

BEATA ZIAJKA\* | UNIwersytet Jagielloński

# Ludowe opowieści wierzeniowe – problemy i możliwości badawcze

Słowa kluczowe: opowieści wierzeniowe, kultura ludowa, pragmalingwistyka tekstu.

doi: <http://dx.doi.org/10.31286/JP.100.3.6>

Istota ewolucji kultury ludowej z jej podstawowym składnikiem, jakim jest język, tkwi w przeobrażeniach społeczno-ekonomicznych, a także zmianach w sferze mentalnej i obyczajowej mieszkańców wsi. Na skutek oddziaływania na społeczność wiejską zewnętrznych czynników kulturowych zanikają nie tylko leksyka gwarowa czy wyraziste cechy fonetyczne, morfologiczne i składniowe, ale też obrzędowość ludowa, zwyczaje (Pelcowa 1999: 253) oraz myślenie magiczno-mityczne stanowiące do niedawna istotny składnik tradycyjnej kultury wiejskiej. Współczesny badacz kultury ludowej staje zatem przed dylematem, co i kogo badać, w jaki sposób dostosować narzędzia i metody badawcze do zmieniających się realiów wiejskiej przestrzeni kulturowej. Rozpad do niedawna spójnej i monolitycznej tradycji ludowej skutkuje bowiem potrzebą modyfikacji metod opisu i analizy samych zjawisk językowych oraz trudnościami związanymi z pozyskiwaniem materiału empirycznego w terenie.

U współczesnych mieszkańców wsi posługujących się w codziennych kontaktach gwarą w sytuacjach oficjalnych dochodzi do głosu świadomość językowa, w której wyniku własna mowa w większości wypadków jest sytuowana niżej w hierarchii. Pochodną działania świadomości językowej jest wewnętrzny opór przed użyciem określonej formy czy nazwy z obawy przed ośmieszeniem się i posądzeniem o zacofanie. Negatywne wartościowanie elementów kultury postrzeganych jako typowo wiejskie szczególnie wyraziście zaznacza się w kontekście wierzeń ludowych, wobec których coraz częściej przyjmuje się postawę krytyczno-racjonalizującą. Zanikanie myślenia magiczno-mitycznego, będące konsekwencją poddawania aktom wartościującym samych wierzeń, generuje potrzebę utrwalania i analizy opowieści ludowych osnutych wokół wątku wierzeniowego.

Z punktu widzenia lingwistycznego i kulturowego o wartości opowieści wierzeniowych decyduje kilka czynników. Po pierwsze, ukazują one faktyczną kondycję wierzeń ludowych. Z perspektywy narratora dokumentują bowiem autentyczne wydarzenia, w których uczestniczył sam opowiadający bądź uczestniczyła osoba z jego bliskiego otoczenia. Przestrzeń narracyjna odzwierciedla zatem rzeczywistość przeżyta, a nie wyobrażoną, odtwarza codzienną egzystencję, w którą wtargnął nagle pierwiastek transcendentny. W odróżnieniu od innych gatunków prozy ludowej większość opowieści wierzeniowych stanowi więc realizację założeń gatunku nazwanego przez

\* [beata.ziajka@uj.edu.pl](mailto:beata.ziajka@uj.edu.pl); ORCID: 0000-0002-7562-6265

Carla von Sydowa *memoratem*, zdefiniowanego jako „opowiadanie o własnych, czysto osobistych przeżyciach” (Hajduk-Nijkowska 1980: 10). Analiza opowieści wierzeniowych pozwala zatem na określenie statusu ontologicznego poszczególnych wierzeń ludowych, a więc zbadanie, jaki stopień wiarygodności przyznają współcześnie mieszkańcy wsi tradycyjnym wierzeniom, jaką modalność nadają dzisiejszym przekazom wczorajszych treści oraz jakimi intencjami się kierują, przywołując wierzenia jako element tradycji, która sama w sobie stanowi wartość.

Drugi czynnik, który decyduje o wartości poznawczej opowieści wierzeniowych, wiąże się z poziomem tekstologicznym, ze strukturyzacją tekstów opowieści. Ludowe przekazy wierzeniowe zawierają bowiem wyraźnie zaznaczoną warstwę pragmatyczną, na którą składają się komentarze narratora ujawniające jego stosunek do rzeczywistości pozajęzykowej, w tym jej przejawów mityczno-magicznych.

W kręgu zainteresowań badacza opowieści ludowych mieści się zatem zarówno wartość lokucyjna wypowiedzi mieszkańców obejmująca treści związane z motywami wierzeniowymi, jak i illokucyjna, związana ze strategią dyskursywną nadawcy, którą stosuje w celu przekonania odbiorcy do słuszności wygłaszanych poglądów. Ludowe opowieści wierzeniowe stanowią w tym względzie niezwykle wdzięczny obiekt badawczy. Jak podkreśla Dorota Simonides (1969a: 24), w przekazach wierzeniowych prawie 1/3 słów przypada na przekonanie słuchaczy, że relacjonowane wydarzenia faktycznie się rozegrały.

Wybór opowieści wierzeniowych jako podstawy badawczej narzuca dwutorowość prezentowanych w niniejszym artykule rozważań: obejmą one i problematykę stosowanych przez badacza strategii mających na celu pozyskanie materiału wierzeniowego w terenie, i zagadnienia związane z analizą tekstologiczną i pragmalingwistyczną pozyskanych tekstów. Paradoksem jest, że te same czynniki, które decydują o trudnościach z uzyskaniem danych językowych, otwierają jednocześnie nowe perspektywy badawcze. Omówienie jednych i drugich jest celem niniejszego artykułu.

Podstawę materiałową opracowania stanowi około stu dwudziestu opowieści wierzeniowych uzyskanych dzięki wywiadom indywidualnym i grupowym z przedstawicielami najstarszego pokolenia mieszkańców siedmiu małopolskich wsi (Zagórza, Mętkowa, Babic, Olszyn, Jankowic, Rozkochowa i Wygiełzowa) należących do gminy Babice w powiecie chrzanowskim. Na temat wierzeń rozmawiano w latach 2016–2020 z siedemdziesięcioma dwoma osobami w wieku 65–95 lat, zgromadzony materiał ilustruje zatem stan świadomości jedynie najstarszej generacji.

