miłości, pracy, zdrowia.

Artykuł zawiera syntetyczne zestawienie cech poradników magicznych, wyodrębnionych na podstawie analizy dwudziestu dwóch reprezentatywnych zbiorów współczesnych zamówień rosyjskich. Publikacje te prezentują spuściznę magiczną następujących autorek-znachorek: Alewtina Krasnowa, Siostra Stefania, Natalia Stiepanowa, Marija Bażenowa (w redakcji Tatiany Kazarcewej), Marija Bykowa, Marija Fiedorowskaja (w redakcji Darii Uswiatowej), Olga Smurowa, Margarita Gagarina, Wirma (w redakcji Andrieja Lewszynowa), Nina Władimirowa, Zoja Zołotuchina, babka Stiepanida (w redakcji Natalii Sytinej). Obiektem analizy nie jest przy tym autorski styl wypowiedzi pojedynczych znachorek, ale cechy konstytutywne dla tego korpusu tekstów użytkowych, które określają cechy wspólne literatury stosowanej z zakresu rosyjskiej magii ludowej.

Proces przekazu wiedzy znachorskiej za pośrednictwem omawianych tu poradników, ze względu na brak bezpośredniego kontaktu na linii mag – petent, implikuje potrzebę zastosowania adekwatnych środków uwiarygadniających, innych niż używane przez uzdrowicieli oddziałujących na klientów w kontaktach bezpośrednich. Pośredni kontakt znachorki i czytelnika nie daje możliwości budowania wiarygodności na jej charyzmie, czyli sugestywności, uroku i magnetycznej osobowości, którą Lindquist (2001: 17) wyodrębniła jako jeden ze sposobów legitymizacji ekstrasesów. W poradnikach oralność i werbotoryczność musi zastąpić słowo drukowane, a naśladownictwo i obserwację – szczegółowe instrukcje przekazane za jego pomocą. Paczenkow wyodrębnił trzy podstawowe zasady zapewniające popularność i komercyjny sukces magom, ekstrasesom i znachorom we współczesnej Rosji, które można odnieść także do autorek analizowanych publikacji. Należą do nich: sugestywne przekonanie adresatów usług o bliskości maga wobec zwykłych ludzi i zwykłych spraw, korzystna autoprezentacja maga jako osoby kompetentnej i wiarygodnej oraz szybka reakcja na zmienne zapotrzebowanie na towary i usługi magiczne (Pačenkov 2001). Do najważniejszych cech poradników, wspomagających sprzedaż tekstów magicznych przez rozbudowanie kontekstu, w którym są prezentowane, należą: uwiarygodnienie tradycyjności źródła pochodzenia zamówień, uzasadnienie odstępstw od tradycji, potwierdzenie mocy sprawczej inkantacji, poszerzenie kontekstu kulturowego oraz zapewnienie o szlachetnych intencjach publikacji. Nie są to oczywiście wszystkie możliwe strategie uatrakcyjniania ludowej tradycji magicznej w celach sprzedaży komercyjnej. Konieczna jest także modyfikacja samych tekstów ludowych lub stworzenie nowych inkantacji stylizowanych na tradycyjne, poszerzenie ich oferty tematycznej adekwatnie do problemów współczesnych

czytelników. Jednak ze względu na objętość artykułu pomijam analizę tekstologiczną⁷ i ograniczam się do omówienia wymienionych wyżej aspektów publikacji „magii komercyjnej”.

Terminologia

W nazewnictwie analizowanych poradników dominującą tendencją jest używanie w tytułach określeń zakorzenionych w rosyjskiej tradycji ludowej i etnograficznej: *zagovor*, (np. Stepanova 2007; Baženova 2010a, 2010b; Vladimirova 2011; Krasnova 2009), czasem zamiennie ze słowem *nagovor* (Sestra Stefaniâ 2011) lub *zaklinanie* (Stepanova 2001). Dość popularne jest również tradycyjne określenie formuł słownych jako *obereg*, czyli talizman, definiujące teksty o funkcji profilaktycznej, ochronnej (Smurova 2008; Stepanova 2013). Jednak dla potrzeb analizy naukowej niezbędne jest zróżnicowanie nazewnictwa ze względu na przynależność tekstów do zjawisk tradycyjnego folkloru lub komercyjnego folklorizmu⁸. Dokonując wyboru terminologii najlepiej opisującej wartość badanych poradników, wzorowałam się między innymi na słownictwie stosowanym przez Anatolija Czerniecowa, który określił komercyjne inkantacje Stiepanowej jako zamowy „nowotworzone” (ros. „*novodel'nye*” *zagovory*) (Černecov 2004: 55). W niniejszym opracowaniu, w celu możliwie wyraźnej dyferencjacji zjawisk tradycyjnych i współczesnych, posłużyłam się będe przedrostkiem „neo-” i przymiotnikiem „nowy”. Uwzględniając zdolność owego prefiksu do wskazywania na kontynuację lub późniejszą formę innych zjawisk lub na stosunkowo niedawne pochodzenie opisywanego obiektu, używam wymiennie polskich określeń gatunkowych inkantacji (neozamowa, neozamówienie), osób je wypowiadających (neoznachorka, neouzdrawicielka) oraz działań przez nie wykonywanych (praktyki neoznachorskie, neoznachorstwo). Zastosowanie takiej prefiksacji pozwala na wykorzystanie neologizmów semantycznych najlepiej określających badane zjawisko, które spełniają także kryterium praktyczności użycia w języku polskim.

⁷ Związek z rentownością jako elementarne założenie wydawcy książki skutkuje różnorodnymi modyfikacjami pierwowzoru magicznego tekstu. Przykłady modyfikacji zamów ludowych, m.in. na bogactwo, zostały przeze mnie omówione w: Golembowska-Suhorska 2012, 2014.

⁸ Rosyjska badaczka N. Kaliniczewa określa zamowy komercyjne terminem „wtórne formy folkloru” (ros. *vtoričnye formy folkloru*) (Kaliniczewa 2010), który akcentuje ponowne wykorzystanie pierwotnego tekstu folkloru. Nazwa ta jest jednak niepraktyczna ze względu na swoją złożoność oraz ogólne znaczenie, obejmujące również inne zjawiska folkloropodobne (Gusev 1978: 762). Badacze rosyjscy wykorzystywali także przedrostek „pseudo-” w nazewnictwie zamów współczesnych (Klâus 1999; Fudzivara 2004), ze względu na zdolność tego prefiksu do wyrażenia nieautentyczności. Jednak właśnie ze względu na jednoznaczność sugestywność tego przedrostka, nie zdecydowałam się na jego zastosowanie.

