

## II. POGLĄDY I OPINIE

### PRZESĄD I ZABOBON – ODMIENNE ZACHOWANIA KULTUROWE

Zarówno w języku potocznym, jak i naukowym, terminy „przesąd” i „zabobon” stosowane są zamiennie. Wydaje mi się jednak, że język wyraża intuicję merytorycznych różnic obu tytułowych terminów. Zgodnie z tą intuicją pragnę określić przesąd jako akt przekonaniowy, a zabobon jako akt czynnościowy (zachowaniowy). Uzasadnienie zaproponowanej terminologii opieram na etnograficznej analizie historyczno-kulturowej.

Zakładam, że oba interesujące zjawiska wywodzą się przede wszystkim z wcześniejszych od nich mitów i rytuałów kultury magicznej. Nawet jeśli rodzą się nowe zachowania omawianego rodzaju, to mają one oparcie w wyobraźniowym świecie magii, a to oznacza myślenie według określonych, z góry powziętych przesądzeń<sup>1</sup>. Jeśli tworzone są nowe treści, to zasadzają się one na istniejącym już „szablonie” skojarzeniowym. Jednak zdecydowana większość przesądów i zabobonów wywodzi się z odleglejszych czasowo okresów kultury, w której powszechniej funkcjonował światopogląd magiczny.

Z licznych prac etnograficznych wiemy o związkach genetycznych i funkcjonalnych mitów (przekazów światopoglądowych) i rytuałów magicznych. Na te związki zwrócili uwagę przede wszystkim strukturaliści i funkcjoniści, ale także wcześniejsi od nich ewolucjoniści (Tylor 1896; Radcliffe-Brown 1952; Mauss 1973; Lévi-Strauss, 1978, s. 55 i n.). Wykazali oni, że oba zjawiska wzajemnie się warunkują, a czasem wzajemnie odtwarzają, jedno na płaszczyźnie działań, drugie w sferze pojęć, tworząc całe struktury i systemy (Lévi-Strauss, 1970; 1978). Przypuszczam, że więź występująca między nimi uległa kiedyś zerwaniu i zaczęły one funkcjonować w postaci oderwanych wątków nazywanych tu przesądami i zabobonami. Jest to myśl nienowa, przedstawił ją już E. B. Tylor w postaci znanej teorii „przeżytków kulturowych” (Tylor, 1896). Pomysł, na którym opiera się część niniejszej pracy, jest zaczerpnięty z teorii powstawania obyczajów E. Kobylińskiej (1985, s. 22-57) i J. Grada (1983, s. 91-120).

E. Kobylińska stwierdza, że mity i rytuały o tyle tworzą zwarte systemy, o ile żywotne są mity, które spajają, systematyzują i usensowniają praktyki rytualne (Kobylińska, 1985, s. 25). Gdy mit obumiera, wówczas on sam, jak i współwystępujący z nim rytuał ulegają rozkładowi na szereg odrębnych wątków. Rozproszone, zwolna zaczynają funkcjonować autonomicznie, część z nich staje się obyczajami, a część bezpowrotnie zanika. Te, które przetrwały, uzyskują zazwyczaj nowe skonwencjonalizowane sensy i są opatrywane nową

<sup>1</sup> W artykule nie będą poruszane kwestie społecznej funkcji i przyczyn ciągłej żywotności przesądów i zabobonów. Opracował to zagadnienie G. Jahoda (1971).

kwalifikacją etyczną. Ich semantyka oparta jest na wyuczonyj konwencji, gwarantującej skuteczność i powszechność komunikacyjną. Na tym poziomie znajomość pierwotnych założeń znaczeniowych leżących w micie i rytuale nie jest potrzebna do rozumienia komunikatów i zwykle też nie jest znana uczestnikom danej kultury. Geneza, na przykład, współczesnego obyczaju pozostawiania jednego wolnego nakrycia na stole przy kolacji wigilijnej wywodzi się z zaduszkowego obrzędu ku czci zmarłych i otwarcia nowego cyklu wegetacyjnego w życiu danej zbiorowości wiejskiej. J. S. Bystron pisze na ten temat: „Pamiętano o nieobecnych, wspominano ich, zostawiano dla nich wolne siedzenie przy stole, podobnie jak i dla zmarłych. Uczta wigilijna miała wszystkich łączyć razem, pozostawiano więc czasem jadło na stole przez noc dla duchów zmarłych lub też wynoszono je przed dom, widocznie chrześcijańskie święto przyjęło szczątki dawnego obchodu ku pamięci zmarłych” (Bystron 1960, s. 40-41). Ten wątek zachowaniowy nie stał się zabobonem dlatego, że uzyskał kwalifikację obyczajową z nową jego racjonalizacją.