### 1. Jak pozyskiwać opowieści wierzeniowe w terenie

Ludowy system wierzeniowy podlega obecnie silnej presji kulturowej. Już w książce z 1987 roku Teresa Smolińska zwracała uwagę, że

współczesne badania terenowe z dziedziny folklorystyki [...] niezbicie wykazują, jak procesy cywilizacyjno-kulturowe wpływają na elementy treściowe [...] tekstów ludowych. I tak np. opowieści wierzeniowe [...] bardzo często zmieniają swój pierwotny charakter, ponieważ coraz liczniejsza grupa narratorów zaprzestaje opowiadać tradycyjne wątki, posługując się jedynie

wynikającymi z nich sentencjami dydaktycznymi. Przyczyną właśnie takiego stanu rzeczy, faktu, że opowiadający w coraz większym stopniu poczynają wykazywać racjonalne myślenie, są właśnie zmiany zachodzące w ich światopoglądzie (Smolińska 1987: 17).

Postępujące od drugiej połowy XX wieku zmiany mentalnościowe obejmujące stosunek społeczności wiejskich do systemu wierzeniowego powodują, że w XXI wieku coraz trudniej pozyskać opowieści wierzeniowe. Jak pisze Karol Daniel Kadłubiec (1973a: 28), „opowieści w przekazie ustnym podlegają ocenie według kryteriów wartości utrwalonych w danym środowisku”. Relatywnie niska pozycja aksjologiczna samych wierzeń ludowych i osnutych wokół nich opowieści powoduje wytworzenie społecznego dystansu wobec nich jako tych elementów własnej tradycji, które mogą kompromitować.

Jolanta Ługowska w książce zatytułowanej *W świecie ludowych opowiadań* (1993) starała się usystematyzować gatunki folklorystyczne według klucza intencji, jakie miały towarzyszyć narratorowi podczas opowiadania danej historii. Na tej podstawie autorka wyszczególniła kilka funkcji komunikacyjnych, które były podstawą uformowania różnych kategorii ludowych opowiadań: o intencji informacyjnej, wzbudzania lęku, humorystycznej, kompensacyjnej i moralistycznej. Opowieści wierzeniowe J. Ługowska zakwalifikowała do grupy tekstów, których celem jest wzbudzanie specjalnego rodzaju uczucia będącego kontaminacją lęku i swoistej fascynacji. Zaistnienie tego typu opowieści w naturalnych warunkach wymagało zatem odpowiedniej oprawy – atmosfery intymności, która wytwarzała się, jak pisze K.D. Kadłubiec (1973b: 231), „np. podczas skubania pierza w zimowe wieczory, kiedy to wyobraźnia ludzka jest szczególnie skłonna do intensywnego przejmowania i rozwijania obrazów”.

Wydaje się jednak, że opowieści wierzeniowe, traktowane przez mówiącego jako relacje z życia, powstawały nie tylko z intencją wzbudzania lęku, ale pełniły też istotną funkcję informacyjno-dydaktyczną (Bartmiński 1989: 57), służyły międzypokoleniowej transmisji elementów wierzeniowych. Potrzeba opowiadania o własnych przeżyciach, dzielenia się nimi z innymi osobami powoduje, że tego typu opowieści w porównaniu z regresywnymi gatunkami prozy ludowej (takimi jak np. bajki zwierzęce, baśnie magiczne, podania) mają większą szansę na zaistnienie w naturalnym obiegu. Jak podkreśla bowiem D. Simonides (1981: 35), „konwencja memoratowa jest wyrazem i potrzebą naszych czasów”.

Czynnikiem, który hamuje ukonstytuowanie się opowieści wierzeniowych na gruncie folklorystycznym, jest natomiast fakt zanikania zjawiska gawędziarstwa, jeszcze do niedawna stanowiącego swoisty fenomen kulturowy wsi (Labocho 1999: 157). Brak naturalnych okazji do gawędzenia podkreślają sami badani, upatrując w tym przyczynę zubożenia ludowej tradycji, por.:

dłowno tło ludzie łopowiadali, a śmijchu przy tym było i strachu, my jak zabijali wieprzka, tło my se łopowiadali różne łopowieści. Teraz to ni ma komu łopowiać, bło i wszyscy patrzm w te telewizory jak w łobrozki śwyinte (81-letnia mieszkanka Mętkowa).

Coraz mniejsza żywotność opowieści wierzeniowych w naturalnym obiegu przekłada się również na jakość pozyskanego materiału badawczego, który niejednokrotnie ma charakter szczątkowy, co nie zawsze należy tłumaczyć tylko zanikaniem mityczno-magicznej interpretacji zjawisk czy dystansem opowiadającego wobec pierwiastków wierzeniowych. U podłoża zakłóceń toku wywodu tkwi bowiem także obiektywna niemożność odtworzenia faktów na skutek zawodności ludzkiej pamięci. Historie, które kiedyś często i chętnie były opowiadane, obecnie zacierają się w jednostkowej i kolektywnej pamięci z powodu braku okazji do ich przekazywania i nie wchodzi tym samym do zasobu kulturowego następnych generacji. W taki też sposób w większości wypadków należy interpretować pojawiające się w wypowiedziach mieszkańców predykaty mentalne *nie pamiyntom*, *nie boce* (*baczyć* – gwarowy ekwiwalent ogólnopolskiego ‘pamiętać’) czy konstrukcje o podobnym znaczeniu (*nie chyto mi sie głowy*). Często pojawia się również w otoczeniu powyższych leksemów czasownik modalny w postaci zanegowanej *nie móc*, jak na przykład w konstrukcjach: *ni moge se spómnieć*, *ni moge se tero przypómnieć*. Te elementy ramy pragmatycznej nie służą zaznaczeniu poznawczego i emocjonalnego dystansu wobec prezentowanych treści, lecz wynikają z przyczyn obiektywnych, można je zatem wyeksplikować następująco: ‘chciałbym opowiedzieć, ale nie mogę, gdyż ogranicza mnie fakt, że nie pamiętam’.