Wiarygodność źródeł i odstępstwo od tradycji

Wskazanie, często już w tytule poradnika, osoby, która udostępniła teksty zamów, ma uwiarygodnić ich autentyczność. Tytuły, czyli pierwsze słowa, które trafiają do potencjalnego klienta, informują, że zbiór zawiera zamowy uzdrowicielki (ros. *celitel'nica*), albo babki-szeptuchy (ros. *babka-šeptuha*). Często stosowane w tytułach przymiotniki toponimiczne, a dokładniej fizjograficzne, opisujące znachorki, sytuują źródło tradycji w miejscach odległych od wielkich miast, dzięki izolacji i swoistemu zacofaniu mogących zachować tajemnice przodków. Jedną z najbardziej płodnych twórczo neoznachorek – Stiepanowa określana jest jako „syberyjska uzdrowicielka” (np. Stepanova 2001, 2007, 2009a, 2009b), Krasnowa – „ałtajska uzdrowicielka” (np. Krasnowa 2009, 2011), Bażenowa – „uralaska uzdrowicielka” (Bażenova 2010a). Odwołanie do nazw grup społecznych lub etnicznych silnie strzegących swojej odrębności kulturowej także ma w założeniu wywoływać skojarzenia z wielowiekową tradycją. Na przykład, Kalitwina (Usvátova 2008a, 2008b) przedstawiana jest jako spadkobierczyni tradycji znachorskich dońskich Kozaków, a Gagarina – wiedzy magicznej Romów (Gagarina 2008). Znajduje tu zatem zastosowanie legitymizacja przez apelację do tradycji, również w jej lokalnych wariantach, wskazywana przez Lindquist (2001: 16-17) jako efektywna w działalności ekstrasensów.

Uwiarygodnić autentyczność neozamów mają także określenia typu: „sekrety”, „tajemnice”, zamieszczane w tytułach. Sugerują one, że wiedza zawarta w tomiku dostępna jest tylko wtajemniczonym, prowokując jednocześnie do jej poznania, na przykład: „Tajemnica zamów Siostry Stefanii. Tajemne słowa Światła i słowa Siły” (Sestra Stefaniâ 2010); „Tajemna wiedza Kozackiego Donu” (Usvátova 2008a), „Sekrety babki-szeptuchy” (tytuł serii wydawniczej, Bykova 2012). Sens takich tytułów stoi w sprzeczności z samą ideą publikacji inkantacji magicznych, ich niekontrolowaną dostępnością na księgarskich półkach. Dlatego, by rozwiać wątpliwości potencjalnego klienta, konieczne jest uzasadnienie owej zdrady tajemnicy znachorskiej. Neouzdrawicielki prezentowane są jako tak zwane znachorki rodowe (ros. *potomstvennaâ celitel'nica*), które jakoby przechowują tradycję przekazywaną przez wieki. W poradnikach zamieszczane są epistolarnie wspomnienia świadków o skutecznych praktykach poprzednich pokoleń znachorów danego rodu (Stepanova 2009a: 538-555). Wiarygodność faktów przytaczanych przez neoznachorki wzmacniana jest dodatkowo przez odwołanie do dowodów materialnych w postaci rzekomo istniejących dokumentów i notatek rodowych. Stiepanowa przedstawia genealogię rodu przytaczając zdarzenia utrwalone w rodzinnej kronice, dzięki czemu czytelnicy dowiadują się, że udokumentowane korzenie jej rodu podobno sięgają czasów Iwana Groźnego (Stepanova 2009c: 73). Redaktorka poradników prezentujących spuściznę Kalitwiny zapewnia, że po neoznachorce zostały dwie skrzynie zeszytów z zielarskimi receptami rodowymi na wszelkie dolegliwości (Usvátova 2008b: 6). Lewszynow

szczegółowo opisuje wygląd rękopisów rodzinnych Wirmy: pożółkłe kartki, miejscami prawie starty atrament, równe pismo (Levšinov 2009: 17). Informacje o pisanych źródłach historii rodu wzmagają wiarygodność przekazu neoznachorskiego, ponieważ realnie istniejący dokument, czy będzie to list, kronika rodowa czy prywatne notatki, ma status materialnej pozostałości przeszłości i stanowi element świata, o którym opowiada.

W kontekście budowania wiarygodności neoznachorek znaczące jest także eksponowanie ich podeszłego wieku. Po pierwsze, jest to rodzaj potwierdzenia dawności przekazywanej przez nie wiedzy; wskazanie podeszłego wieku neoznachorki potwierdza także istniejące w potocznej opinii przekonanie o związku tradycji znachorskich z osobami starszymi. Po drugie, zaawansowany wiek neouzdrawicielki stanowi uzasadnienie przekazania jej wiedzy ogółowi czytelników. O Krasnowej we wstępie mówi się, że ma już 80 lat i ponad trzystuletnią wiedzę rodową stara się przekazać wnuczce, ta jednak nie odziedziczyła daru po przodkach. Sama Krasnowa potwierdza, że kiedyś wiedza znachorska była tajna, ale ponieważ wszystko się zmienia, a czasy są ciężkie i ludzie potrzebują pomocy jak nigdy dotąd, ukrywać tej wiedzy nie można. Dlatego neoznachorka konstatuje: „Niech korzystają na zdrowie!” (Krasnova 2011: 7), wskazując, z jak szlachetnych pobudek zdecydowała się zmienić sposób przekazu „wiedzy tajemnej”. Metodę przekazania owej wiedzy potrzebującym, jak dowiadujemy się ze wstępu, podpowiedzieli Krasnowej sami ludzie cierpiący niedolę, którzy w listach prosili ją o przesłanie zamowy lub modlitwy przeciw konkretnemu nieszczęściu. Trzystuletnią tradycję magiczną ma jakoby chronić w swej pamięci także inna neoznachorka – Baženowa, która podobno długo szukała człowieka godnego napisania książki, dzięki której mogłaby się podzielić z ludźmi sposobami niesienia pomocy (Kazarceva 2010: 6-7). Efektem poszukiwań osoby zasługującej na powierzenie podobnej misji są także poradniki Siostry Stefanii (Sestra Stefaniâ 2010: 15). Zmiana sposobu transmisji tradycji znachorskiej z ustnego na pisemny zmienia niejako jej klasyfikację z ezoterycznej, a więc w swoich założeniach pozwalającej jedynie wybranym na wtajemniczenie w sekretną wiedzę, na egzoteryczną, w przypadku której wiedza udostępniana jest szerokiemu, niewtajemniczonymu kręgowi odbiorców. Jednak modyfikacja ta zostaje uzasadniona dobrem ludzkości, co równoważyć ma odstępstwo od tradycji.

