

WEGETACYJNY SENS KOLĘDOWANIA

I. Wegetacyjny sens chodzenia po kolędzie

Wegetacyjno-agrarny i jednocześnie zaduszkowy sens świąt Bożego Narodzenia zdaje się nie ulegać wątpliwości. Udowodniano to wielokrotnie, wskazując na takie elementy, jak słoma rozścielana na podłodze i siano na stołach i ławach, obrzucanie się ziarnem, wnoszenie snopów do izby, częstowanie bydła resztkami z uczty i opłatkiem, zawieszanie wiecznie zielonej podłaźniczki, wprowadzanie do izby wołu lub konia, smaganie i wreszcie „zaklinanie urodzaju” czyli chodzenie po kolędzie.

O zaduszkowym charakterze świąt zdaje się świadczyć palenie ognia, podawanie potraw wigilijnych typowych dla uctw pogrzebowych i zaduszkowych, zakaz sprzątnięcia ze stołu po kolacji wigilijnej, zostawianie wolnego miejsca przy stole, zakaz gwałtownego wstawania, siadania itp., zapraszanie przodków na ucztę, wyjątkowa wróżebność dnia wigilijnego — tzn. odpowiednie wróżenie o małżeństwie, o urodzaju, o pogodzie, o powodzeniu i hodowli.

J. St. Bystroń powiedział: „Przypuszczać należy, że w terminie tym obchodzono w czasach pogańskich dwa wielkie święta, a mianowicie agrarne, mające na celu utrzymanie wegetacji rolnej przez okres zimowy i zaduszkowe, mające znów zadanie nawiązania kontaktu z duszami zmarłych”¹. Powiązanie tych dwu świąt, a raczej dwa oblicza jednego święta mają swoje logiczne uzasadnienie. Dusze przodków, którzy powrócili do ziemi, nabrały z tego powodu charakteru chtonicznego, stały się opiekunami rolnictwa i dawcami urodzaju². Cała więc obrzędowość Bożego Narodzenia została podporządkowana bardzo ważnemu celowi — zapewnieniu płodności ziemi, zwierzętom i ludziom, celowi od którego zawsze zależało istnienie człowieka jako jednostki i jako gatunku. Logicznym i zrozumiałym jest więc, że takie znaczenie powinno mieć kolędowanie, oraz chodzenie z kozą czy innymi maskarami. Odbywa się to w okresie 24 XII — 6 I, z tym, że najczęściej jedne o tylko dnia, np. w wigilię, drugi dzień świąt Bożego Narodzenia, wigilię Nowego Roku, wigilię Trzech Króli lub nawet wtorek zapustny.

Il. 1. Grupa z kozą, Rudawa, woj. krakowskie. Maski wyk. 12-letni S. Wiśniewski





Il. 2. Bocian zjadający słomę, co ma zapewnić urodzaj, Poraj, gm. Gorzkowice, woj. piotrkowskie

Kolędowanie bez przebrań a tylko z gwiazdą lub szopką znakomicie omówił Piotr Caraman³. Przytoczył wiele kolęd śpiewanych dla gospodarza, dla gospodyni, panny, wdowy, młodzieńca etc, w których zawarte jest życzenie wszelkiej pomyślności. Szczególnie kolędy skierowane do gospodarza i gospodyni mówią o pełnych stodołach, obfitych płonach, rozmnażaniu się wszystkich zwierząt. Często opowiadają one o tych pożądanym wydarzeniach w trybie dokonany, że zboże już zwiezione, a kobyłka porodziła parę źrebiąt etc.⁴. Ciekawe jest, że w tym okresie wszystkie zwierzęta gospodarskie mogą być w ciąży, a więc życzenie, aby rodziły bliźnięta jest jak najbardziej na czasie. Można więc traktować te kolędy jako zaklinalanie urodzaju.

Inaczej wyrażają te same treści kolędnicy chodzący z maskarami: *kozą, turoń, niedźwiedziem, żurawiem, bocianem, koniem czy kogutem*. Odmian tego „chodzenia” jest wiele, może naraz występować jedno zwierzę lub kilka z nich w dowolnych połączeniach, z tym, że *koza* i *turoń* nigdy nie występują razem, a zdaje się, że *koza* jest późniejszym wcieleniem *turonia*. Warto podkreślić, że wszystkie wymienione zwierzęta są w wierzeniach tak czy inaczej związane z płodnością, a część z nich (niedźwiedź, kogut, koza) powraca znów na obchód chałup na Wielkanoc, święto które od dawna rozszyfrowano jako święto wiosny, budzącego się życia.

Obchód z *kozą* i *turoń* różni się od pozostałych akcją o niezmiennym scenariuszu i niepowtarzalnym powinszowaniem. *Koza (turoń)* prowadzona przez *dzia- da* lub *żyda* chwilę podskakuje, beczy, tańczy, potem pada i leży martwa. Przez jakiś czas *dzia d* lamentuje, próbuje ją podnieść, coś tam odczynia i czaruje. W końcu udaje mu się (lub innej dodatkowej osobie, np. *le- karzowi* czy *cyganowi*) wskrzesić *kozę*. Wtedy wybucha ogólna radość. *Koza* tańczy, bodzie dziewczuchy, a *dzia d* udając, że ją łapie lub szuka, podszczypuje co ładniej- sze.

Śmierć i zmartwychwstanie *kozy* zdaje się obrazo- wać zamarcie przyrody na zimę i jej powrót do życia na wiosnę. Można to traktować z jednej strony jako ujawnienie tajemnicy życia⁵, a z drugiej jako próbę pobudzenia przyrody na zasadzie magii „podobne czyni podobne”.

Dużo wyraźniej widać to na przykładzie obchodów *kukiera* w Bułgarii. *Kukier* ubrany jest w odwrócony kozuch, rogi i dzwonki (dotąd tam samo jak *koza*). Odwrócony kozuch nosi jako symbol dostatku, rogi — sym- bol płodności; znaczenie dzwonka będzie wyjaśnione później. *Kukier* ma ponadto przyczepiony olbrzymi drewniany i czerwony fallus, aby nie było wątpliwości co do charakteru tej postaci. Symuluje on kopulację z „babą”, a następnie „baba” symuluje ciążę i poród, po- tem *kukier* zostaje wprzęgnięty do radła i orze. Nagle pada i umiera, po pewnym czasie wstaje i wszyscy cie- szą się, że żyje⁶.

Rytualna kopulacja czy tylko jej udawanie była uprawiana przez wiele ludów na całym świecie w celu pobudzenia sił przyrody. Mieściła się w kultach wielu bóstw agrarnych, jak Astarte czy Afrodyta.

Dodatkowo symulowanie porodu, a zaraz potem obrzędowa orka miały zmusić ziemię do rodzenia zbo- ża, tak samo jak kobieta rodzi dziecko. W końcu śmierć i zmartwychwstanie *kukiera* pokazywały niezmienny po- rzędek świata i budziły nadzieję, że roślinność zamarła tylko czasowo. Trudno chyba o bardziej ewidentne po- budzenie płodności przyrody. O specyficznym znaczeniu *kozy* świadczy też śpiewana podczas obchodów pieśń:

Gdzie koza chodzi, tam żyto rodzi,
gdzie koza rogiem, tam żyto brogiem,
gdzie koza stopą, tam żyto kopą,
gdzie koza chwostem, tam żyto mostem.
Chciał strzelec zwabić, i *kozę* zabić.
Co robisz? Zgroza, niech żyje *koza*⁷.