Wydaje się, że w obliczu wieloaspektowych przeobrażeń kultury ludowej, którym podlega także tradycja folklorystyczna jako jeden z jej przejawów, celem badacza staje się nie tyle rejestracja, ile swoista reaktywacja opowieści wierzeniowych, głównie tych wywodzących się z pokładów dziś już częściowo nieaktywnej tradycji. Trudności badawcze potęguje fakt, że gromadzenie materiałów folklorystycznych w terenie – jak podkreśla Janina Labocha (1999: 154) – stwarza sztuczną sytuację komunikacyjną, opartą na wymuszaniu ludowych wypowiedzi narracyjnych przez eksploratora. Opowieści powstałe w wyniku kooperacji badacza z informatorem aktualizują się zatem w warunkach nietypowych dla autentycznej kultury ludowej, są niejako reprodukowane na życzenie zbieracza. Stanowią tym samym wynik zaistnienia schematu pragmatycznego, w którym nadawca komunikatu prosi o coś odbiorcę. Powyższa strategia pozyskiwania opowieści wierzeniowych nie stanowi oczywiście domeny naszych czasów, już bowiem w XIX wieku wielu badaczy kultury ludowej uczestniczyło w stymulowanych, a nie autentycznych sytuacjach wykonawczych. Aby zminimalizować dystans wytwarzający się w sztucznym procesie transmisji treści folklorystycznych, próbowano stwarzać namiastkę naturalnego środowiska gawędziarza. Jak podkreśla T. Smolińska (1987: 33), w procesie rejestrowania tradycji folklorystycznej konieczne jest zastosowanie

metody obserwacji uczestniczącej, tzn. bezwzględного udziału badacza w takiej sytuacji, w której narrator, jak i słuchający go odbiorcy [...] wypowiadają się na taki temat, który przede wszystkim ich interesuje, a nie pojedynczego zbieracza.

Warto zatem zwrócić uwagę na pewną ciągłość w samym procesie zdobywania danych empirycznych. Dodatkowa trudność, z jaką musi się zmierzyć współczesny badacz przekazów

wierzeniowych, wynika natomiast ze wspomnianego już zanikania zjawiska gawędziarstwa, które skutkuje problemami z odtworzeniem opowieści, niejednokrotnie mimo chęci ze strony ludowego narratora. Niezależnie jednak od usytuowania badań na osi czasu uzyskanie wypowiedzi osnutej wokół wątku wierzeniowego wymaga od badacza sprawności pragmatycznych ukierunkowanych na stworzenie sytuacji komunikacyjnej, w której dominować będzie monolog informatora przy jednoczesnym zachowaniu ze strony badającego elementów dyskursywnych sprzyjających dialogowej interakcji między partnerami<sup>1</sup>.

W początkowym etapie prac eksploracyjnych badacz musi przede wszystkim pozyskać przychylność i zaufanie informatora. Jak zauważa J. Labocha (1990: 63), „skuteczność uzyskania wiarygodnych materiałów zależy od tego, w jakim stopniu relacja informator-eksplorator nabiera cech relacji naturalnej”. Już na podstawie pierwszego kontaktu badacza z respondentem ten drugi kreuje w swym umyśle określony profil badacza, składający się z różnorodnych czynników, które współdecydują o tym, czy powiodą się czynności badawcze. Jednym z tych czynników jest posiadanie przez badacza statusu autochtona bądź szerzej – reprezentanta tej samej co informator wspólnoty kulturowej. Jeśli eksplorator wywodzi się z innej niż badany miejscowości, wówczas badacz może w rozmowie z nim poszerzyć obszar wspólnoty wyznaczonej geograficznie choćby przez przywołanie nazw jednostek terytorialnych o szerszym zasięgu, takich jak na przykład gmina, parafia w stosunku do wsi, co realizuje się w schemacie: ‘choć nie pochodzę z tej samej wsi, jestem tutejszy, bo należę do tej samej gminy, parafii etc.’. W ten sposób przestrzeń terytorialna pojmowana w kategoriach „swojskości” rozrasta się, co pomaga w ukształtowaniu wizerunku badacza jako osoby „tutejszej”. Nakreślony przez eksploratora autowizerunek stanowi zatem niezwykle ważny element strategii badawczej polegającej we wstępnym etapie na psychicznym przygotowaniu informatora do opowiadania w sposób naturalny jakiejś historii. J. Labocha (1990: 63) pisze, że

jeżeli eksplorator wywodzi się z tej samej, co informator wspólnoty kulturowej [...], wówczas łatwość nawiązania kontaktu naturalnego polega przede wszystkim na okazaniu zainteresowania opowiadanymi zdarzeniami.

W wypadku opowieści opartych na przeżyciu transcendentnym badacz powinien dodatkowo wykazywać się szczególną empatią, by udowodnić informatorowi (głównie za pomocą elementów pełniących funkcję fatyczno-konatywną oraz kodu niewerbalnego), że pojawiające się w jego wypowiedzi narracyjnej elementy magiczno-mityczne mieszczą się w światopoglądzie badacza i nie stoją w sprzeczności z jego systemem wierzeniowym. Jakikolwiek sygnały niedowierzania ze strony badacza mogłyby stworzyć barierę komunikacyjną i w rezultacie wpłynąć negatywnie na jakość pozyskanego materiału.

Zdarza się, że w inicyjalnej fazie badań eksploracyjnych trudności związane z wywołaniem narracji są spowodowane niskim wartościowaniem własnej historii jako potencjalnego obiektu

1 Niezależnie od tego – jak pisze J. Labocha (1990: 62) – czy w wypowiedzi dominuje forma dialogowa, czy forma monologiczna, sytuacja komunikacyjna i interakcja między partnerami ma charakter dialogowy.

badawczego. Powściągliwość narratora w dzieleniu się z badaczem swoją opowieścią może wynikać z niewiedzy na temat oczekiwań eksploratora, co dokumentuje wypowiedź 78-letniej mieszkanki Zagórza: *Jo miałak roz takie przeżycie, ale jo to nie wiym, czy to ło tym łopowiadać, czy to sie pani na coś здо*. W przełamaniu blokady może wtedy pomóc zaprezentowanie informatorowi fragmentu opowieści zasłyszanej od innego respondenta. Zaletą takiego zabiegu jest z jednej strony podniesienie w oczach informatora jego przeżycia do rangi pełnowartościowej podstawy opowiadania, z drugiej zaś nabranie przez niego większej pewności siebie i w konsekwencji podjęcie działań językowych w myśl zasady: skoro inni o tym opowiadają, to i moja historia jest warta opowiedzenia.

Reaktywacja opowieści wierzeniowych jest także możliwa dzięki odwołaniu się przez badacza do mikrowiedzy wspólnej jednostkom tworzącym określoną społeczność, na którą składają się między innymi parametry przestrzenne czy znajomość środowiskowych realiów. Na przykład przywołanie przez eksploratora we własnej wypowiedzi informacji o miejscach, które w danej społeczności są uznawane za podlegające działaniom sił irracjonalnych, może skutkować pojawieniem się opowieści o strachach.