W poradnikach wątpliwości dotyczące autentyczności neoznachorek⁹ rozwiązać mają na przykład szczegółowe, ekspresyjne relacje osób, którym przeka-

⁹ Na przykład badacze rosyjscy, m.in. M. Aleksiejewskij, wyrażają wątpliwości co do istnienia osób wskazywanych jako autorki-znachorki w zbiorach neozamawiań. Najczęściej brak konkretnych danych osobowych czy adresowych neoznachorek. W przypadku Stiepanowej, która przyjmuje interesantów w Nowosybirsku, jak podaje badacz, porównanie relacji osób, które ją odwiedziły, zamieszczanych na rosyjskich forach internetowych, wskazuje, że za każdym razem rolę znachorki odgrywa inna kobieta (Aleksiejewskij 2013: 82).

zały one swą wiedzę w celach publikacji (Levšinov 2009; Sestra Stefaniâ 2010). Teksty wprowadzające do poradników wykorzystują często konwencje literatury pisanej, autobiograficznej, pozwalające budować nastrój, przywołać uwiarygadniające charakterystyki osób i miejsc (Kazarceva 2010: 6; Bykova 2012: 8-9). Opisywane w nich spotkanie redaktorki książki ze znachorką wydaje się początkowo przypadkowe, jednak z upływem czasu redaktorka z niedowiarka zmienia się w uczennicę, zwolennika, niemal wyznawcę uzdrowicielki, zaczyna dostrzegać w tym spotkaniu ingerencję sił wyższych. Takie świadectwa przemiany stanowić mają swoiste *exemplum*, nie tylko dowód na istnienie neoznachorki, ale także przykład sceptyka nawróconego pod wpływem autopsji i obserwacji praktyk neoznachorskich (Sestra Stefaniâ 2010: 11-14; Bykova 2012: 10-15).

Potwierdzenie mocy sprawczej zamów

Przeświadczenie o odpowiedniej wiedzy ludowych znachorek, ich nadprzyrodzonej sile i jej skuteczności skłaniało nosicieli tradycyjnej kultury ludowej do zwracania się do nich o pomoc w sytuacjach kryzysowych, jako autorytetów uznanych w danej społeczności. Nowy wydawniczy kontekst, w którym prezentowane są ludowe zamowy, zakłada fizyczne oddzielenie nadawcy/autora neozamów od ich adresata/czytelnika. Tradycyjny, bezpośredni kontakt ze znachorem, którego moc potwierdzała autopsja lub świadectwa osób z lokalnej społeczności, nie wymagał dodatkowego udowadniania skuteczności praktyk, jednak w przypadku pisemnego przekazu wiedzy uwiarygodnienie efektywności inkantacji okazuje się niezbędne.

Potwierdzić moc sprawczą publikowanych formuł magicznych i jednocześnie udowodnić istnienie neouzdrawiielek mają także listy ludzi, którym neoznachorki pomogły, lub prośby i pytania szukających u nich pomocy (Sestra Stefaniâ 2010: 161-186; Stepanova 2009a: 661-690). Petenci deklarują absolutną pewność co do skuteczności porad Stiepanowej w rozwiązywaniu ich problemów, przywołując w charakterze gwarancji znane im przykłady osób, które owej skuteczności doświadczyły (Stepanova 2012: 20, 32).

Listy, według określenia Stefanii Skwarczyńskiej, mają „charakter zastępczy” (Skwarczyńska 2006: 109), ponieważ są ekwiwalentem bezpośredniej rozmowy, w sytuacji, gdy – z różnych względów – jest ona niemożliwa do przeprowadzenia. Czytając korespondencję neoznachorek i petentów, czytelnik staje się więc świadkiem takiego zastępczego dialogu, na podstawie którego dokonać może oceny postaw i intencji interlokutorów. Wspomniana Stiepanowa publikuje także listy od innych uzdrowicieli z Rosji, krajów nadbałtyckich czy z Chin, eksponujące jej autorytet w środowisku podobnych specjalistów (Stepanova 2009a: 567-602, 2009b: 499-538).

Poszerzenie kontekstu kulturowego

Treść poradników, mimo iż adresowana jest do niezbyt wymagającego masowego czytelnika, nie może jednak przeczyć wiedzy współczesnego człowieka o świecie, musi łączyć tradycję i współczesność, co autorzy poradników osiągają przez odwołanie się do jakoby naukowych przesłanek. Na przykład, słowa wykorzystane w tytule niniejszego artykułu: „Poproś wodę o pieniądze”, zaczerpnięte zostały z nazwy poradnika Krasnowej (Krasnova 2011: 17), w którym neoznachorka uczy, jak podporządkować sobie ten żywioł. W tradycji ludowej personifikacja żywiołów była przyjmowana *a priori*, wynikała z ówczesnego stanu wiedzy o świecie. Wiedza współczesnego człowieka o zjawiskach przyrody wymaga uzasadnienia naukowego takiej interpretacji żywiołu, w poradniku Krasnowej znajdujemy więc następujące wyjaśnienie:

Woda ma zadziwiające właściwości – pamięta to, co jej przekazano. (...) Naukowcy z różnych krajów badają, jak zmienia się woda pod wpływem słów, różnej muzyki, ludzi, którzy przy niej posiedzą, wyszeptanej modlitwy. Uczni wielu mądrych słów mówią, a ja prosto wyjaśniam (Krasnova 2011: 14).