Podobną kolędę śpiewa się tylko o *turoniu*:

Gdzie turoń chodzi, tam się żyto rodzi.
Gdzie jego stopy, tam będą kopy⁸.

Z płodnością kojarzy się także kosmatość i to nie tylko w postaci odwróconego kozucha, ale też słomy czy grochowin. O ile odwrócony do góry włosiem kozuch jest zjawiskiem w literaturze znanym i interpretowa- nym, o tyle na słomę nie zwrócono dotąd bacniejszej uwagi. Chcę więc przytoczyć kilka jej zastosowań w samym święcie Bożego Narodzenia. Słoma występuje tu

Tabl. A

I. Słoma początkowo	II. Słoma potem
— na stole pod obrusom ⁹	— obwiązywana wokół drzew owcowych ¹⁶
— na podłodze ¹⁰	— wtykana w pole ¹⁷
— wokół nóg stołu ¹¹	— wynoszona do obory ¹⁸
— wrzucona za <i>tragarz</i> ¹²	— owijana wokół bezpłodnej kobiety ¹⁹
— lub za obraz święty ¹³	— palona jako „died” ²⁰
— brana na pasterkę ¹⁴	— lub duch zmarłych dziadów ²¹
— w postaci spódnicy,	— smaganie biczem ze słomy ²²
— rękawów, pasa w ubio- rze kolędniców ¹⁵	— wróżby małżeńskie ²³
	— wróżby o urodzaju ²⁴
	— nie wolno jej sprzątać przez określony czas ²⁵
	— spanie na rozścielonej na pod- łodze słomie w noc wigilijną ²⁶
	— palona i popiół wysypany na warzywa ²⁷
	— dawana kurom ²⁸

niejako w podwójnej roli. Najpierw uczestniczy w kolacji wigilijnej lub pastercie i dopiero uświęcona w ten sposób używana jest do różnych praktyk magicznych. Obrazuje to tabelka A. Odpowiednie linijki rubryki II nie odpowiadają linijkom rubryki I, gdyż słoma wzięta z I może służyć do wielu praktyk z II.

Wszystkie praktyki typu: wynoszenie słomy w pole, do obory, owijanie wokół drzew owocowych, czy bezpłodnej kobiety zapewniały płodność wymienionym osobom i przedmiotom poprzez kontakt ze słomą. Można ją więc traktować jako nośnik tej własności. Zakaz sprzątania i spanie na słomie rozścielonej na podłodze ma przynieść szczęście. W biczowaniu powrósem chodzi pewnie raczej o samą ideę smagania, którą znamy jako przynoszącą dostatek chociażby ze Świąt Wielkanocnych, ale kontakt ze słomą też ma z pewnością swoje znaczenie.

Palenie słomy jako „dieda” lub „rodiczyw pomerych” wskazuje na jej związek z duchami zmarłych, którzy są przecież obecni na Wigilii i którzy też powodują, że wróży się tego dnia, bowiem znają przeszłość i przyszłość.

Wegetacyjno-płodnościowy charakter słomy potwierdzi chyba wierzenie, że w każdym węźle pokutuje dusza, szczególnie w powróstach. „Związane powrósta nie wolno palić, ani na gnój wyrzucać bo we węźle pokutuje dusza, należy tedy najpierw węzeł rozwiązać i duszyczkę uwolnić”²⁹.

Na związek słomy z duszami zmarłych zdaje się też wskazywać fakt, że na słomie kładzie się konającego, aby przyspieszyć jego śmierć³⁰. Ma więc słoma te same powiązania co święto Bożego Narodzenia, z magią agrarną i z duszami zmarłych. Jest to o tyle istotne, że słoma występuje jako element stroju większości kolędników, w postaci powróśla, skręconych różków (*koza*), spiczastej czapki, bicza, spódnicy, czy też po prostu jest okręcona wokół ramion.

Również kozuch pojawia się na kolędnikach, spowija całą postać (*koza, niedźwiedź, koń*) czy też tworzy tylko maskę na twarz (*dziad*). Kozuch występuje w wielu obrzędach jako symbol dostatku, np. podczas wesela, gdy sadza się pannę młodą na dzieży przykrytej owczą skórą³¹, czy przy narodzinach, gdy kładzie się noworodka na odwróconym kozuchu³². Kozuch przynosi też szczęście i bogactwo, kryje bowiem złodzieja w jego lupieskich wyprawach³³.

Podobne znaczenie ma szeroko pojęta kosmatość: „Gdy ciało włos obfity pokrywa, mówią, że to oznacza bogactwo (powszechne). U dziewcząt młodych ręce porośnięte włosom wróżą im w przyszłości bogactwo (Lwów)”³⁴. Odnosi się to również do zwierząt: „Do krowy mającej sierść kudłatą, czarownice czują wstręt i mleka jej nie odbierają”³⁵. Spowicie więc prawie wszystkich postaci kolędniczych w odwrócony kozuch ma swoje głębokie uzasadnienie, przynosi bowiem dostatek.

Kolejnym elementem potwierdzającym płodnościowy charakter maszkar są tak zwane przeze mnie „figle”.

II. 3. Maszkar w widowisku *Dziady i Szlachcice*, zespół z Lalik w żywieckiem





Il. 4. Maski, Dziady i Szlachcice, Laliki

Chodzi tu o różne formy zaczepiania dziewcząt, a nawet i zamężnych kobiet, wykonywane zresztą tylko przez wymienione maskary-zwierzęta lub *dziada*. Rzadziej spotyka się symulację kopulacji³⁶, częściej różne bodzenia, podszczypywania, poklepywania, pocałunki, gonitwy, przewracania etc. Wydaje się, że ten drugi ro-

dziej czynności zastąpił zbyt drastyczne udawanie stosunku seksualnego, kiedy zaczęło ono w końcu razić społeczność wiejską.

Zbierzmy teraz wymienione elementy świadczące o płodnościowym charakterze koledników. Kryterium wyboru była ich powtarzalność oraz wyraźnie określone

Tabl. B

	kozuch	słoma	dzwonek	śmierć i ożywienie	powinszowanie*	figle
<i>koza</i>	+ 37	+ 43	+ 49	+ 53	+ 58	+ 62
<i>turoń</i>	+ 38	+ 44	+ 50	+ 54	+ 59	+ 63
<i>dziad</i>	+ 39	+ 45	+ 51	+ 55	+ 60	+ 64
<i>żyd</i>	+ 40	+ 46	—	+ 56	—	—
<i>koń</i>	+ 41	+ 47	+ 52	+ 57	+ 61	—
<i>niedźwiedź</i>	+ 42	+ 48	—	—	—	+ 65

* chodzi tu o rymowane życzenia urodzaju i rozmnażania się zwierząt oraz licznych dzieci.



Il. 5. Scena przed chałupą, Laliki

znaczenie. Dziela się one na dwie kategorie: czynności i rekwizyty. Jeśli chodzi o wybór postaci to są to te, o których miałam największą ilość informacji.