Niezwykle ważnym elementem procesu eksploracyjnego jest również wysądowanie opinii respondenta na przykład na temat istnienia bytów pozaempirycznych. Informatorzy określają swój stosunek do wierzeń już na etapie wstępnej konwersacji. Własną postawę epistemiczną wobec wierzenia prezentują na powierzchni zdania (np. *Jo to nie wierze w te wszystkie uroki, carownice, strachy*) albo maskują siebie jako faktycznego agensa między innymi przez formułowanie konstatacji, które przyjmują niemal sentencjonalny kształt prawdy obiektywnej (np. *Z dowiyn downa uroki som i były na świecie*). Poznanie opinii respondenta jest o tyle istotne dla przebiegu procesu badawczego, że pozwala na opracowanie optymalnej strategii nadawczo-odbiorczej. Jeśli respondent wierzy, jego wiara w sposób bardziej lub mniej jawny manifestuje się na płaszczyźnie wypowiedzi. Z reguły informator wierzący w byty niematerialne swobodnie operuje słownictwem z zakresu demonologii ludowej, jego wypowiedź cechuje składnia o znacznym ładunku emocjonalno-ekspresywnym. Współpraca badacza z takim respondentem ogranicza się do stworzenia warunków sprzyjających swobodnej narracji. Jeśli informator jawnie określa swój stosunek do wierzeń jako negatywny, wówczas badający powinien w taki sposób ukształtować strategię nadawczą, by unikać nazywania elementów pozazmysłowych i kwalifikowania ich do określonej klasy zjawisk.

Modyfikacja strategii badawczej czasem wiąże się jedynie z zastosowaniem wariantu pytania, które samo w sobie musi wynikać na przykład z wiedzy etnograficznej badacza albo z wiedzy, jaką uzyskał od innego informatora. Przykładowo skonstruowanie pytania o jedną z postaci demonologii ludowej – *południcę* – wymaga wiedzy na temat czasu, w którym owa istota wyrządzała ludziom szkody. Unikając jej nazywania, badacz może nawiązać do prac polowych i zapytać, kiedy i dlaczego nie wolno było ich wykonywać. Należy także pamiętać, że deklaracja respondenta nie zawsze odwzorowuje faktyczny stan jego świadomości, niejednokrotnie bowiem mieszkańcy wsi ujmują elementy ludowego systemu wierzeniowego w kategoriach prawdy obiektywnej (por. wypowiedź 80-letniej mieszkanki Mętkowa: *Uroki to nie jest żoden zabobon. To jest prowda*).



## 2. Które przekazy wierzeniowe badać

Oczywiste jest, że na skutek współdziałania omówionych wyżej czynników eksploracje terenowe nie zawsze owocują satysfakcjonującymi danymi w postaci pełnych, fabularnie rozwiniętych opowiadań. Rozbudowany składnik narracyjny stanowi domenę tylko tych wypowiedzi, które petryfikują wierzenia żywe. Część narracyjna tekstów w tym wypadku stanowi ilustrację, która ma na celu przybliżenie odbiorcy konkretnego wierzenia. Niektóre elementy ludowego systemu wierzeniowego bywają jednak odsuwane w przeszłość, konceptualizowane jako należące do świata minionego (Bartmiński 1989: 57) i w związku z tym nie wyzwalają obecnie żywszych emocji. Takie przekazy, które obejmują wierzenia mniej wiarygodne, często przybierają formę zwiezłych komunikatów o charakterze informacyjnym, nazywanych przez Jerzego Bartmińskiego (1989: 58) *wspomnieniami o wierzeniu*<sup>2</sup>.

Materiał, jaki uzyskuje badacz w wyniku eksploracji terenowej, zawiera więc różnorodne gatunkowo przekazy wierzeniowe, które odwzorowują procesy ewolucyjne współczesnych zjawisk w obrębie folkloru. Znaczne zróżnicowanie gatunkowe zebranych przekazów sprawia, że ich analizie musi towarzyszyć refleksja genologiczna. Wyeksponowanie przestrzeni międzygatunkowej wydaje się celowe przede wszystkim z przyczyn tekstologicznych, ponieważ zebrane teksty są dość zróżnicowane zarówno pod względem strukturalnym, jak i semantycznym.

Wśród nich są wspomniane już memoraty, czyli opowieści o własnych, subiektywnych przeżyciach. W tego typu tekstach o charakterze autobiograficznym narrator mówi od siebie, jest nadawcą tekstu, jego przekazicielem. Motywy wierzeniowe mają zatem charakter osobistych przeżyć informatora.

Dość liczną grupę tekstów stanowią przekazy, w których informatorzy przywołują opowieść bądź informację pochodzącą od kogoś innego. W tym celu wprowadzają do swojej wypowiedzi wyrażenia formuliczne zawierające powołanie się na świadka, którym zazwyczaj jest osoba bliska. To powoływanie się pojawia się najczęściej w wypowiedzeniu inicjalnym i ma postać zdania typu: *Słyszałam, jak moja matka kiedyś opowiadali*<sup>3</sup>. Biorąc pod uwagę ową eksplicytnie wyrażoną w strukturze komunikatu zależność wobec innej, wcześniejszej wypowiedzi, J. Ługowska (1993: 133) proponuje dla tego typu przekazów przyjęcie określenie *relacja z drugiej ręki*, A. Miancki (1999: 54) zaś nazywa je *podaniami wspomnieniowymi*, definiując je jako opowiadania „o zdarzeniach oddalonych w czasie o jedno lub o dwa pokolenia, o których narrator dowiedział się z ust ich uczestników (np. ojca lub dziadka)”. Wypowiedziom z zaznaczoną perspektywą czasową, a więc tym, które zawierają powołanie się na świadka, folklorysty zgodnie wyznaczają miejsce pośrednie między *memoratem* a *fabulatem*, rozumianym za C. von Sydowem jako „ukształtowane fabularnie opowiadanie, już w sposobie przekazu – w przeciwieństwie do memoratu – znacznie zobiektywizowane” (Hajduk-Nijakowska 1980: 11).

2 Inni badacze, np. Adrian Miancki (1999: 54), nazywają je *informacjami wierzeniowymi*.

3 Tego typu zdania J. Bartmiński (1989: 52) nazywa *formułami testimonialnymi*. Marta Wójcicka (2010: 71) w książce poświęconej formułom ramowym w tekstach polskiej prozy ludowej odróżnia natomiast *formułę* od *wyrażenia formulicznego*. Za *wyrażenia formuliczne* badaczka uznaje formuliczne klisze otwarte, które są powielane niezupełnie, tzn. zawierają człony zmienne, dopełniane w mowie. *Formułami* proponuje natomiast nazywać formuliczne klisze zamknięte, które mają postać zdań kliszowanych w całości, nie są dopełniane w mowie.