Odwołanie do teorii zmiany właściwości wody wskutek oddziaływania na nią różnych czynników znajdujemy także w zbiorze Siostry Stefani pt. „Woda spełni wasze życzenia”. Prezentując możliwość strukturyzowania wody przez zamowy, autorka konstatuje: „Bogu dzięki, współczesna nauka znalazła wyjaśnienie tego zjawiska, bo wcześniej uznawano to za czarodziejstwo” (Sestra Stefaniâ 2011: 12). Używanie ogólników (naukowcy z różnych krajów, współczesna nauka), sugerujących silne naukowe podstawy magii, ma w założeniu zaspokoić potrzebę racjonalizmu adresata poradnika, bezboleśnie połączyć dwa różne systemy przekonań traktujące o sposobie funkcjonowania człowieka i świata. Obie przywołane neoznachorki nie wskazują ani autorów teorii, ani tytułów publikacji dowodzących, że woda słyszy i pamięta, ale można przypuszczać, iż nawiązują do cyklu książek wydanych przez Masaru Emoto z Japonii, który ponad dziesięć lat prowadził eksperymenty w dziedzinie zamrażania wody (Emoto 2004; Emoto, Fliege 2009). Na podstawie wyników tych badań stworzył on niepotwierdzoną w recenzowanych czasopismach pseudoteorię naukową dotyczącą pamięci wody, czyli domniemanego gromadzenia i przechowywania przez nią informacji, takich jak wiadomości, emocje, uczucia, stany świadomości. Zgodnie z tą teorią, można wpływać na strukturę zamarzającej wody za pomocą pozytywnych myśli (modlitwy, spokojnej muzyki, określonych słów zapisanych na etykietkach przyklejanych do butelki), które emitowane przed jej zamarznięciem powodują, że kryształy przybierają regularne formy. Ta modyfikacja struktury wody, pod wpływem wysyłanych do niej w ten sposób wibracji, ma ją czynić podobną do struktury płynów ustrojowych człowieka, dzięki czemu woda jest znacznie lepiej przyswajana przez ludzki organizm.

Także rzekoma ogromna siła sprawcza słowa przedstawiana jest w poradnikach jako fakt naukowo zweryfikowany, a przy tym na tyle znany, że nie wymagający przywoływania szczegółów uzasadniającego go dochodzenia naukowego. Na przykład redaktorka Sytina stwierdza: „Słowo samo z siebie włada ogromną siłą, a nauka znalazła wyjaśnienie tego. Ale ja nie będę wam o tym opowiadać” (Sytina 2009: 20). Również Siostra Stefania utrzymuje, nie odsyłając jednak do żadnych wiarygodnych źródeł, że oddziaływanie siły słowa na rośliny zostało już naukowo dowiedzione, więc i na człowieka muszą one działać (Sestra Stefania 2010: 21-22). Autorytetami przywoływanymi dla potwierdzenia mocy słowa w zamowach bywają także konkretni uczeni, na przykład Wilhelm von Humboldt, XVIII-wieczny badacz języka, czy teolog prawosławny o. Paweł Florenski, których poglądy interpretowane są tendencyjnie, adekwatnie do potrzeb uzasadnianej teorii zamów (Aleksandrov i in. 1995: 5-6). Niekiedy zbiory neozamów opatrzone są słowem wstępnym osób ze stopniem naukowym (Zolotuhina 2006).

Według Burszty, w wyniku komercjalizacji kultura stała się kolektywnym zbiorem „elementów podatnych na wymianę i łączenie z innymi zbiorami o podobnej naturze” (Burszta 2008: 61). W przypadku omawianego piśmiennictwa magicznego uwiarygadniająca właściwości synkretyzmu tradycji magii ludowej, religii i nauki wzmacniane są dodatkowo przez połączenie z obcymi tradycjami religijnymi czy magicznymi „o podobnej naturze”. Na przykład, krótkie stwierdzenie Stepanowej, że astrologia jest tak stara, iż nawet w Biblii się o niej wspomina, a magowie dotarli do nowonarodzonego Chrystusa dzięki przepowiedniom z gwiazd, włączyć ma wróżbiarstwo do kręgu tradycji chrześcijańskiej (Stepanova 2009b: 614-615). Siostra Stefania rozwiewa wątpliwości czytelników sceptycznie nastawionych do synkretyzmu różnych tradycji religijnych, eksponując zbieżność funkcji zaczerpniętych z nich elementów:

Wielu uważa za dziwne występowanie w *zagovorah* pogańskich wierzeń i chrześcijańskich tradycji, szczególnie modlitw, znaku krzyża. Niczego dziwnego w tym nie ma, jeśli wziąć pod uwagę, po co się to wszystko wykonuje. Trzeba wprowadzić człowieka w określony stan, w którym zostaną wytworzone emocje, niezbędne do pracy z wodą (Sestra Stefania 2010:18)¹⁰.

Pod nadrzędnym hasłem uprawiania magii w imię dobra, łączone są i spekulatywnie interpretowane różne wierzenia i praktyki. Takie całościowe postrzeganie zjawisk kulturowych o różnorodnej proveniencji skutkuje włączaniem do poradników magicznych, obok tradycyjnych zamów rosyjskich, także talizmanów ru-

¹⁰ Por. wypowiedź E. Krawczenko, doktora nauk pedagogicznych, na temat synkretyzmu religii, magii i nauki zawartą w „Słowie do czytelnika” w poradniku Zolotuchiny: „Przejawiając głęboki szacunek wobec każdej religii, autorka opiera się na wielowiekowym doświadczeniu znachorstwa, wykorzystuje w swojej praktyce żywe słowo modlitwy, niewyczerpaną skarbnicę poezji zamów ludowych, organicznie łącząc to wszystko ze współczesnymi osiągnięciami psychologii i parapsychologii” (Zolotuhina 2006).

nicznych z tradycji nordyckiej, okultystycznych kart tarota (Zolotuhina 2009: 116, 123), zasad numerologii (Vladimirova 2011: 507), astrologii czy synkretycznej religii afroamerykańskiej voodoo (Stepanova 2009b: 487-499, 613-629), i spreparowaniem czegoś w rodzaju magii uniwersalnej. Na przykład Krasnowa zamieszcza w swoim poradniku zaklęcia rzekomo przekazane jej przez ałtajską szamanekę, zapewniając czytelnika, że ich moc sprawczą sprawdziła i ulepszyła. Zapożyczone szamańskie inkantacje prezentowane są w języku rosyjskim, niekiedy z fragmentami prawdopodobnie w języku ałtajskim, zapisanymi cyrylicą, na przykład: *Moe bud' pri mne, i po drugomu ne byvat'. Aûkkol-bykol, nasamim bakyr, vsamyer-yżek, aûm-balykoj. Zamykaû slovami tajnymi* (Krasnowa 2011: 134). Według typologii sposobów uprawomocnienia praktyk ekstrasensów zaproponowanej przez Lindquist, powyższe odwołania neoznachorek do nierosyjskich tradycji należałoby zakwalifikować jako „legitymizację przez obcość” (Lindquist 2001: 16-17).