Dzwonek wymieniony w tej tabeli występuje jako element stroju tak często, że nie sposób go pominąć. Jest zawieszony *kozie* na rogach lub pod brodą, u ręki lub pasa *dziada* oraz na ogonie *konia*. Na związek dzwonka z płodnością wskazuje kilka następujących informacji: burzę odganiano biciem w dzwony ratując tym zbiory, „jeżeli głos dzwonów dobrze słyszeć można, to będzie wielki deszcz”⁶⁶, w Wielki Czwartek i Wielką Sobotę gdy dzwonią na „Gloria” trzęsą drzewami owocowymi aby obficie rodziły”⁶⁷, w Wigilię „gdy się północ zbliża wychodzą dziewczki z konewkami do pobliskiej rzeki i czekają dopóki nie usłyszą bicia dzwonów. Wtedy biorą prędko wodę, śpieszą do domów, kropią wodą śpiących i stawiają ją na łańcuchy, kładąc do niej srebro lub złoto. W tej wodzie muszą się wszyscy myć przez całe święta, aby byli czystymi jak ten pieniądz”⁶⁸. Wynika z tego, że głos dzwonów pomaga zdobyć dostatek, zapewnia powodzenie. Dzwony chronią też małe dzieci przed istotami mogącymi je

porwać⁶⁹. Mają też związek ze światem zmarłych, gdyż podobnie jak słoma i kozuch, ich głos przyspiesza skonanie⁷⁰.

Dzwony spełniają jeszcze jedną ważną rolę, bowiem „jeżeli wąż siedem lat dzwonów nie słyszy to zamieni się w smoka”⁷¹, a smok jest już gadem wysoce szkodliwym, podczas gdy wąż jest zwierzęciem pożytecznym, zapewniającym bogactwo, wręcz hodowanym w zagrodzie⁷². A więc dzwony chronią przed smokiem i jednocześnie pośrednio, bo przez węże, przynoszą dostatek.

O tym, jaką wagę przywiązywano do pojawienia się kołędników i że traktowano ich jako mających zapewnić urodzaj, niech świadczą poniższe cytaty: „gospodarz, którego chatę, choćby tylko przez pomyłkę pominieli, uważałby się za wielce obrażonego i dlatego się to nie wydarza”⁷³.

„Jeżeli do wsi przyszli kołędnicy w Boże Narodzenie, to nie mógł uderzyć w nią piorun”⁷⁴.

„Zjawienie się „cyganów” z niedźwiedziem wróży liczne wesela”⁷⁵.

„Tam gdzie gwiazdory chodzą zło ucieka, a wstęp uzyskuje dobro”⁷⁶.



11. 6. Kusaki z niedźwiedziem, Jedlińsk, woj. radomskie

II. Herody

Herody wystawiano „od Szczepana do Gromnic” czyli między 26 XII a 2 I. Jest to okres częściowo pokrywający się z okresem chodzenia kołędników. Herody również mogły być pokazywane tylko jednego dnia, np. w dniu św. Szczepana (26.XII) lub Trzech Króli (6.I). Święto Matki Boskiej Gromnicznej (2.II) jest dniem zamykającym ostatecznie okres obrzędowy Bożego Narodzenia. Tego dnia np. wyrzuca się choinkę lub podłaźniczkę czy wynosi snop z izby, o ile ktoś już tego nie zrobił na Trzech Króli. Z powyższego wynika więc, że *herody* występują tylko w ściśle określonym okresie obrzędowym. Podobnie jak w przypadku kołędników biorą w nich udział tylko mężczyźni, nawet tam, gdzie występują role kobiece, jak *Ewa* czy *Królowa*.

Prawie we wszystkich znanych mi tekstach *herodów* występuje określony plan akcji:

- *marszałek* zapowiada *Heroda*
- *Herod* wchodzi i przedstawia się
- wiadomość o narodzeniu Jezusa — nowego króla
- *Herod* wzywa *żyda*, aby w swoich księgach znalazł potwierdzenie tej nowiny i określił miejsce narodzenia Chrystusa. *Żyd* stroi sobie żarty.
- *Herod* wydaje rozkaz zabicia wszystkich dzieci w Betleem
- *marszałek* przynosi *Herodowi* uciętą głowę jego własnego syna, na dowód, że rozkaz wykonano dokładnie
- *Herod* biada nad sobą, pojawia się śmierć, którą *Herod* próbuje przekupić
- śmierć *Heroda*, klótnia *diabła* ze śmiercią o duszę króla.

Jest to oczywiście plan bardzo ogólny. Ma on wiele odmian, w których występują dodatkowe postacie lub też trochę inna jest kolejność wydarzeń, zwłaszcza w

drugiej części widowiska. Np. wiadomość o narodzeniu Jezusa przynoszą Trzej Królowie. Jest to jednak dla dalszych rozważań nieistotne. Postacie, które występują w każdym tekście i najczęściej wystarczają do zawiązania akcji to: — *Herod*, *marszałek* (*feldmarszałek*), *żołnierz* (*stuga*), *żyd*, *diabeł*, *śmierć* i dodatkowo *anioł*, *Trzej Królowie*. Poza nimi występują sporadycznie inne osoby, jak *kozak* czy *policjant*. Dla dalszych rozważań najważniejsze tu będą: *żyd*, *diabeł* i *Herod*.

Pochodzenie przedstawień typu *herodów* nie jest ludowe, ani nawet polskie. Wiadomo, że na Zachodzie Europy misteria o Bożym Narodzeniu grywano już w XI w. (Limoges, Oxford). Odnaleziono też trzynastowieczny tekst z Rouen przedstawiający adorację Marii z Dzieciątkiem⁷⁷. W Polsce takie misteria były przedstawiane prawdopodobnie w XIV i XV wieku⁷⁸. Zachowały się łacińskie teksty z XVII w., np. „Dialogus brevis pro festo nativitatis Domini Nostri Jesu Christi”, który zawiera trzy sceny:

- I. śpiących pasterzy budzi śpiew Anioła, są przerażeni. Anioł mówi im o narodzeniu Jezusa, postanawiają więc zanieść mu dary. Wędrowka, adoracja dzieciątka.
- II. Herod wyrzeka na niepokoje wstrząsające krajem. Pojawiają się Trzej Królowie z pytaniem, gdzie jest nowo narodzony Król. Herod nie wie, więc pyta o to dwóch rabinów. Jeden z nich wskazuje na Betleem. Królowie odchodzą zaproszeni przez Heroda, aby wstąpili w drodze powrotnej. Po ich odejściu Herod mówi, że szykuje Dzieciątku zagładę.
- III. Maria martwi się, że nie ma czym okryć Dziecka. Józef podaje jej skórę barania. Przyjazd Trzech Króli, adoracja Jezusa. Anioł zabrania Trzem Królom jechać do Heroda. Odjazd Trzech Króli⁷⁹.

Plan tego przedstawienia jest zbieżny ze znanymi ludowymi *herodami*. Przedstawienia te dawały w XVII w. zorganizowane kompanie studentów, tłumacząc jednak teksty łacińskie na polskie. Nie były to tylko *herody*, w samym okresie Bożego Narodzenia wystawiano prócz nich także sceny pasterskie (jw.) oraz scenę poszukiwania noclegu przez Józefa i Marię i scenę Zwiastowania oraz adoracji Dzieciątka przez Trzech Króli, pastery a nawet postacie alegoryczne jak *Pax*, *Justicia*, *Veritas* etc.⁸⁰

Wśród tekstów zapisanych na wsi, od połowy XIX w. po dziś, są takie sceny jak: — *Pasterka*, *Herody*, *Poszukiwanie noclegu*, *Rajskie widowisko czyli historia wygnania z raju Adama i Ewy*, *Abraham i Izaak*, *Adoracja Dzieciątka*.

Scena o Abrahamie i Izaaku była jeszcze na przełomie wieków wystawiana na Boże Ciało⁸¹. Później widocznie została przeniesiona.