*Fabulatem* jest więc podanie wierzeniowe, które w drodze kolejnych przekazów zatraciło cechy indywidualne i uległo typizacji (Simonides 1969b). W odróżnieniu od opowieści wierzeniowych podanie wierzeniowe nie odzwierciedla subiektywnego stosunku narratora do wierzenia. Co prawda w podaniach wierzeniowych również stosowany jest zabieg powoływania się na świadka, ale tutaj służy on innym celom, wynika poniekąd z konwencji gatunku i tak też jest odbierany. W podaniach nie ma aż takiej konieczności przekonywania odbiorcy o prawdziwości opowiadanych wydarzeń, ponieważ są one traktowane jako element tradycji i w związku z tym nie podlegają wartościowaniu w kategoriach ontologicznych prawdziwy : nieprawdziwy.

W relacjach „z drugiej ręki”, a więc zapośredniczonych, narrator również odsyła rzeczywistość wierzeniowo-magiczną do przeszłości, ale w znacznie większym stopniu niż w podaniach wierzeniowych uznaje ją za własną przez wzgląd na prestiż zazwyczaj bliskich mu osób, które były – w jego opinii – faktycznymi uczestnikami irracjonalnego zdarzenia. Ludowy narrator prezentuje zatem wierzenie i jego sfabularyzowane ujęcie w planie historii, ale już z perspektywy terażniejszości wyraża swoje przekonania i poglądy w sugestywnej formie językowej. Często są to charakterystyczne dla tego gatunku prozy ludowej formuły i wyrażenia formułiczne uwierzytelniające przekaz (np. zdania typu: *to jest prawda, to jest rzeczywisto prawda*) (por. Wójcicka 2010: 92–98).

Ze względu na niejednorodność treściowo-strukturalną tekstów wierzeniowych rodzi się pytanie, czy współczesny badacz kultury ludowej powinien włączyć w obszar zainteresowań wszystkie przekazy wierzeniowe, czy tylko te o wyraźnie zaznaczonej linii narracyjnej, mające wartość folklorystyczną.

Wydaje się, że podstawę nakreślenia perspektywy badawczej powinny wyznaczać nie tyle zagadnienia genologiczne, ile wartość kulturowa i pragmalingwistyczna przekazów wierzeniowych. Z punktu widzenia pragmalingwistyki tekstu najbardziej interesujące są wypowiedzi o znacznym wskaźniku subiektywizmu, a więc te z wyeksponowaną strategią nadawczo-odbiorczą. Interesujące są bowiem zarówno sama historia i jej struktura narracyjna, jak i warstwa pragmatyczna, którą tworzą komentarze narratora, jego refleksje ujawniające stosunek do poszczególnych elementów systemu wierzeniowego. Przyjęcie takiej perspektywy pozwala wyłączyć z obszaru badawczego podanie wierzeniowe jako teksty znacznie zobiektywizowane, a jednocześnie włączyć do analizy krótkie przekazy wierzeniowe, niejednokrotnie pozbawione linii narracyjnej. „Wspomnienia o wierzeniu” (Bartmiński 1989: 58), podobnie jak przekazy z rozbudowanym składnikiem narracyjnym, z jednej strony dokumentują bowiem stan zachowania wierzenia, z drugiej zaś ukazują postawę podmiotu, który ze swojego punktu widzenia wartościuje wierzenie jako pewne lub nie.

Wartościowanie danego wierzenia pozostaje zatem w swoistym sprzężeniu zwrotnym z postawą modalną typu epistemicznego. Jest ona o tyle istotna, że pozwala narratorowi na zaznaczenie większego bądź mniejszego dystansu wobec prezentowanych treści. Uwzględnienie w analizie wykładników modalnych otwiera kolejne pole badawcze, gdyż pozwala na określenie stopnia wiarygodności poszczególnych wierzeń, wobec których mieszkańcy wsi przyjmują różnorodne postawy sytuujące się na poszczególnych piętrach skali epistemicznej – od pełnej wiary w prawdziwość zdarzenia, przez pewność, po przypuszczenie lub wątpliwość.



### 3. Jak badać opowieści wierzeniowe

Wierzenia ludowe, których dotyczą zebrane opowieści, tworzą kategorię niejednorodną i wyraźnie zhierarchizowaną aksjologicznie. Niespójność treściowa opowieści wierzeniowych znajduje częściowe wytłumaczenie w zróżnicowaniu statusu ontologicznego samych wierzeń (niektóre określa się wprost jako nieprawdziwe). To z kolei przekłada się na odmienne strukturyzowanie tekstów i stosowanie różnych strategii dyskursywnych w zależności od pozycji epistemicznej danego wierzenia w ludowym systemie wierzeniowym. Im wierzenie jest uznane przez subiekt modalizujący za bardziej prawdopodobne, tym bardziej rozbudowany jest składnik narracyjny. Opowiedziana historia ma udokumentować, a tym samym uwierzytelnić jakies zjawisko irracjonalne.

Ze względu na ową niejednorodność tematyczno-strukturalną pozyskanych tekstów wierzeniowych jednym z ważniejszych ustaleń metodologicznych stała się ich kategoryzacja według kryterium tematycznego. W wyniku przeprowadzonej systematyzacji wydzielono trzy pola tematyczne, takie jak: „Pogranicze magii i medycyny ludowej”, „Pogranicze magii i religii chrześcijańskiej” oraz „Ludowa demonologia”, z których dwa pierwsze obrazują związki sfery magiczno-mitycznej z innymi istotnymi elementami wiejskiej przestrzeni kulturowej: sferą sakralną oraz medycyną ludową.

Usytuowanie wierzenia w danym polu tematycznym odwzorowuje poniekąd jego pozycję epistemiczną, a to z kolei przekłada się na sposób ukształtowania przestrzeni narracyjnej. Najczęściej za prawdziwe uznawane są wierzenia sytuujące się w dwóch pierwszych polach tematycznych, co wynika z ich związku z medycyną ludową i kategorią *sacrum*. Najmniejszą wiarygodność mieszkańcy wsi przypisują natomiast wierzeniom o istotach demonicznych. W odniesieniu do tych wierzeń stosują komponenty wartościujące o dużej mocy illokucyjnej. Najczęściej są to ekspresywizmy jednoznacznie kwalifikujące dane wierzenie jako nierzeczywiste albo rzeczywiste w odległej przeszłości. Podstawowym nośnikiem wartościowania w tekstach o wierzeniach o nikłym stopniu prawdopodobieństwa jest ironia, tego typu opowieści najczęściej też podlegają transformacjom gatunkowo-funkcyjnym, w których wyniku pierwotne opowieści wierzeniowe konstytuują się jako opowiadania komiczne czy anegdoty. Por.:

Zmory to zawsze były i sóm. Co sie w nocy łobruce na blok, to jóm widze. (śmiejch) Tyle co łona mi krwi upiła bez całe życie, tło inne zmory młógóm sie łod ni uczyć (78-letni mieszkaniec Zagórza).