Spekulatywne interpretowanie i łączenie trzech sposobów wyjaśniania świata – racjonalnego, teologicznego i magicznego, ma zapewne, w założeniu autorów poradników, niwelować wątpliwości współczesnego czytelnika wynikające z konfliktu pomiędzy świadomością istnienia neutralnych aksjologicznie związków między człowiekiem i przyrodą a potrzebą ich egzystencjalnego, wartościującego wyjaśniania.

Szlachetność intencji

Między innymi ze względu na dostępność prezentowanych publicznie „panceów magicznych”, neozamawiaczki muszą zabezpieczyć się przed ewentualnymi zarzutami szkodliwości zarówno duchowej, jak i fizycznej swoich zabiegów. Stąd w rosyjskich poradnikach magicznych pojawiają się wyjaśnienia stanowiska neoznachorek wobec medycyny naukowej oraz stosunku do religii prawosławnej, które mają dowodzić, że ich działalności przyświeca jedna z naczelnych zasad etycznych medycyny – „Po pierwsze nie szkodzić”. Częste w analizowanych publikacjach odwołania do chrześcijańskiego Boga, tradycji biblijnej, prawosławnych świętych osłabiają czujność ewentualnych odbiorców wątpiących w zgodność praktyk magicznych z religią prawosławną. Wiele poradników zawiera swoiste deklaracje programowe neozdrowicielek, odżegnujących się od czarnej magii i zapewniających, że propagują wyłącznie białą magię Siostra Stefania nawołuje w jednym ze swoich poradników:

Nagovory czyńcie tylko dla dobra. Nie próbujcie nigdzie szukać tekstów do „czarnych” rytuałów – klątw i innych podobnych. Ja specjalną ochronę nałożyłam na tę książkę: jeśli poznacie „czarne” słowa i zechcecie ich użyć, to nie tylko nic z tego

nie wyjdzie, ale także „białe” zamowy, które zechcecie wziąć z mojej książki, przestaną działać. (...) A złych ludzi Bóg rozliczy (Sestra Stefaniã 2011: 10).

W poradnikach magicznych można natknąć się także na apele, by czytelnicy konsultowali się z lekarzami, po czym powinni zamowami wzmocnić działanie przepisanych leków i zabiegów (Sestra Stefaniã 2011: 10). Magia neoznachorska i medycyna naukowa prezentowane są w tych publikacjach jako dziedziny komplementarne. Neoznachorki uznają diagnostykę metodami medycyny naukowej za uzupełniającą w rozpoznaniu chorób o etiologii magicznej, na przykład nasłanych za pomocą słowa. Jeśli badania nie wykazują somatycznych przyczyn, na przykład skłonności do przeziębień, łamliwości kości czy tendencji do zmian skórnych, źródłem dolegliwości jest urok (Baženova 2010b: 25). Zgodnie z tą logiką, także w przypadku bezsilności lekarzy wobec choroby lub niemożności rozpoznania jej przyczyn, uznać należy, iż schorzenie powstało na podłożu empirycznie nieweryfikowalnym i zastosować adekwatne remedium (Stepanova 2009b: 87-88).

Zapewnienia o szlachetności intencji autorów oraz namawianie do konsultacji medycznych są, jak można przypuszczać, między innymi efektem strategii ochronnej wydawców wobec działań władz prawodawczych w Rosji, mających na celu ograniczenie praktyk okultystycznych ze względu na ich szkodliwość¹¹. Niezależnie od starań neoznachorek, by wykazać zarówno dobre pobudki, jak i zgodność treści publikacji z religią prawosławną, stanowisko Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej pozostaje od wieków niezmiennie negatywne wobec wszelkiej ezoteryki. Sama możliwość kontaktu człowieka ze światem duchowym nie jest przy tym podawana w wątpliwość. Zasadnicza różnica wiąże się z odmiennymi adresatami tych relacji, bowiem według nauki Cerkwi istnieją dwa przeciwstawne źródła właściwości paranormalnych – boskie i demoniczne. Wskazówki neoznachorek dotyczące konieczności poddania się pokucie, uczestnictwa w liturgii, otaczania się atrybutami prawosławia (ikony, świece, Biblia) duchowni wyjaśniają strategią kamuflażu stosowaną przez ezoteryków w celu zmylenia nieświadomego klienta (np. Igumen 2006).

Podsumowanie

Z punktu widzenia wydawcy poradnika wiedzy magicznej tekst ludowej inkantacji, utrwalony wcześniej w zbiorach etnograficznych, jest tworzywem dla

¹¹ Na początku XXI w. zainteresowanie Rosjan ezoteryką i magią o różnej proveniencji kulturowej okazało się na tyle silne, że w 2007 i 2010 r. podejmowano próby wprowadzenia ustawowego zakazu reklamy praktyk okultystyczno-mistycznych (wróżbiarstwa, szamanizmu, spirytyzmu, jasnowidztwa, magii itp.), których wykonawcy nie posiadają odpowiednich uprawnień (Podosenov 2010). Jednak starania te nie dały widocznych rezultatów; nadal prawodawstwo rosyjskie poszukuje właściwego rozwiązania problemu, jakim są szarlatani, wykorzystujący wiarę współczesnych Rosjan w rozwiązywanie wszelkich trudności za pomocą magii (Malover'ân 2013).