Ze względu na ciągle jeszcze występujące żywotne wątki tradycyjnej kultury o cechach magicznych, historyczny proces opisywanego rozkładu może być długotrwały i złożony. Generalnie jednak E. Kobylińska i J. Grad konkludują, że da się z danych empirycznych ustalić, iż proces ten, powtórzony, polega na odrywaniu się od mitu, a następnie rytuału, ich składowych wątków symbolicznych, które zaczynają funkcjonować samodzielnie. Z niegdysiejszego więc systemu mityczno-rytualnego pozostały oderwane formy i treści, a ich sakralny wymiar całkowicie zanikł. W to miejsce pojawiły się obyczaje, które zamiast rytuałów i mitów pełnią społeczną funkcję integrująco-różnicującą.

W ślad za przedstawioną koncepcją możemy przyjąć, że część wątków sprzężonych pierwotnie w systemach rytuałów i mitów nie uległa naszkicowanemu powyżej procesowi przemiany w obyczaje, lecz poczęła samodzielnie funkcjonować jako przesady i zabobony, zachowawszy swoje magiczne podłoże myślowe. W przedstawianym ujęciu przesąd byłby odszczepionym fragmentem mitu i zachowaniem przekonaniowym, zabobon zaś elementem rozczłonkowanego lub zredukowanego rytuału magicznego i zjawiskiem czynnościowym. Należy raz jeszcze zwrócić uwagę, że cechą przesądu i zabobonu jest ich magiczność, która powoduje, że oba, w odróżnieniu od obyczaju, pobawione są moralnej oceny – liczy się tu, tak jak w magii, fizycznie oczekiwany efekt, a nie etyczny sposób jego pozyskania. Czasami też oba omawiane zjawiska mogą, tak jak obyczaj, wpływać konsolidująco na niektóre grupy społeczne, np. młodzieżowe (Jahoda, 1971).

Należałoby teraz, na podstawie przedstawionej teorii, zrekonstruować źródła kilku przesądów i zabobonów, Przesadami, na przykład, są takie przekonania jak to, że ludzie, którzy mają zrosnięte razem brwi, umrą śmiercią nagłą, albo też takie, że małżeństwa zawierane w maju będą nieszczęśliwe. Źródła obu przekonań tkwią w zapomnianych już wątkach mitologicznych, które teraz skrótowo zrekonstruuje.

Pierwszy z wymienionych przesądów wywodzi się z wątku mitycznego, według którego cechą niektórych istot demonicznych są zrosnięte nad nosem brwi. K. Moszyński twierdzi, że „mamy tu do czynienia ze skojarzeniem się w myśli ludu obrazu dwu gęstych zrosniętych ze sobą brwi z obrazem dwuskrzydłej (...) Zmierznicy, duszy ludzkiej (...), wiedźmy lub zmory (Moszyński, 1967, s. 607). I dalej podaje, że według wierzeń „duch ten wylatuje z nich w postaci ćmy, napada na pogrążonego we śnie wroga i uśmierca go jeśli taka jest jego wola” (Moszyński, 1967, s. 607). W przekonaniach ludowych, przyszłe demony lub półdemony posiadały określone oznaki cielesne zapowiadające ich przyszły status oraz sposób jego osiągnięcia. Skądinąd wiemy, że część istot demonicznych pochodzi z dusz ludzi zmarłych tragicznie, względem których nie zostały dopełnione rytualne „przejścia” w odmienny stan (Stomma, 1981, s. 24-44). W opisanym przekonaniu wątek demonologiczny uległ „zapomnieniu” i tylko uderzająca cecha fizjonomiczna pozostała w związku z magicznym przekonaniem o fatalnej śmierci, jaka czeka tego, który tę cechę posiada.