Opowieści o istotach demonicznych mogą także stanowić istotną płaszczyznę porównawczą dla tekstów wcześniejszych, pochodzących z XX wieku. Teksty rejestrujące szcztatkowe wierzenia w te istoty najpełniej obrazują bowiem kierunki zmian zachodzących w obrębie ludowej sfery wierzeniowej. Oczywiście wśród postaci demonologii są takie, w których istnienie wierzy się bardziej lub mniej. Na przykład relatywnie wysoką pozycję w aspekcie prawdziwościowym mają *czarownica mleczna* (kobieta, której spojrzenie powodowało, że krowy przestawały dawać mleko) i *zwodnik* (istota, która wodzi po lesie), natomiast obecnie prawie zanikła wiara

w istnieniu *boginek*, *południcy* i *planetnika*. Na przestrzeni wieków zmienił się także sposób przywoływania w opowieściach postaci *diabła*. D. Simonides (2013: 23), badająca ludowe opowieści wierzeniowe pochodzące z XIX i XX wieku z terenu Górnego Śląska, zwróciła uwagę, że

im bliżej naszych czasów, tym częstsze jest wyjście zła poza obręb spersonifikowanej postaci, a co za tym idzie – przejście cech diabolicznych oraz demonicznych przez żywych ludzi z bliskiego otoczenia.

Spostrzeżenie badaczki znajduje potwierdzenie w zebranych przeze mnie przekazach wierzeniowych, nie zanotowałam bowiem ani jednej wypowiedzi, w której mówiący przywołałby upersonifikowaną postać diabła. Wyodrębnienie kategorii opowieści odnoszących się do wiary w diabła („Pogranicze magii i religii chrześcijańskiej”) wynika natomiast z tego, że owe przekazy obrazują istnienie pewnych znaków i symboli należących do kodu kulturowego. Nikt diabła nie widział, ale niektórzy czuli zapach siarki, widzieli czarnego psa, pod którego postacią, zgodnie z wierzeniami, kryje się diabeł. A zatem do spotkania z diabłem dochodzi, mimo iż nie jest on zwizualizowany zgodnie z przyjętym wyobrażeniem. Brak przekazów bezpośrednio przywołujących diabła być może należy tłumaczyć działaniem tabu, co również stanowi ciekawe pole badawcze.

W celu zobrazowania możliwości, jakie daje analiza konkretnych tekstów wierzeniowych w zależności od ich usytuowania w danym polu, przyjrzyjmy się przekazom dokumentującym wiarę w uroki.

Uroki funkcjonują w sferze przekonań mieszkańców wsi jako fakt. Jest to zjawisko niemal doświadczone empirycznie, znane (z autopsji bądź za pośrednictwem świadka) prawie wszystkim badanym informatorom. W większości opowiadań o urokach postawa pełnej wiary w ich prawdziwość konstytuuje się jako aksjomat wyjściowy, który w toku opowiadania zostaje poparty egzemplifikacją w postaci składnika narracyjnego uwierzytelniającego istnienie zjawiska. Por.:

Łuroki to jes wiyncy jak prowda. Jak kto mo łostrzy wzrok, tak spoziyro spłod łeba, że patrzeć sie na niegło nie do, tło urok do i mdleje cowiek. Zawsze mi ciotka Jantoska go d a l i, że mi ktoś urok doł, bok była piyknym dzieckiyem. Nasza matka i Jantoska chłodzili do Łostrowskiego, bo był szewc, no i jo tamók poszłak z niymi. Tągek se siedziaa u matki na podolku i siedziaa i naroz mi się gorónco zrobiło, czuje, jak mie poty zalywajóm, leje się zy mnie i jo fajt. Niedużom była dziołcha, ale pamiyntóm to do dziś dnia, pamiyntóm dobre (79-letnia mieszkanka Zagórza).

Ramę pragmatyczną dla tego typu opowieści stanowią pojawiające się najczęściej w pozycji inicjalnej bądź finalnej wyrażenia wskazujące na najwyższy stopień pewności, np. *uroki to jest prowda*, *uroki to jest stuprocentowa prowda*, *to jest rzeczywisto prowda*, *to świynto prowda*, *to wiyncy jak prowda*. Wśród nich dominują konstrukcje pleonastyczne stosowane przez ludowych narratorów w celu wzmocnienia pewności wygłaszanych sądów (por. Piechnik 2009: 213–214).

Nadanie zjawisku statusu prawdy sprzyja realizacji funkcji perswazyjnej, a ponadto służy kreowaniu wizerunku mówiącego jako jednostki działającej zgodnie z obowiązującym we wspólnocie systemem wartości. Powołanie się na wartość prawdy niewątpliwie zwiększa tym samym wiarygodność mówiącego jako gwaranta sądu<sup>4</sup>.

Powyższy tekst zawiera ponadto kilka innych elementów uwierzytelniających. W charakterze ramy wprowadzającej mamy tutaj dodatkowo informację o wierzeniu (*Jak kto mołostrzy wzrok, tak spoziyro spłod łeba, że patrzeć sie na niego nie do, tło urok do i mdleje cowiek*), w dalszej części informatorka przytacza historię, która ma dowodzić prawdziwości zjawiska. W podsumowującej wypowiedzi pojawia się także dwukrotnie czasownik mentalny *pamiyntóm*, który pełni w wypowiedzi funkcję modalną pewności.

Postawa wiary w istnienie uroków realizuje się także w postaci konstatacji, np. *uroki były i są na świecie, uroki to są do dzisiaj, ludzie rzucają uroki, ludzie mająm ślypia*. Konstatacje te stanowią wyraźne zajęcie stanowiska przez podmiot mówiący, można je wyeksplikować następująco: 'jestem pewien/jestem przekonany, że uroki istnieją'.