produktu, który może być dochodowy jako łatwo dostępny substytut usług oferowanych na przykład przez wiejskie znachorki. Ludowy tekst magiczny okazuje się jakby dwukrotnie wyrwany z kontekstu. Najpierw zbieracze folkloru utrwalili pozyskane formuły magiczne, wprowadzając je niejako w stan uśpiania na kartach drukowanych zbiorów, poza żywą praktyką ludową. Z tego stanu bezruchu oraz z kontekstu naukowej analizy zamowy zostały ponownie wyrwane przez autorów współczesnych poradników magicznych i przeniesione do żywego obiegu kultury popularnej, a następnie również do praktyki znachorskiej. Wspólną cechą wszystkich analizowanych publikacji jest tendencja do amplifikacji, czyli rozbudowania i wzbogacania sztucznie ożywionych tradycji ludowego znachorstwa. Przykładem takich zabiegów jest uzupełnianie przekazu neoznachorskiego uzasadnieniami efektywności inkantacji odwołującymi się do teorii pseudonaukowych, dowodzenie komplementarności magii i medycyny czy zamieszczanie epistolarnych świadectw skuteczności prezentowanych metod, a także synkretyczne łączenie tradycji magicznych różnych kręgów kulturowych. Jednocześnie konieczne okazuje się zachowanie równowagi między nowatorstwem i tradycją, ponieważ jej naruszenie spowodowałoby spadek wiarygodności przekazu neoznachorskiego. W związku z powyższym w poradnikach pojawiają się sygnały tradycyjności, takie jak wiek neoznachorki, jej odległe miejsce zamieszkania czy koligacje rodowe, legitymujące kompetencje w zakresie wiedzy i umiejętności.

Teksty analizowanych poradników skierowane są do przewidywanego czytelnika, i owa świadomość, że istnieje konkretny odbiorca o określonym zasobie wiedzy, narzuca konieczność adekwatnego formułowania wypowiedzi literackiej, tak by była ona odbierana jako wypowiedź werystyczna. Uwzględniając zilustrowane powyżej cechy charakterystyczne współczesnych rosyjskich poradników magicznych, strategię prezentacji postaci neoznachorek i ich ezoterycznej spuścizny określić można zapożyczonym z dziedziny dziennikarstwa terminem „pakt faktograficzny”, stworzonym przez Zygmunta Bauera (Bauer 2008: 259). Ow „pakt” każe nie tylko nadawcy widzieć czytelników jako ludzi realnych, żyjących w pewnych warunkach, wyposażonych w zasób konkretnych doświadczeń, ale obejmuje również osobę nadawcy. Dla czytelnika autor tekstów o przeznaczeniu użytkowym, a więc także poradników magicznych, jest mieszkańcem fizycznie istniejącego świata, kimś realnym. Identyfikacja postaci neoznachorki przez odbiorcę porad magicznych jako człowieka z krwi i kości jest więc warunkiem komercyjnego sukcesu publikacji. Książka opatrzona nazwiskiem uzdrowicielki staje się rodzajem pośrednika, którego zadaniem jest zjednywanie klientów. Warunkiem pozyskania nabywców usług nowej zamawiaczki jest przekonanie ich o wiarygodności autorki, jako gwarancji efektywności jej towaru.

Słowa kluczowe: magia, zaklęcia ludowe, poradniki, folklor, literatura użytkowa, kultura popularna

LITERATURA

- Alekseevskij M.
2013 *Denežnaâ magiâ dlâ čajnikov: konstruïrovanie zagovorov na bogatstvo v postsovetskoj Rossii*, w: A. Arhipova, Â. Fruhtmann (red.), *Fetiš i tabu: antropologiâ deneg v Rossii*, Moskva: OGI, s. 72-103.
- Arhipova A., Fruhtmann Â.
2013 „*Prinimaû den'gi bystro i deševo*”: *Denežnaâ magiâ v sovremennoj Rossii*, w: Â. Arhipova, A. Fruhtmann (red.), *Fetiš i tabu: antropologiâ deneg v Rossii*, Moskva: OGI, s. 17-71.
- Bannikov K.L.
2013 *Arhaičeskij sindrom. O sovremenosti vnevremennogo*, „*Otečestvennye zapiski*” 1: 52, s. 58-69.
- Bauer Z.
2008 *Gatunki dziennikarskie*, w: Z. Bauer, E. Chudziński (red.), *Dziennikarstwo i świat mediów*, Kraków: Universitas, s. 255-280.
- Berdâeva O.S. (red.)
2005 *Folklor novgorodskoj oblasti. Istoriâ i sovremenost' . Po materialam folklor'nogo arhiva Novgorodskogo universiteta za 30 let*, Moskva: Izdatel'skij dom „Strategiâ”.
- Berestov A., Pečerskaâ A.
1998 „*Pravoslavnye kolduny*” – *kto oni?*, Moskva: Novaâ kniga, Kovčeg, http://nnm.me/blogs/unlawful/pod_maskoy_pravoslaviya_ieromonah_anatolij_beresto_v_alevina_pecherskaya/ (01.02.2015).
- Burszta W.J.
2008 *Wielokulturowość – nowy globalny folklorizm*, w: W.J. Burszta, E.A. Sekuła (red.), *Kiczosfery współczesności*, Warszawa: Academica, s. 57-66.
- Černecov A.
2004 *Otkroveniâ Natal' i Ivanovny*, „*Živaâ starina*” 2, s. 54-56.
- Dvorkin A.L.
2002 *Sektovedeniê. Totalitarnyê sekty. Opyt sistematičeskogo issledovaniâ*, Nižnij Novgorod: Izdatel'stvo Bratstva vo imâ Svâtogo Knâzâ Aleksandra Nevskogo.
- Emoto M.
2004 *Woda: obraz energii žycia: kryształy wody mówią nam, byśmy spojrzeli w głąb siebie*, przeł. J. Mendiak, Konstancin-Jeziorna: Medium.
- Emoto M., Fliege J.
2009 *Uzdrowiająca siła wody*, przeł. R. Nacht, Katowice: Kos.
- Epštejn M.N.
1996 *Post-ateizm, ili bednaâ religiâ*, „*Oktâbr*” 9, s. 158-165.
- Êrmakova Ê.
2005 *Sibirskaâ zagovornaâ tradiciâ (konec XX-načalo XXI vv.)*, Tûmen': Paškin, <http://www.ruthenia.ru/folklore/ermakova1.htm> (18.10.2013).
2007 *Znahr' i êgo znaniê: sovremennyê predstavleniâ (na materiale ũga Tûmenskoj oblasti)*, „*Antropologičeskij forum*” 7, s. 283-299.