Drugi z podanych przykładów wywodzi się najprawdopodobniej jeszcze ze starorzemych, potem słowiańskich ludowych wierzeń powiązanych z wiosenną – i tu, i tam – obrzędowością zaduszną (Klinger, 1931). Według Klingera „u starożytnych Rzymian cały maj miał znaczenie pory złowróznej, kiedy to pod groźbą rychłej śmierci nie wolno było zawierać małżeństw (...). Była to prosta konsekwencja przeświadczenia, że w tym czasie dusze przodków goszczą wśród ludzi na ziemi. Okresem specjalnie im poświęconym była trzydniowa uroczystość Lemuriów, przypadająca na 9,11 i 13 maja” (Klinger, 1931, s. 16). Oczywiście, obrzędowe źródło wymienionego przesądu dla jego wyraziciela nie jest znane.

Zabobonami, z kolei, są takie zachowania, jak odpukiwanie w niemalowane drewno, czy też świadome wystrzeganie się witania lub żegnania w progu domu. Oba zabobony stanowią okrojone i reliktowe zabiegi magiczne związane pierwotnie z domniemaną aktywnością demonów. Odpukiwanie w niemalowane drewno miało za zadanie pobudzenie do czujności duchy opiekuńcze domostwa w razie zagrożenia. Ich siedziba mieściła się między innymi pod stołem (nie malowanym) lub w jego obrębie i ich aktywność musiała być jakoś związana z surowym drewnem (Klinger, 1926, s. 36, 38, 47, 49 i n.). Drugi z wymienionych zabobonów wywodzi się z magicznej wiary w prześlągiwanie złośliwych istot demonicznych na wszelkich granicach, zarówno przestrzennych, jak i czasowych (stąd bierze się złowrózba wymowa godziny północnej). Demony czyhają na nieostrożne ofiary by wyrządzić im szkodę na duchu lub ciele (Stomma, 1981, s. 41-43).

Część zabobonów uległa dalszej transformacji i przybrała postać językowych wyrażen idiomatycznych, takich jak „trzymać kota w worku” – wyrażenie związane prawdopodobnie z wypędzaniem z worka czarnego kota uosabiającego ducha zapustów (Gloger, 1900, s. 109), czy „jak grochem o ścianę” – wzięte od rytualnego wywoływania wilka na wieczrę wigilijną i odpowiednich inkwokacji (Klinger, 1931; 45).

Z magii wywodzi się nawet termin „zabobon”, jak wskazują T. Wróblewski i A. Brückner. Pierwszy z nich wiąże ten termin z nazwą nieznanego już dziś bliżej demona zwanego „bubo” lub „bobo” (Wróblewski, 1967, s. 445). A. Brückner natomiast twierdzi dokładniej, że opisywane zjawisko „za czasów chrześcijańskich my pogardliwie przezwałam zabobonami, Czesi bobonkami (od boba, straszdyła dziecinnego)” (Brückner, 1985, s. 265).

I na koniec słów kilka na temat warstwy znaczeniowej terminu „przesąd”. Semantyczna wymowa tego terminu tłumaczy się niejako sama, gdyż zawiera on orzeczenie jednej z zasadniczych cech magicznego sposobu myślenia. Jego właściwością jest właśnie *p r z e s ą d z a n i e* z góry o nieuchronnym następstwie zdarzeń wskutek podjętej symbolicznie akcji lub też nieuchronnych związkach między elementami otoczenia pozostającymi w związkach magicznych. Stąd też kategorię przesądu można by nawet rozszerzyć, zawierając w niej zabobon, gdybyśmy chcieli określić ich myślową podstawę. W praktyce jednak są to zachowania o wyraźnie odmiennym sposobie manifestowania się.