Orzekanie o prawdziwości zjawiska irracjonalnego może być także implikowane przez sposób strukturyzowania wypowiedzi, niejednokrotnie jej nacechowanie emocjonalne. Por.:

Ludzie mająm ślypia. Pamiyntom, jak urok dali Pietrasickowy krowie. Jako to była krowa! Tak doronno, że jabka sie na ni wybijały, spašno, dužo, cerwóno. Taki krowie to byle kto uroku doł. No i roz prowadzili jóm na pastwisko i ni stónd ni zowónd zaczyno sie łobracać, łobracać. Hulała ta krowa! normalnie hulała! Zryć nie bedzie, ino hulać bedzie! Młoja matula dyrka polecili dó domu, wziyni ślubnóm łobrónczke i wepchali jóm na łogón krowy, bło to miało łodeгнаć urok, ale krowa śmigła łogonym i fruuu... po łobrónczce. Matka już ji nie znaleźli. Łuroki tło było przedziadostwo. Tyle szkody ludzióm narobiło, tyle szkody... (76-letnia mieszkanka Zagórza).

Przywołany tekst stanowi przykład *memoratu*, a więc relacji „z pierwszej ręki”. Już samo współwystępowanie nadawcy w roli podmiotu doświadczającego (obok innych osób partycypujących w zdarzeniu) zwiększa jego wiarygodność jako gwaranta sądu. Z uczestnictwa naratora w zdarzeniu o charakterze pozazmysłowym, wyzwalającym specyficzne emocje, wynika potrzeba utrzymania wypowiedzi w konwencji uobecniania wydarzenia, co zostaje osiągnięte dzięki dynamizacji zdarzeń i nacechowaniu ekspresywnemu samej wypowiedzi. Ekspresję osiąga się dzięki nagromadzeniu przydawek wartościujących (*doronno, spašno*), nacechowanego *in minus* słownictwa (*łuroki to było przedziadostwo*) oraz zdań wykrzyknikowych (*Jako to była krowa!*). Stosuje się także liczne reduplikacje bądź multiplikacje członu predykatywnego, które służą intensyfikacji czynności lub stanów zaistniałych w wyniku oddziaływania uroku (*zaczyno się łobracać, łobracać; hulała ta krowa! normalnie hulała!*). Powtórzenie określonego segmentu wypowiedzi jest wyrazem wzmocnionej pewności mówiącego co do

4 Pojęcie *gwaranta* przyjmuję za Kingą Tutak. Jest to pojęcie kluczowe w klasyfikacji wykładników modalności epistemicznej. Gwarancja epistemiczna wiąże się z przyjęciem odpowiedzialności za sąd, z poręczeniem za jego prawdziwość. Jak pisze K. Tutak (2003: 75), „podstawą owego przyjęcia sądu na temat danego stanu rzeczy jest gwarant”.

prawdziwości zjawiska. Taki zabieg stylistyczny, mimo iż nie należy do warstwy komentarza pragmatycznego, również pełni istotną funkcję uświadamiania odbiorcy, że ma do czynienia z prezentacją faktów.

Wśród technik uwierzytelniających przekaz nadawcy należy też wymienić wyraźne zaznaczenie perspektywy czasowo-przestrzennej, jak również podawanie personaliów osób uczestniczących w zdarzeniach. Konkretyzacji czasu i miejsca służą określenia temporalne oraz wyrażenia deiktyczne lokalizujące w mikroprzestrzeni, znanej członkom lokalnej społeczności, niejednokrotnie nierozpoznawalnej dla osób z zewnątrz (*jak my kopali ziemniaki w Kolusku; tam, ka sie skrynczo z głównego gościjca na Małym Myntkowie; tam, ka staro Bartoska mo pole wele lasu*). Pojawiające się w wypowiedziach mieszkańców badanych wsi określenia temporalne często są wynikiem subiektywnej konceptualizacji czasu wydarzeń przez podmiot mówiący, stanowią jego indywidualne punkty orientacyjne, np. *to jeszcze było za mojego 'gdy żył mój mąż; jagek była niedużą dziołchą; jak my jeszcze miyszkali na Małym Myntkowie*.

Przywołane przeze mnie strategie nadawcze nie stanowią domeny opowieści o jednym, konkretnym wierzeniu, lecz pojawiają się w opowieściach o różnych wierzeniach, co wynika z ogólnych cech narracji ludowej (por. Labocha 1999: 156). Różnica między opowieściami wierzeniowymi należącymi do różnych pól tematycznych widoczna jest natomiast w sposobie zaznaczania perspektywy czasowej. Na przykład w opowieściach o wierzeniach mało prawdopodobnych pojawiają się składniki temporalne *kiedys, downo, wprzódzi*, które odsyłają wierzenia do przeszłości, np. *do w n o tło ludzie godali, że te błoginki tło lotajum pło płolak*. W wypadku wierzeń uznanych za pewne widać natomiast tendencje do minimalizowania dystansu czasowego. W opowieściach o urokach podkreśla się, że są one zjawiskiem współcześnie żywym, funkcjonują tu i teraz, por.: *Bło to było nie tak downo i tło już nałocnie było, że to ta carownica śypiami płopatrzyła i te świnię sie tak plogrzyły* (82-letnia mieszkanka Mętkowa). To, że wydarzenie rozegrało się w nieodległej przeszłości, służy podkreśleniu jego wiarygodności.

Jeżeli chodzi o techniki uwierzytelniające, to w zdecydowanie mniejszym stopniu są wykorzystywane w wypadku tych przekazów wierzeniowych, które wchodzą w obręb pola „Pogranicze magii i religii chrześcijańskiej”. Tym, co odróżnia tę grupę tekstów od innych, jest bardzo rozbudowana warstwa narracyjna, a na poziomie językowym składnia o znacznym ładunku emocjonalno-ekspresywnym. Szczególnie rozbudowane są te opowieści, w których nadawca przywołuje bliską mu osobę zmarłą. Zmarli przychodzą po to, by przestrzec, pocieszyć. Mieszkańcy wsi nie mają potrzeby uwierzytelniania tych wydarzeń, ponieważ obcowanie żywych z umarłymi ma podłoże religijne i to w odczuciu opowiadającego jest wystarczającym gwarantem pewności wydarzenia. Wypowiedzenia inicjalne w tej grupie tekstów najczęściej mają postać zdań typu: *Przyszedł do mnie tatuś; Mamusia mie przyszła łostrzec*.