- Fudzivara D.
2004 „Nastoâščee” i „nenastoâščee” v russkoj magičeskoj tradicii. *Peresmotr folklornoj praktyki*, „Živaâ starina” 2, s. 16-22.
- Golembowska-Suhorska A.
2012 *Tradicionnye ritualy „deneznoj magii” v sovremennom mire*, „Problemy istorii, filologii, kul’turny” 2: 36, s. 311-322.
2014 *Magiâ i byt. Russkaâ zagovornaâ tradiciâ v sovremennom mire*, w: A. Graf (red.), *Poetik des Alltags: russische Literatur im 18.-21. Jahrhundert*, München: Herbert Utz Verlag, s. 343-350.
- Grębecka Z.
2006 *Słowo magiczne poddane technologii. Magia ludowa w praktykach postso- wieckiej kultury popularnej*, Kraków: Nomos.
- Gusev W.E.
1978 *Folklorizm*, w: *Kratkaâ literaturnaâ ênciklopediâ*, t. 9, Moskva: Sovetskaâ ênciklopediâ, s. 762.
- Hall D.
2007 *New Age w Polsce. Lokalny wymiar globalnego zjawiska*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Hristoforova O.B.
2010 *Kolduny i Źertvy: Antropologiâ koldovstva v sovremennoj Rosii*, Moskva: OGI, RGGU.
- Igumen N.
2006 *Ob odnom drevnem strahe. Kogo i kak „portât”kolduny*, Moskva: Dani- lovskij blagovestnik, <http://igumen-n.logoslovo.ru/download.php?lang=rus> (30.01.2015).
- Kaliničeva N.V.
2010 *Tradicionnaâ kul’tura v sovremennom populârnem knigoizdanii*, w: *Vtoričnye formy tradicionnoj narodnoj kul’turny. Materialy naučno-praktičeskoj konferen- cii (Krasnodar, 26-27 noâbrâ 2010 g.)*, <http://www.kkx.ru/about/> (16.03.2011).
- Klâus V.L.
1999 *Publikaciâ russkikh zagovorov 1997-1998 godov*, „Živaâ starina” 1, s. 54-56.
- Klejn L.S.
2013 „Arhaičeskij sindrom” ili priroda čeloveka?, „Ètnografičeskoe obozrenie Online” 5, http://journal.iea.ras.ru/online/2013/2013_5_193_195_Klein.pdf (14.10.2013).
- Kowalczevska A.
2001 *Ezoteryka na sprzedaż*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie DIALOG.
- Kuligowski W.
2010 *Ludowa – masowa – popularna. Antropologiczne rozróżnienie typów kul- tury*, w: T. Smolińska (red.), *Między kulturą ludową a masową: historia, terażniejszość i perspektywy badań*, Kraków: Polsko-Słowacka Komisja Nauk Humanistycznych; Opole: Wydawnictwo Scriptorium, s. 139-158.
- Kuraev A.
2007 *Satanizm dla inteligencji. O Rerihah i Pravoslavii*, Moskva: Moskovskoe podvor’e Svâto-Troickoj Sergievoj Lavry.

- Libera Z.
2003 *Znachor w tradycjach ludowych i popularnych XIX-XX wieku*, Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Ossolineum.
- Lindquist G.
2001 *Wizards, Gurus, and Energy-Information Fields: Wielding Legitimacy in Contemporary Russian Healing*, „Anthropology of East Europe Review” 19: 1, s. 16-28.
2006 *Conjuring Hope: Magic and Healing in Contemporary Russia*, New York, Oxford: Berghahn Books.
- Majkov L.N. (red.)
1869 *Velikorusskie zaklinania*, Sankt-Peterburg: Tipografiâ Majkova.
- Malover'ân Ū.
2013 *Gosduma obsudit „okkul'tno-mističeskie uslugi”*, BBC Russkaâ služba, http://www.bbc.co.uk/russian/russia/2013/10/131031_duma_ponomaryov_shamans.shtml (31.10.2013).
- Menzel B., Hagemester M., Glatzer Rosenthal B. (eds.)
2012 *The New Age of Russia. Occult and Esoteric Dimensions*, München, Berlin: Verlag Otto Sagner.
- Ožiganova A.A., Filippov J.V.
2006 *Novaâ religioznost' v sovremennoj Rossii. Učeniâ, formy i praktiki*, Moskva: Institut ètnologii i antropologii RAN.
- Pačenkov O.
2001 *Racional'noe „zakoldovanie mira”: sovremennye rossijskie „magi”*, w: V.O. Voronkov, O. Pačenkov, E.Čikadze (red.), *Nevidimye grani social'noj realnosti. K 60-letiu Eduarda Fomina. Sbornik statej po materialam polevyh issledovanij*, Sankt-Peterburg: CNSI, s. 96-109, http://indepsocres.spb.ru/sbornik9/9_patch.htm (05.11.2014).
- Penkala-Gawęcka D.
2006 *Medycyna komplementarna w Kazachstanie. Siła tradycji i presja globalizacji*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Podosenov S.
2010 *Zapret mistike ne pomeha*, NewsInfo.Ru: Nacionalnaâ informacionnaâ Gruppa, 07.10.2010, <http://www.newsinfo.ru/articles/2010-10-07/item/740009/> (20.12.2012).
- Poznanskij N.
1917 *Zagovory. Opyt issledovaniâ proishoždeniâ i razvitiâ zagovornyh formul*, Petrograd, repr. 1995, Moskva: Indrik.
- Procenko B.N.
2010 *Zagovory, oberegi, pover'â, primety: duhovnaâ kul'tura donskih kazakov*, Rostov-na-Donu: Feniks.
- Rosenthal B.
1997 *The Occult in Russian and Soviet Culture*, London: Cornell University Press.
- Skwarczyńska S.
2006 *Teoria listu*, Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.

Sledzevskij I.V.