Na genezę teatru ludowego zwrócono już dawno uwagę i nie ma potrzeby powtarzać tego wywodu. Dość szeroko pisali o tym Bystron⁸² i Fischer⁸³. W dalszym ciągu rozważań będę starała się udowodnić, że przedstawienia te — mimo obcego pochodzenia — weszły w strukturę obrzędu Bożego Narodzenia i nabrały cech vegetacyjno-agrarnych w takiej postaci, jak można to zaobserwować na przykładzie kołędowania. Spośród wielu scen wybrałam do tych porównań *herody*, ponieważ występują najczęściej i w dużej liczbie wariantów. Wzięłam pod uwagę również teksty przeznaczone do szopek, ponieważ tok akcji ani postacie nie różnią się specjalnie od tekstów przewidzianych dla aktorów. Jak wiadomo, w szopkach oprócz *herodów* występuje olbrzymia ilość śmiesznych scen intermedyjnych, których jakoś zależała w dużej mierze od inwencji kolejnych reżyserów widowisk.

Przejdźmy już do poszukiwanych elementów mających świadczyć o agrarnym charakterze widowiska. A więc, po pierwsze, kozuch odwrócony wełną do góry. W *herodach* noszą go *żyd* oraz *diabeł*. *Żyd* „występował zawsze w masce z owczej skóry, poczernionej węglem, z doczepioną lnianą brodą. Na siebie wdziewał stare podarte palto, a najczęściej kozuch wywrócony wełną do góry, pod który wkładał na płcy kłęb szmat imitujący garb”⁸⁴. *Diabeł* występował w czarnym kozuchu, masce z barana lub czarnej (czerwonej) materii. W ręku trzymał widły oplecioné łańcuchem⁸⁵, lub miał „czarny obcisły kostium, baranią czapę z rogami, żelazne widły i łańcuch, ogon nabitý szpilkami”⁸⁶. Spowija więc kozuch całą postać lub tylko głowę.

Następny z wybranych elementów — słomę — odnaleźć można tylko na *żydzie*. Jest on przepasany splecionym ze słomy powrośm⁸⁷.

Za to z dzwonkiem jest mniej kłopotów, nosi go *diabeł* na końcu ogona⁸⁸, poza tym pojawia się dzwonek w ręce *aniola*, *Heroda* lub *marszałka*⁸⁹ i służy do wywoływania postaci zza sceny. Można by tłumaczyć tu obecność dzwonka czysto funkcjonalnie, ale funkcjonalnie można też twierdzić, że łatwiej jest wywoływać sługę czy żołnierza kłaśnięciem w dłoń. Poza tym w sytuacji gdy zarówno aktorzy jak i widzowie znają przedstawienie od dziecka, nie wydaje się uzasadniona konieczność dodatkowego wywoływania aktorów zza sceny. Nasuwa się więc wniosek, że chodzi tu raczej o dźwięk dzwonu, który może spowodować pomyślność.

Następna pozycja — powinszowania czyli rymowane życzenia urodzaju i płodności. Składa je *żyd*: „Je-

stem ja *Żyd* Angiel, mam ja dwa kogutki, handluje ja piwem, handluje ja wódkim. Na wszystkie słabości jak kto zachoruje to go wyreperuje. Żeby wam się krowy cieliły, żeby się świnię prosiły, żeby kury po dwa jaja nosiły”⁹⁰. Poza tym w kilku tekstach cały zespół wychodząc śpiewa życzenia zamiast kolędy, np.: „za kolędę dziękujemy, zdrowia, szczęścia wam życzymy. Abyście tu długo żyli a po śmierci się cieszyli ze świętymi”⁹¹, lub:

„Gaj, gaj zieleni się trawka,
tam pasterze pasą owce,
jedzą kaszę z garnka.
Jak nam nic nie dacie
chwały nie uznacie,
wszystkie garnki potłuczemy,
pańskie dzieci zabierzemy
ile ich tu macie”⁹².

Warto zwrócić uwagę na drugi tekst. Jest tu bowiem zawarta groźba odwrócenia życzenia w wypadku nieotrzymania datku. Jest to sankcja stosowana często przez kołędników, np.:

„siury, bury
żeby wam w dzieże narobiły kury,
a pies ogon wraził
żeby wam się chlib nie darzył”⁹³.

Pozostały jeszcze do omówienia dwa elementy magii wegetacyjnej — figle oraz śmierć i ożywienie. Figlami popisują się *żyd* i *diabeł*. *Diabeł* kusi *żyda*: „ty, idź do dziewczek (...) potem *żyd* umizga się do dziewczek, całuje

II. 7. Scena na drodze, Laliki



je kłując brodą zrobioną ze skórki jeża”⁶⁴. „Żyd popę-
dza kozę kańczugiem w stronę dziewcząt żeby je bodła,
a sam się do nich zaleca i dogaduje. Kozą niby to ucie-
ka, żyd jej szuka wśród dziewcząt podnosząc batem im
spódnice i wśród wesołego gwaru, pisku i zamieszania,
udając, że je myli z kozą, bada czy dobry towar, szczy-
piąc za pośladki”⁶⁵.

Oczywiście nie jest przypadkiem, że zaobserwowane
w kołędnicach elementy podkreślające ich agrarny cha-
rakter powtarzają się w *herodach* w takich postaciach
jak żyd czy diabeł. Będzie o tym mowa dalej. Na razie
powróćmy do sceny śmierci i zmartwychwstania przed-
stawianej przez jakąś maskarę. Otóż istnieją *herody*,
do których wyobraźnia ludowa dodała kozę, oczywiście
kozę przyprowadza żyd, zdycha ona i ożywa.

„Między żołnierzy wchodzi Żyd z kozą zachwalając
swe pocziwe Bydlę.
Żołnierze (śpiewają):

Jechali strzelce przez łyso górkie,
spotkali kózkę, złamali nóżkie.

(koza pada)

Stawaj koza, na nogi,
piece pani pierogi,
a jak bedo pszeniczne,
to dla kózki użyćne.

(koza wstaje i kręci się wokół, postukując do taktu
drążkiem, zakończonym wystruganą z drzewa głową)”⁶⁶.

Tekst ten pochodzi z Mazowsza. W tej samej pracy
autor podaje inną wersję tej sceny pochodzącą z są-
siedniej wsi. Jest to wersja rozbudowana, w której żyd
lamentuje nad śmiercią *kozy*, a później zbiera wynagrodzenie,
aby *koza* wstała. Drugi tekst pochodzi z 1912

roku, z okolic Zborowa. Żyd tańczy i śpiewa, nagle ko-
za zdycha.

„Kozak: Żydzie, koza zdechła! Żydzie, koza zdechła.

Żyd: Moja koza nie żyje. Ach mój Boże! Ani ka-
wałka ducha, ktoby mi odratował kozę?

Ułan: Idź do pana Firszta

Żyd: Gdzie jest pan Firszt?

Firszt: Ja jestem pan Firszt. Zapłać mi.

Żyd: Nie mam pieniędzy.

Firszt: Idź sobie pożyczyć, albo wyprosić
(Żyd zbiera ze skarbonką na odratowanie *kozy*. Kozą
wstaje, ponownie straszy widzów).

Ułan: Już koza odżyła. Teraz sobie Żydzie potancuj
z kozą.

(Żyd tańczy z kozą i chórem śpiewają)”⁶⁷.

Pomysł zbierania od widzów datków, w charakterze
odszkodowania za śmierć *kozy* czy innej postaci pocho-
dzi wprost od kołędników⁶⁸. Zbierzmy w tabelę to co
zostało powiedziane.