Istotnym czynnikiem socjolingwistycznym różnicującym opowieści wierzeniowe, który należy uwzględnić w toku analizy, jest parametr płci. Czynniki ten sprzyja nie tylko dyferencjacji wewnątrzgatunkowej, ale odgrywa też istotną rolę w ocenie prawdziwości wierzeń ludowych i w ich wartościowaniu. Jak wykazuje analiza materiału badawczego, zdecydowanie częściej postawę epistemiczną pewności wobec wierzeń przyjmują kobiety, częściej też

wyrażają sądy wartościujące eksplicytnie. Mężczyźni natomiast wykazują większą niechęć do mówienia o zjawiskach irracjonalnych, co przekłada się na stosowaną strategię wartościującą. W repertuarze środków językowych wyrażających sądy aksjologiczne dominuje ironia, mężczyźni częściej też używają operatorów dystansowania się, a także komunikują treści na poziomie implicytnym. Repertuar wierzeniowy mężczyzn w porównaniu z opowieściami kobiet jest przy tym o wiele uboższy, częściej też ich opowiadania mają charakter ośmieszający wierzenie, mogą stanowić egzemplifikację wspomnianych już transformacji gatunkowo-funkcyjnych.

W aspekcie pragmatylingwistycznym szczególnie cenne są również repliki odbiorcy (bądź odbiorców) opowieści wierzeniowych, konstytuujące się w wyniku potrzeby werbalnego zareagowania na wypowiedź nadawcy przez jej potwierdzenie lub zanegowanie. Proces powstawania swoistych „strumieni mowy” pozostaje w związku z dialogowością, wynikającą z wbudowania opowieści wierzeniowej w sytuację aktu komunikacyjnego. Komentarze, wtrącenia odbiorców, odsłaniające układ interakcyjny procesu komunikacyjnego, wydają się o tyle istotne, że wyzwalają u ludowego narratora potrzebę obrony swojego stanowiska, co wiąże się z modyfikacją przyjętej pierwotnie strategii dyskursywnej – por. wypowiedź, która powstała w wyniku reakcji kobiety na negującą wierzenie postawę jej męża:

Bedziesz tu godoł, że gupoty, a som żeś krowe za sierść targoł, coby szczyście z dómu nie wyszło; przecie prowde godom, pod Bogiym, przecie to nie tak downo zaś było.

Podobne zachowania komunikacyjne, szczególnie interesujące w perspektywie realizacji perswazyjnej funkcji języka, są możliwe do zarejestrowania w sytuacji przeprowadzania wywiadów grupowych, podczas których wytwarzają się zbiorowe emocje, tym intensywniejsze, że związane z ambiwalentnie wartościowaną rzeczywistością wierzeniowo-magiczną.

Śledzenie przejawów wierzeń mieszkańców współczesnej wsi stanowi interesujące wyzwanie badawcze. Tym ciekawsze, że ze względu na regresywny charakter wielu elementów systemu wierzeniowego w ludowej mentalności dochodzi do ścierania się pierwiastków wierzeniowo-magicznych z przesłankami racjonalistycznymi, co znajduje odbicie na płaszczyźnie językowej, a także na poziomie strukturyzacji całych tekstów. Proponowane w niniejszym opracowaniu ujęcie perspektywy badawczej pozwoli wykorzystać dokonania różnych dyscyplin naukowych: pragmatylingwistyki tekstu, dialektologii, aksjolingwistyki, socjolingwistyki oraz etnolingwistyki.

## Bibliografia

- Bartmiński J. 1989: *Językowe sposoby porządkowania świata. Uwagi na marginesie biłgorajskich opowieści o kosmosie*, „Etnolingwistyka”, nr 2, s. 49–58.
- Hajduk-Nijkowska J. 1980: *Temat śpiącego wojska w folklorze polskim. Próba typologii*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Opolu, Opole.
- Kadłubiec K.D. 1973a: *Gawędziarz cieszyński Józef Jeżowicz*, Profil, Ostrawa.

- Kadłubiec K.D. 1973b: *Problematyka badań nad gawędzarstwem ludowym*, [w:] R. Górski, J. Krzyżanowski (red.), *Ludowość dawniej i dziś. Studia folklorystyczne*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk, s. 225–236.
- Labocha J. 1990: *Opowiadania ludowe ze Śląska Cieszyńskiego w świetle pragmatyki tekstu*, Uniwersytet Jagielloński, Rozprawy Habilitacyjne nr 195, Kraków.
- Labocha J. 1999: *Folklorystyka a lingwistyka tekstu*, [w:] K.D. Kadłubiec (red.), *Folklorystyka na przełomie wieków*, Uniwersytet Śląski, Cieszyn, s. 152–157.
- Ługowska J. 1993: *W świecie ludowych opowiadań. Teksty, gatunki, intencje narracyjne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Mianecki A. 1999: *Kilka uwag o genealogii podań wierzeniowych*, „Literatura Ludowa”, nr 2, s. 51–73.
- Pelcowa H. 1999: *Przeszłość w językowym obrazie świata współczesnej wsi*, [w:] A. Pajdzińska, P. Krzyżanowski (red.), *Przeszłość w językowym obrazie świata*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin, s. 253–267.
- Piechnik A. 2009: *Uroki we współczesnej podtarnowskiej wsi*, „Lud”, nr 93, s. 203–216.
- Simonides D. 1969a: *Bajka i podanie jako podstawowe gatunki tradycyjnej prozy ludowej*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Opolu”, Opole, seria B, nr 24, s. 5–54.
- Simonides D. 1969b: *Współczesna śląska proza ludowa*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Opolu”, Opole, seria B, nr 24.
- Simonides D. 1981: *Memorat i fabulat we współczesnej folklorystyce*, [w:] W. Nawrocki, M. Waliński (red.), *Literatura popularna, folklor, język*, t. 2, Uniwersytet Śląski, Katowice, s. 26–37.
- Simonides D. 2013: *Śląski horror. O diablach, skarbnikach i utopcach*, Nowik, Opole.
- Smolińska T. 1987: *Z wybranych problemów dawnej sztuki opowiadania*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Powstańców Śląskich w Opolu, Opole.
- Tutak K. 2003: *Leksykalne nieczasownikowe wykładniki modalności epistemicznej w autobiografiach*, Księgarnia Akademicka, Kraków.
- Wójcicka M. 2010: *Dawno to temu, już bardzo dawno... Formuły ramowe w tekstach polskiej prozy ludowej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.

---

## Summary

### Folk belief stories – problems and research opportunities

Keywords: belief stories, folk culture, pragmatology of a text.

The objective of the article is to discuss the problems and opportunities resulting from the adoption of folk stories related to various beliefs as the research basis. A low axiological status of folk beliefs results in research difficulties already at the level of field explorations. The article presents both the reasons for those difficulties and the research strategies applied by the researcher in order to reactivate a belief story. Paradoxically, the same factors that determine the difficulties related to collecting the story, open new research perspectives related to the level of the pragmalinguistic analysis of the collected texts. It is because folk belief stories include a clear pragmatic layer consisting of the narrator's comments that reveal his/her attitude towards the beliefs.