- 1992 *Koncepciâ programmy „Arhaičeskij sindrom v byvšem Sovetskom Soûze. Problema vozroždeniâ arhaičeskogo soznaniâ v èkstremaal'nyh žiznennyh situaciâh i v zakrytych kul'turnyh sredah*, w: I.V. Sledzevskij (red.), *Prostranstvo i vremâ v arhaičeskich kul'turah (materialy kollokviuma)*, Moskva: Institut Afriki, s. 78-89.

Tarnavskij V.

- 2007 *Dzieci swoich czasów. Ruchy młodzieżowe w Rosji a zmiany kulturowe po upadku ZSRR*, Warszawa: Wydawnictwo TRIO.

Vlasova N.N., Žekulina V.I. (red.)

- 2001 *Tradicionnyj folklor Novgorodskoj oblasti. Skazki. Legendy. Predaniâ. Bylički. Zagovory. Po zapisâm 1963-1999 gg.*, Sankt-Peterburg: Aleteâ.

Žuravlev A.F.

- 1994 *Domašnjij skot v pover'âh i magii vostočnyh slavân. Ètnografičeskie i ètnoligvističeskie očerki*, Moskva: Indrik.

Poradniki magiczne

Aleksandrov N.P., W.N. i in.

- 1995 *Znahari i zagovory: lečebnye molitvy*, Sankt-Peterburg: Respeks.

Baženova M.

- 2010a *Zagovory ural'skoj celitel'nicy Marii Baženovoj na den'gi, na denežnuû udaču i zaščitu ot denežnyh proboev*, Moskva: AST.
- 2010b *500 zagovory ural'skoj celitel'nicy na den'gi, i blagopolučie doma*, Moskva: AST.

Bykova M.

- 2012 *Šopot-šopotok. Kak prosit', čtoby dano bylo*, Moskva: Astrel'.

Gagarina M.

- 2008 *Zagovory cyganskoj celitel'nicy. Čtoby lud'mi upravlát' i vsë, čto hočeš' polučat'*, Moskva: AST.

Kazarceva T.

- 2010 *Zagovory ural'skoj celitel'nicy. 16 zagovorov – čudodejstvennyh kart, kotorye pritânut k vam den'gi i pomogut najti vyhod iz lûboj situacii*, Moskva: AST.

Krasnova A.

- 2009 *Zagovory altajskoj celitel'nicy na den'gi*, Moskva: AST.
- 2011 *Zagovory altajskoj celitel'nicy. Poprosi denieg u vody! Kak napravit' denežnuû reku k svoemu domu*, Moskva: AST.

Levšinov A.

- 2009 *Zagovory karel'skoj celitel'nicy i nastroi Andreâ Levšina*, Moskva: AST.

Sestra Stefaniâ

- 2010 *Tajna nagovorov i nastroeve Sestry Stefanii. Potaennye slova Sveta i slova Sily*, Moskva: AST.
- 2011 *Voda ispolnit vaši želaniâ. Kak nagovorit' na vodu, čtoby polučit' zdorov'e*, Moskva: AST.

Smurova O. B.

2008 *Semejnaâ magiâ. Oberegi i zagovory*, Moskva: Ripol Klassik.

Stepanova N.

2001 *Zagovory sibirskoj celitel'nicy*, Vypusk 10, Moskva: Ripol Klassik.

2007 *7000 zagovorov sibirskoj celitel'nicy*, Moskva: Ripol Klassik.

2009a *800 novyh zagovory sibirskoj celitel'nicy*, Moskva: Ripol Klassik.

2009b *909 zagovorov sibirskoj celitel'nicy*, Moskva: Ripol Klassik.

2009c *Zagovory sibirskoj celitel'nicy*, Vypusk 30, Moskva: Ripol Klassik.

2012 *Zagovory sibirskoj celitel'nicy*, Vypusk 32, Moskva: Ripol Klassik.

2013 *Kniga-kalendar' na 2014 god. Zagovory i oberegi na každyj den'*, Moskva: Ripol Klassik.

Sytina N.

2009 *Zagovory volhovskoj celitel'nicy na poisk, privlečenje i vozvraščeniye lûbimyh*, Moskva: AST.

Usvâtova D.

2008a *Zagovory donskoj celitel'nicy na izbavlenie ot boleznej, na den'gi i blagopolučie. Tajnoe znanie Kazač'ego Dona*, Moskva: AST.

2008b *Zagovory donskoj celitel'nicy protiv boleznej*, Moskva: AST.

Vladimirova N.

2011 *1447 novyh zagovorov*, Moskva: Ripol Klassik.

Zolotuhina Z.

2006 *Ritualy bytovoj i semejnoy magii*, Čelabinsk: Biblioteka A. Millera.

2009 *Ritualy deneznoy magii*, Moskva: OLMA Mediâ Grupp.

Agnieszka Gołębiowska-Suchorska

‘ASK WATER FOR MONEY’. HEALING TRADITIONS IN CONTEMPORARY RUSSIAN GUIDEBOOKS ON MAGIC

(Summary)

Since the 1990s, there has been a back-to-the-sources trend in post-Soviet Russian society. The publishing industry responded by issuing Russian folk magical texts that were written and signed by alleged ‘witch doctors’. In the current era of wide availability of print, radio, television and the Internet, folk and pseudo-folk spells in Russian publications have become a part of the information circle spanning the sphere of traditional folklore, contemporary popular culture, and contemporary folklore. In this article, I analyse the guidebooks on magic that belong to this sphere of popular culture. These publications were based partly on traditional folk magic analysed in ethnographic research, and magic practised by contemporary female ‘witch doctors’. These publications draw on traditional folklore and render it for contemporary readers’ needs.

Collections of magical texts represent a kind of ‘commercial magic’. It combines various cultural and religious traditions in order to form an attractive product for clients

who seek help in critical situations in their lives. In this article, I characterise a number of modifications to magical folk tradition and ways of presenting it in chosen guidebooks available on the Russian publishing market.

Key words: magic, folk spells, guidebooks, folklore, applied literature, popular culture

Agnieszka Gołębiowska-Suchorska
Institute of Philology and Applied Linguistics
Kazimierz Wielki University in Bydgoszcz
2 Grabowa Street
85-601 Bydgoszcz, Poland
a.golebiowska@suchorscy.pl