Wydaje mi się, że puste miejsca w tej tabelce dało
by się z łatwością zappełnić, gdyby większość badaczy
nie ograniczała się do zapisu tekstu, ale podała chociaż-
by jeszcze opis strojów. Z tabeli tej widać, że te same
elementy, które w kołędnicach występują nagninnie,
w *herodach* znaleźć można pojedynczo. Nie należy bo-
wiem zapominać, że wymienione w tabeli C postacie
to zaledwie połowa zespołu *herodów*, podczas gdy po-
stacie w tabeli B stanowią trzon zespołu kołędników i
wszyscy inni tworzą dla nich tylko oprawę. Ta stosun-
kowo mała ilość elementów magii wegetacyjnej odna-
leżonych w *herodach* świadczy o przechodzeniu tychże
elementów z przedstawień starych na nowe. Ma tu rów-
nież znaczenie brak opisów przedstawień, strojów i rek-

Il. 8. Żyd, Czajki, gm. Sokoly, woj. łomżyńskie. Maskę wyk. M. Czajkowski, lat 16. Il. 9. Chodzenie z niedźwie-
dziem, Moszczenica Wyżna k. Nowego Sącza

8



9





Il. 10. Maska diabła, wyk. 17-letni S. Maziurczyk, Ślędków, gm. Kraśnik, woj. lubelskie

Tabl. C

	kożuch	słoma	dzwonek	śmierć i oży- wienie	powinszowa- nie	figlo
<i>Żyd</i>	-	+ ¹⁰⁰	+	-	+ ¹⁰⁵	+ ¹⁰⁶
<i>diabeł</i>	+	+	+	-	-	+ ¹⁰⁷
<i>Herod</i>	-	-	+ ¹⁰¹	+ ¹⁰³	-	-
<i>koza</i>	+ ⁹⁹	+	+ ¹⁰²	+ ¹⁰⁴	-	-

wizytów przy podanych tekstach. Sądzę, że są to braki jeszcze do uzupełnienia drogą badań terenowych.

III. Specyfika niektórych postaci

O pokrewieństwie *herodów* z kolędnikami świadczy również zbieżność niektórych postaci, a to przede wszystkim *dziada* i *żyda* oraz *kozy* i *diabła*.

Zacznijmy od *dziada* i *żyda*, obie te postacie są tak samo ubrane w odwrócone wełną do góry kożuchy, przewiązane słomianym powroślem, z dzwonkiem u pasa i garbem na plecach. Obaj też prowadzą *kozę*, składają powinszowania urodzaju, zbierają datki, uprawiają figle kłując dziewczuchy skórką jeża, z której mają porobione brody. Co więcej, często z kolędnikami przychodzi *żyd*, a wśród *herodów* pojawia się *dziad*. Wydaje się, że *żyd* różni się od *dziada* tylko sposobem mówienia, ma większe możliwości figlowania, improwizowa-

wania, rozśmieszania publiczności¹⁰⁸. Widać więc, że w tych postaciach koncentruje się wszystko, co zostało wcześniej wymienione jako elementy magii wegetacyjnej. O specyficznym charakterze *żyda* świadczy jeszcze jego ułomność. Otóż oprócz garbu *żyd* w *herodach* z reguły jest kulawy: „mnie go wilk ścigał na takie grapy, ja się go psicwrócił i noge wykrócił (idzie kulejąc)”¹⁰⁹.

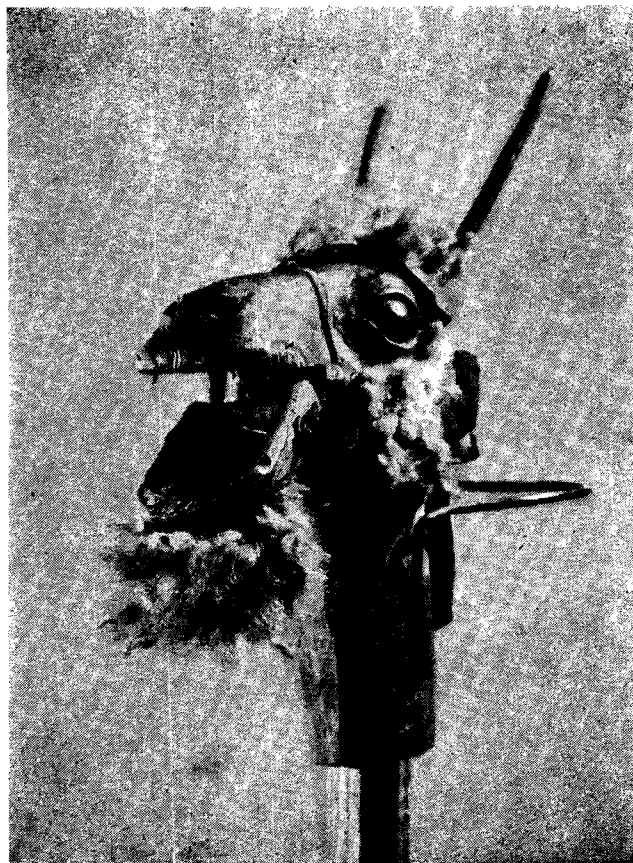
„Aj, waj, bolom mnie nogi ale jakie wy tu macie
wysokie progi”¹¹⁰

„Nu jakie tu u was wysokie progi połamałbym ręce,
ach i nogi”¹¹¹

„Takie macie wysokie progi, że chciałem połamać
wszystkie cztery nogi”¹¹²

Herod: „no idzie Żyd. Przez te wszystkie królewskie
progi połamałby sobie nogi”¹¹³

Żyd: „Ny, ja go iś przez takie okropne góry, z marco-
wy góry przez babie góry, z babie góry przez jas-



Il. 11. Żyd, wyk. L. Kubaszczyk, Koniaków, gm. Istebna, woj. bielskie. Il. 12. Koza, Lubin Kościelny, woj. białkopodlaskie, wyk. przed wojną (Muzeum w Białymstoku)

kiniowej góry mnie go wilki ścigać, jak się go przewróci, ja go noge ukrócić”¹¹⁴

Żyd: wchodząc przewracał się na progu a następnie podnosił i krzychał: „Aj, waj, przez te wasze wysokie progi polamałbym ręce i nogi”¹¹⁵

Podobnie zachowuje się w herodach dziad: „wchodzi dziad, potyka się i przewracając mówi: za wysokie macie progi na te moje stare nogi”¹¹⁶.

W tekście można znaleźć również wzmiankę o garbie żyda: „szedłem przez ulice, spotkały mnie dwie pannice; nabiły mnie te garbice”¹¹⁷.

„Marszałek: Żydzie mas jakiś garb!

Żyd: To go je mój. Jak my go przechodzili bez Borowicki tam bywało bardzo śliski. Jak my się wtenczas przekopyrtowali, wtedy nam się garby potworzowali”¹¹⁸.

Z powyższego widać wyraźnie, że *żyd* i *dziad* są garbaci i kulawi i że te ich ułomności podkreśla się¹¹⁹. Stąd wiadomo, że ułomność (szczególnie kulawość) jest własnością postaci chthonicznych¹²⁰. Wszystko razem wskazuje na wyjątkowość tych postaci; skumulowanie elementów magii płodnościowej plus wyraźna chthoniczność kreuje *żyda* na dawcę urodzaju.