## BIBLIOGRAFIA

- Brückner A.  
1985 *Mitologia słowiańska i polska*. Warszawa.
- Bystroń J. S.  
1967 *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI-XVIII*. Warszawa.
- Gloger Z.  
1900 *Rok polski w życiu, tradycji i pieśni*. Warszawa (reprint).
- Grad J.  
1983 *Obyczaj – system komunikacji międzykulturowej*, „Lud” t. 67.
- Jahoda G.  
1971 *Psychologia przesądu*, tłum. J. Jedlicki, Warszawa.
- Klinger W.  
1926 *Obrzędowość ludowa Bożego Narodzenia*. Poznań.  
1931 *Doroczne święta ludowe a tradycje grecko-rzymskie*. Kraków.
- Kobylińska E.  
1985 *Hermeneutyczna wizja kultury*. Warszawa – Poznań.
- Lévi-Strauss C.  
1978 *Ritual and Myths of Neighbouring People*, w: *Structural Anthropology 2*, Glasgow.  
1970 *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Warszawa.
- Mauss M., Hubert H.  
1973 *Zarys teorii magii*, w: M. Mauss, *Antropologia i socjologia*, tłum. M. Król i K. Pomian, Warszawa.
- Moszyński K.  
1967 *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, cz.1, Warszawa.
- Tylor E. B.  
1896 *Cywilizacja pierwotna*, tłum. Z. Kowerska, t. 1, Warszawa.
- Wróblewski T.  
1967 *Demony i wierzenia demonologiczne*, w: *Kultura ludowa Wielkopolski*, red. J. Burszta, t. 3, Poznań.

JAKIE ZNAKI I CZYJEGO ŚWIATA? PYTANIA O ZNACZENIE  
LEKSYKONU. ZNAKI ŚWIATA PIOTA KOWALSKIEGO

W krótkiej przedmowie do *Leksykonu. Znaki świata*<sup>2</sup> Piotr Kowalski napisał, że jego *opus magnum* „jest próbą opowiedzenia o sposobach doświadczania i porządkowania świata w kulturze magicznej”, której nadał walor wszechobecności – nie ograniczając się ani do Słowiańszczyzny, ani do basenu Morza Śródziemnego (pisząc o kontekstach rodzimych i o egzotycznych). Według autora, uważny czytelnik, „który pamiętając o znanych mu przykładach, rozpozna ukryty pod powierzchnią najrozmaitszych zjawisk dawny, głęboki sens zachowań, wierzeń, praktyk religijnych” w rezultacie wnikliwej lektury i własnej pogłębionej refleksji „będzie mógł poczuć się etnologiem”. Zachęty autora potraktowaliśmy poważnie. Czytając *Leksykon* przyjęliśmy – obiecywana, zatem pewnie i spodziewaną – rolę etnologa krytycznego, acz eliminującego swoje uprzedzenia. Uwagi, jakie w związku z taką perspektywą się pojawiły, dla większej przejrzystości, podzieliliśmy na cztery grupy. Oto one:

1. **Leksykon.** Różnego rodzaju słowniki, leksykony, wydawnictwa encyklopedyczne są cechą charakterystyczną dla współczesności, której przepych rzeczy i zjawisk oraz ich interpretacji jest tak oszałamiający, że łatwiejszy do wyliczenia niż uporządkowania. Zaletą takich ujęć jest to, że w innych okolicznościach nie kojarzone ze sobą fenomeny ustawia obok siebie dyktat alfabetu, Sytuacja powyższa owocuje z kolei nowym spojrzeniem, odświeżającym, bardziej otwartym na paradoksy i nieoczywistości. A tego nigdy za wiele.

2. **Znak.** „Znak jest to przedmiot, który ktoś tworzy po to, by dzięki pewnym jego własnościom wywołać w pewnym odbiorcy myśl o przedmiocie innym niż on sam” – pisał przed laty Mieczysław Wallis<sup>3</sup>. Tak sformułowana definicja, zapewne użyteczna operacyjnie na gruncie nauk o sztuce, w odniesieniu do kultury magicznej jest za to ograniczająca. Potrzeba by tutaj raczej drobiazgowego wyliczania (w rodzaju słynnej definicji Taylora), bo w tym kierunku wyraźnie skierował się Kowalski. Nie pisze on bowiem wyłącznie o wytworach człowieka – co *implicite* zakładał Wallis – ale także o roślinach (np. orzech i tytoń), zwierzętach (żaba i łasica), owadach (pszczoła i motyl) oraz zjawiskach atmosferycznych (deszcz i rosa). Z takim pojmowaniem znaku trudno się zgodzić. Znak ma przecież, w najprzeróżniejszych ujęciach i zastosowaniach, charakter przede wszystkim relacyjny: opiera się na związku tego, co znaczące, z tym, co znaczone. W kulturze magicznej znaczone było zaś i to, co ludzkie, i to, czego nie stworzyła ręka człowieka.