I rzeczywiście, w wierzeniach *żyd* pojawia się jako nosiciel szczęścia i bogactwa, np. spotkanie Żyda w wigilię Boże Narodzenia wróży powodzenie przez cały rok¹²¹.

Sądzę, że dziś dojdziemy już, która z postaci — *dziad* czy *żyd* — była wcześniejsza. Można przyjąć, że rodowód *dziada* jest jeszcze pogański i że to on dał wzór do stworzenia *żyda*, postaci barwniejszej, ciekawszej, zabawniejszej i co ważne, zannej chłopu z życia

codziennego. Ale są to już czyste spekulacje myślowe, które udowodnić bardzo trudno. Tak pisał o tym St. Dworakowski: „...dziad zbierający świąteczne jądło mógł być żywym wyobrażeniem zmarłych dziadów rodzonych, których dawniej karmiono podczas uroczystości zaduszkowych. Stąd może i owe względy dla kołędników”¹²². Te stwierdzenia obracają się jedynie w sferze przypuszczeń. Można natknąć się na warianty *herodów*, w których występują jednocześnie *dziad* i *żyd*. Sądzę jednak, że to jedynie podkreśla przechodzenie jednej postaci w drugą, a tekst, w którym spotyka się obie razem można traktować jako przejściowy.

Przejdźmy z kolei do *kozy* i *diabła*. Obie postaci mają na sobie odwrócone kozuchy, rogi, dzwoneczki, obie też zaczepiają panny i wolno im robić różne „kawały”. Jednakże pokrewieństwo tych postaci może budzić większe wątpliwości niż *dziada* i *żyda*. Dlatego należy sięgnąć poza widowiska i znaleźć dowody na związek *kozy* z *diabłem* w sferze wierzeń, bajek, pieśni i zachowań magicznych. Częste jest wierzenie, że *kozę* stworzył diabeł pozazdrościwszy Bogu stworzenia *krowy*, jednakże rozszłoszczony nieudolnością swojego wytworu pobięł za nią i złapał za ogon, który w tym momencie urwał się¹²³. Na Polesiu Rzeczyckim znana była opowieść o tym, jak diabeł stworzył *kozła Mikutę* i że przybiera on czasem sam postać *kozła*. Dlatego należy trzymać *kozła* w oborze, stajni i chlewie, bo to chroni zwierzęta przed *diabłem*, który przychodzi je zamęczać. Diabeł nigdy nie wie, czy to prawdziwy *koziol* czy diabeł i rezygnuje ze swoich zamiarów¹²⁴. Poza tym wiadomo, że na Ukrainie „diabeł wyjeżdża na brodatym capie”, na Litwie zaś wierzą, że „diabeł najczęściej przyjmuje postać *kozła* dla uludzenia biednych ludzi¹²⁵.

Znane są także takie powiedzenia: „koza a diabeł to jedno”, „koziół przeklinany tyje”, „pół Niemca pół kozy” (a przecież diabeł przedstawiony jest często jako Niemiec), „pół psa, pół kozy, niedowiarek boży”¹²⁶.

Słowo „koziół” bywa też używane jako synonim słów „zły człowiek, potępieniec, diabeł”¹²⁷. Frazer podaje, że w Skandynawii na św. Jana „Chłopi wierzą, że gdyby jakieś trolle zjawiły się w pobliżu, ludzie by je zobaczyli, a gdy np. koza lub cap zbliżą się do płonącego ognia, chłopi są stanowczo przekonani, że to nie kto inny jak zły we własnej osobie”¹²⁸. O pośrednim związku kozy z diabłem świadczą jej powiązania z czarownicą; otóż „każdy poczciwy człowiek ma w oczach panny, a czarownica kozy”¹²⁹. Powszechne jest wierzenie, że piorunowy ogień należy gasić kozim mlekiem¹³⁰. A ogień od pioruna uchodzi za ogień niebieski, z nieba. Może więc to zalewanie kozim mlekiem ma być próbą neutralizacji na zasadzie Bóg — diabeł, plus-minus.

Te wielostronne powiązania są potwierdzone jeszcze jednym ciekawym wierzeniem na temat ogona kozy, jako miejsca, gdzie zgromadzone są siły życiowe. Zaczniemy od legendy: „Gdy ongi Pan Jezus i szatan paśli owce i kozy i gdy chcieli je do szalasu zapędzić, a zuchwałe kozy nie chciały wniknąć, chwycił je diabeł za ogony i wrzucał do szalasu, przy czym odrywał po kawałku ogona skutkiem tego, kozom ogony do dziś odrósć nie mogą. Odtąd ludzie nazywają kozy dla ich szkodliwości i zuchwałości stworzeniami diabelskimi”¹³¹. Mamy więc sprawcę kusego ogona kozy — diabła. O ważności ogona świadczą następujące piosenki:

„koza siwa, koza siwa,
ogoneczkiem kiwa,
ogoneczkiem wierci,
spodziewa się śmierci”¹³².

oraz:

„moja matusiu koziolatek w ogrodzie,
ja go poszły wygnać, ale mnie pobodzie.
Moja córusiu, koziółka się bój
weźże siekierczkę utniże mu ogon”¹³³.

I wreszcie wierzenie wyjaśniające explicite sprawę ogona: „kozie żeby się nie wspinała i nie objadała drzewek trzeba wbić w ogon szpilkę bo tam ma siłę”¹³⁴.

Nasuwa się wniosek, że wyjątkową złośliwość i szkodliwość kozy można zneutralizować pozbawiając ją kawałka ogona lub choćby wbijając weń szpilkę. Otóż ten sam zabieg zastosowano w stosunku do diabła, który w *herodach* występuje z ogonem nabitym szpilkami¹³⁵. Być może jest to rodzaj zabezpieczenia przed prawdziwym diabłem, którego prawdopodobnie można sprowokować do ukazania się, naśladując go. Jak dosłownie traktowano postacie z *herodów* niech świadczy poniższa anegdota: W czasie badań terenowych w Podlipkach na białostockożyźnie natknęłam się na wieś, gdzie od kilku lat w *herodach* nie występował diabeł. Ostatni człowiek, który go grał znikł bezpowrotnie, kiedy odłączył się od grupy za potrzebą. Było to komentowane, że porwał go diabeł i nikt więcej nie chciał ryzykować.

Zbierzmy to, co zostało powiedziane o kozie i diablu:

- diabeł stworzył kozy
- diabeł wcielił się w kozła
- kozły ma w oczach czarownica
- koza i diabeł mają powbijane w ogon szpilki aby nie mogli szkodzić
- w *herodach* i kolędnikach mają te same rekwizyty (kozuch, dzwonek, rogi)

— w widowiskach spełniają podobną rolę zaczepiając dziewczyny, rozśmieszając i figlując.

I znów, jak w przypadku *dziada* i *żyda*, można jedynie założyć przedchrześcijański rodowód kozy i to, że diabeł przejął w widowiskach jej funkcje. Ale powiązania tych dwóch postaci są tak wielostronne, że równie dobrze można dowodzić kierunku odwrotnego, że to dowartościowanie kozy jako nośnika sił płodnościowych nastąpiło przez jej kontakt z diabłem.

Warto chyba jeszcze zwrócić uwagę na wzajemne powiązania postaci diabła, żyda i kozy. Otóż o kozie mówi się na Mazowszu, że to „żydowskie bydle”¹³⁶, a na Podlasiu, że to „żydowska krowa”¹³⁷. W *herodach* krakowskich natomiast, kiedy diabeł na końcu porywa żyda jest to komentowane, że „zabrali diabli co swoje”¹³⁸. Można więc wszystkie te osoby łączyć w jedną kategorię postaci o określonym znaczeniu nosicieli płodności, bogactwa, obfitości. Z wszystkiego co zostało powiedziane, można wywnioskować, że dawniejsze postaci i widowiska były wypierane przez nowsze, mieszczące się w nowej religii, a jednocześnie zachowujące stare znaczenie.

Przypatrzmy się dobrze *herodom*, może znajdziemy w nich odpowiednik kluczowej sceny z kolędników — śmierć i ożywienie kozy. Przede wszystkim rzuca się w oczy fakt nieuzasadnionej śmierci *Heroda*. Ewangelie i apokryfy mówią, że Herod umarł dopiero po siedmiu latach od narodzenia Jezusa. Natomiast w niektórych widowiskach *Herod* na samą wiadomość o narodzeniu Dzieciątka mówi „że zginę wiem, że umrę wiem, że pójdę na piekielne męki. Niechaj zginę z własnej ręki”¹³⁹. Nie jest więc śmierć *Heroda* karą za rzeź niewinątek w Betleem, tym bardziej, że *Herod* zabija się sam nożem podanym mu przez diabła¹⁴⁰. Może więc śmierć *Heroda* jest śmiercią starego króla, ponieważ pojawił się nowy król — Chrystus. Stary król musi zginąć, aby w pełni sił odrodzić się w nowym królu według schematu teorii ze „Złotej Gałęzi” J. Frazera. I tu i tam stary król ginie śmiercią gwałtowną, *Herod* nawet sam przyzywa śmierć. Należało by jeszcze sprawdzić czy *Herod* i Chrystus to tacy sami królowie. Otóż tak, obaj są królami wszechświata. W *herodach* diabeł mówi o Jezusie, że „niebo i ziemia, cały świat jego”¹⁴¹, zaś *Herod* o sobie mówi:

„Ja jestem król *Herod* potentat ludzkiego narodu; mam pod sobą styry części świata,
Słońce, księżyc, gwiazdy i inne elementa”¹⁴²;
„Otóż ja *Herod*, który ma cztery części świata i cały firmament z gwiazdami nad naszymi głowami”¹⁴³;
„Ja jestem panem i królem, wszystko mi hołduje,
Gdy ziemia i morze moc moją poczuje;
Nawet antypody

Wszystko w mojej mocy królewskiej zostaje.
Ja jestem jaśnie wielmożny jako słońca promienie
Żadna mi planeta honoru nie zamienia”¹⁴⁴;
„Oto jestem świata król, z tysiąca rzek, z tysiąca gór”¹⁴⁵;

„Jam król *Herod* monarcha świata
Pod mojom władzom sum trzy części świata,
Azja, Afryka, Ameryka niepamiętne lata”¹⁴⁶;
„Ach wierzcie mi, wierzcie
Jam Bogiem!

A gdy słońce wschodzić i zachodzić będzie,
Jak ja zemrę, kto na mój tron zasiądzie?”¹⁴⁷

Herod jest więc władcą wszechświata. Mogłoby się wydawać, że wyobraźnia ludowa każdego króla kreuje na takiego władcę. Ale w *herodach* występują jeszcze *Trzej Królowie*, którzy o sobie mówią skromnie: „je-



Il. 13. Przebierańcy: niedźwiedź i koza, Poraj, woj. piotrkowskie

stem sobie król Melcher z zachodniego kraju"¹⁴⁸. A więc jedynie królestwo Heroda jest tak wyjątkowe.

Spójrzmy teraz jak jest traktowany Jezus w tekstach widowisk. Mówi się o nim dosłownie „nowy król”:

„Najjaśniejszy królu! zła cię nowina dochodzi bo w Betleem miasteczku nowy król się rodzi"¹⁴⁹ mówi *Marszałek do Heroda*, i w innym tekście:

„Królu, stała się nam nowina!
Cóż za przyczyna?

W Betleem nowy król się narodził"¹⁵⁰.

„Dla wszystkich wiernych to radosne wieści, tylko dla ciebie królu cierpienia, boleści"¹⁵¹.

„Chciałeś zabić, zamordować Maryi syna, lecz nie zabiłeś jego, bo ziemia i niebo jego"¹⁵².

Jest więc *Herod* takim samym królem jak Chrystus i dlatego musi umrzeć, gdy ten się rodzi. Najważniejszy jest tu sam fakt śmierci i zmartwychwstania w po-

staci dziecka, gdyż może się w tym kryć to samo znaczenie co w śmierci *kozy*. A więc jeszcze jedno przypomnienie, że ziemia ożyje, jeszcze jedno podkreślenie wegetacyjnego charakteru święta.

IV. Zakończenie

Zbierzmy teraz wszystko, o czym była mowa:

- święta Bożego Narodzenia mają między innymi charakter agrarno-zaduszkowy,
- to samo znaczenie kryją w sobie różnorakie kołędowania,
- agrarny sens chodzenia po kołędzie podkreślają maskary zwierzęce, postać *dziada* oraz sześć wybranych elementów magii wegetacyjnej,
- te same sześć elementów można odnaleźć w *herodach*,



Il. 14. Żyd na koniu z grupy herodów. Pruchnik, woj. przemyskie

— można dowieść pokrewieństwa takich postaci, jak *dział* i *koza* z takimi osobami z *herodów* jak *żyd* i *diabeł*,

— śmierć *Heroda* i narodziny Jezusa kryją w sobie sens tożsamy z sensem śmierci i ożywienia *kozy*.

W ten sposób starałam się dowieść, że *herody* kryją w sobie te same agrarne treści magiczne, jakie bardziej bezpośrednio przekazują kołędnicy. Przyjęcie tej interpretacji pozwala wyjaśnić dlaczego *herody* nabrały charakteru obrzędowego, są nieodzownym składnikiem świąt Bożego Narodzenia i weszły na trwałe do kultury ludowej.

PRZYPISY

¹ J. St. Bystroń, *Etnografia Polska*, Warszawa 1947, s. 89.

² W. Klinger, *Obrzędowość ludowa Bożego Narodzenia*, Poznań 1926, s. 89.

³ P. Caraman, *Obrzęd kołędowania u Słowian i Rumunów*, Kraków 1933.

⁴ O. Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 29, *Pokucie* cz. 1, Wrocław 1962, s. 135.

⁵ por. J. R. Tomiccy, *Drzewo życia*, Warszawa 1975, s. 168 i dalej.

⁶ K. Moszyński, *Kultura Ludowa Słowian*, t. II, Warszawa 1968, s. 994; Ch. Wakarelski, *Etnografia Bułgarii*, Wrocław 1965, s. 345.

⁷ E. Majewski, K. Stołyhwo, *Koza w mowie, pojęciach i praktykach ludu naszego*, „Wisła” t. 19, 1905, s. 58; por. St. Dworakowski, *Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu i nad Narwią*, Białystok 1964, s. 45; O. Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 52, *Polesie*, Wrocław 1968, s. 90; tamże, t. 23, *Kaliskie*, Wrocław 1964, s. 66.



15

⁸ J. Bujak, *Ludowe obrzędy doroczne w okolicach Rabki*, Rabka 1966, s. 43.

⁹ *Z rodzinnej niwy*, „Wisła”, t. 7, 1893, s. 274.

¹⁰ B. Cichomska, *Mazurzy spod Kamienia*, „Wisła”, t. 15, 1901, s. 419.