Przyjęte przez Kowalskiego rozumienie znaku w innym miejscu staje się problematyczne. Oto na tym samym poziomie znajdują się obok siebie magia Alkmeny i siekiera, apotropeion i palec, substytucja i włosy. Następuje tu po-

<sup>2</sup> P. Kowalski. *Leksykon. Znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*. Warszawa – Wrocław 1998.

<sup>3</sup> M. Wallis. *Sztuki i znaki. Pisma semiotyczne*. Warszawa 1983.

mylenie zjawiska z jego interpretacją, czy dokładniej, mamy do czynienia z arbitralnym zrównaniem narzędzi magicznych z narzędziami badawczymi etnologa. Koncepcje i terminy zaczerpnięte z tradycji strukturalno-semiotycznej stają się tym samym, poprzez beztrudki gest autora *Leksykonu*, integralnymi częściami świata znaków kultury magicznej. Okazuje się zatem, że przywołane przez Kowalskiego we wstępie oparcie się na wyobraźni i wrażliwości, doczekało się realizacji w zaproponowanym przezeń obrazie kultury magicznej – obrazie ukształtowanym w dużym stopniu z wyobraźni i wrażliwości. Znaki *Leksykonu* odsyłają właśnie do nich.

3. **Omen, przesąd.** Raczej trudno podawać w wątpliwość okoliczność taką, że kolekcjonowanie, cenzurowanie, ochranianie i kontekstowe wyjaśnianie omenów oraz przesądów (które to zabiegi dominowały w obrębie następujących po sobie szkół myślenia o kulturze) zrodziły w rezultacie instytucjonalną etnologię i przesądziły o jej rozwoju. *Leksykon* nie jest zapowiedzią czegoś nowego w tej materii, wróżbą zmiany paradygmatu ocalania (jak się wyraził Clifford), czy adekwatniej w odniesieniu do zajmującej nas tutaj pracy – paradygmatu ocalania poprzez interpretację.

4. **Znaczenie.** Teksty kulturowe zaleca się dzisiaj traktować jako przestrzenie zmiennych znaczeń. Jeśli tedy, na mocy prostych metonimicznych zastępstw, potraktować *Leksykon* w kategoriach tekstu, to warto posłuchać użytecznej podpowiedzi Terry'ego Eagletona: „Znaczenie zawarte w tekście – czytamy u niego – nigdy nie jest w pełni reprezentowane w jakimś pojedynczym znaku, ale jest raczej rodzajem stałego, wspólnego migotania obecności i nieobecności”<sup>4</sup>. W tak zarysowanym kontekście *Leksykon* można potraktować jako heterogeniczny zbiór znaków nie tyle kultury magicznej, co raczej znaków odnoszących się do niej. Obecne są bowiem w nim zarówno konteksty biblijne, jak i folklorystyczne, ujęcia zaczerpnięte z prac teologów, jak i historyków. W całość próbuje je scalić systematyzujący porządek strukturalno-semiotycznej metody stosowanej przez Kowalskiego, co doprowadza w efekcie do wspomnianego wcześniej zrównania ze sobą tego, co się opisuje, z tym, poprzez co się to czyni.

Zupełnie uzasadnione staje się w tym świetle pytanie o znakach jakiego świata traktuje w istocie *Leksykon*? Wydaje się, że w takim samym stopniu dotyczy on znaków świata kultury magicznej, co i znaków świata jej wyspecjalizowanych badaczy. Tendencja taka zresztą – *nomen omen* – dotyka większości interpretacji konstruowanych obecnie (czego, na szczęście, Kowalski jest świadom i czego nie skrywa za opoką scjentyistycznej powagi). Czy jest to zatem znak naszego świata, czy też tylko przesąd o nim? I może właśnie w tego rodzaju pytaniach ukryte jest dla etnologa znaczenie *Leksykonu*?

Waldemar Kuligowski

<sup>4</sup> T. Eagleton. *Literary Theory: An Introduction*, Minneapolis 1983.