¹¹ O. Kolberg, *Dziela...* t. 5, *Krakowskie*, Wrocław 1962, s. 191.

¹² St. Cercha, *Wieś Przebiczany w pow. wielickim*, „Materiały Archeologiczno-Antropologiczne i Etnograficzne”, t. 7, 1904, s. 122.

¹³ A. Fischer, *Lud polski*, Lwów 1926, s. 148.

¹⁴ O. Kolberg, *Dziela...*, t. 9, *Wielkie Księstwo Poznańskie*, Wrocław 1962, s. 115.

¹⁵ R. Reinfuss, *Przebrania w widowiskach ludowych i ich współczesne przeobrażenia*, „Pol. Szt. Lud.” R. XXVIII, 1974, nr 4.

¹⁶ O. Kolberg, *Krakowskie*, op. cit., s. 191.

¹⁷ tamże, s. 192.

¹⁸ O. Kolberg, *Dziela...*, t. 16, *Lubelskie*, Wrocław 1962, s. 101.

¹⁹ *Z rodzinnej niwy*, „Wisła” t. 7, 1893, s. 274.

²⁰ O. Kolberg, *Dziela...*, t. 29, *Pokucie*, cz. 1, Wrocław 1962, s. 87.

²¹ W. Klinger, op. cit., s. 42.

²² O. Kolberg, *Dziela...*, t. 18, *Kieleckie*, Wrocław 1965, s. 47.

²³ O. Kolberg, *Wielkie Księstwo Poznańskie*, op. cit., s. 116.

²⁴ A. Fischer, op. cit., s. 148.

²⁵ O. Kolberg, *Pokucie*, op. cit., s. 87.

²⁶ W. Klinger, op. cit., s. 31.

²⁷ J. Kantor, *Zwyczaje świąt Bożego Narodzenia i Wielkanocy okolic Jarostawia*, „Materiały...”, op. cit., t. 13, 1914, s. 223.

²⁸ A. Saloni, *Lud łańcucki*, „Materiały...”, t. 6, 1903, s. 225.

²⁹ S. Udziela, *Lud polski w powiecie Ropczyckim w Galicji*, „Zbiór Wiadomości o Antropologii Krajowej”, t. 14, 1890, s. 127.

³⁰ St. Cercha, *Wieś Przebiczany w pow. wielickim*, „Materiały...”, op. cit., t. 14, s. 127.

³¹ Wywiad przeprowadzony przez autorkę we wsi Podlipki, d. woj. białostockie w 1974 r.

³² M. Szubertowa, *Dary i świadczona obrzędowa*, „Prace i Mat. Etnograficzne”, t. 8—9, 1950—1951, s. 606.

³³ B. Wojewódzki, *Strachy na smugu*, Warszawa 1974, s. 72.

³⁴ J. Talko-Hryncewicz, *Zarys lecznictwa ludowego na Rusi Pd.*, Kraków 1893, s. 392.

³⁵ W. Siarkowski, *Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Pińczowa*, „Zbiór Wiadomości...”, op. cit., t. 9, 1883, s. 39.

³⁶ Informacje o symulowanym przez turonia akcie płciowym podaje J. Bujak (w:) *Ludowych obrzędach dorocznych w okolicach Rabki* na str. 43. Inny opis znajduje się u Moszyńskiego w *Kulturze ludowej Słowian*, t. II, cz. 2, Warszawa 1968, s. 270 i dalej, jak również (w:) B. Bazieliówna i S. Deptuszewski, *Szlachcice i dziady — zwyczajowe widowiska*, „Pol. Szt. Lud.”, R. XIII, 1959, nr 1—2. Są to źródła odnoszące się do stanu z dnia dzisiejszego (może jedynie poza Moszyńskim, który nie podaje skąd czerpał wiadomości).

³⁷ I. Skotnicki, *Koza*, „Wisła”, t. 8, 1894, s. 268.

³⁸ W. B. Cichomska, *Mazurzy spod Kamienia*, „Wisła”, t. 15, 1901, s. 419.



18

Il. 15, 16. Dziady i Szlachceice, Laliki

³⁹ O. Kolberg, *Krakowskie*, op. cit., s. 263, por. też St. Dworakowski, op. cit., s. 57.

⁴⁰ R. Reinfuss, op. cit., s. 209.

⁴¹ O. Kolberg, *Dzieta...*, t. 49, *Sanockie-Krośnieńskie*, cz. 1, Wrocław 1974, s. 147.

⁴² O. Kolberg, *Dzieta...*, t. 23, *Kaliskie*, Wrocław 1964, s. 66.

⁴³ O. Kolberg, *Dzieta...*, t. 52, *Białoruś—Polesie*, Wrocław 1968, s. 90.

⁴⁴ J. Bujak, op. cit., s. 41.

⁴⁵ O. Kolberg, *Krakowskie*, op. cit., s. 263.

⁴⁶ Wywiad i dokumentacja fot. wyk. przez K. Kubiaka we wtorek zapustny w 1977 r. w Jedlińsku k. Radomia.

⁴⁷ F. Gawełek, *Boże Narodzenie w Radłowie*, „Lud”, t. 14, 1908, s. 135.

⁴⁸ I. Lechowa, *Niektóre zagadnienia kultury ludowej z pow. radomskiego*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 4, 1962, s. 206.

⁴⁹ A. Saloni, *Zaściankowa szlachta polska w Dalejowie*, „Materiały...”, t. 13, 1914, s. 223.

⁵⁰ J. Bujak, op. cit., s. 73.

⁵¹ O. Kolberg, *Krakowskie*, op. cit., s. 226.

⁵² B. Bazieliówna, S. Deptuszewski, op. cit., s. 31.

⁵³ K. Moszyński, *Kultura Ludowa Słowian*, t. II, cz. 2, s. 987.

⁵⁴ J. Bujak, op. cit., s. 43.

⁵⁵ L. Hempel, *Chodzenie z konikiem*, „Wisła”, t. 16, 1902, s. 382—388.

⁵⁶ K. Moszyński, op. cit., s. 992.

⁵⁷ B. Bazieliówna, S. Deptuszewski, op. cit., s. 34.

⁵⁸ O. Kolberg, *Białoruś — Polesie*, op. cit., s. 90.

⁵⁹ J. Bujak, op. cit., s. 43.

⁶⁰ O. Kolberg, *Krakowskie*, op. cit., s. 263.

⁶¹ Wywiad: inf. Leopold Kargul, w. Pańków, woj. zamojskie, archiwum Katedry Etnografii UW.

⁶² I. Skotnicki, op. cit., s. 268.

⁶³ J. Bujak, op. cit., s. 43.

⁶⁴ St. Czaja, *Zapusty*, „Lud”, t. 12, 1906, s. 35—113.

⁶⁵ B. Bazieliówna, S. Deptuszewski, op. cit., s. 37.

⁶⁶ M. Cisek, *Materiały etnograficzne z miasteczka Żołyń w pow. Przemyskim*, „Zbiór Wiadomości...”, op. cit., t. 13, 1889, s. 77.

⁶⁷ L. Magierowski, *Kilka wiadomości o ludzie polskim we wsi Wesolej w pow. Brzozowskim*, „Zbiór Wiadomości...”, op. cit., t. 13, 1889, s. 161.

⁶⁸ O. Kolberg, *Dzieta...*, t. 44, *Góry i Podgórze* cz. 1, Wrocław 1968, s. 63 i 64.

⁶⁹ A. Petrow, *Lud Ziemi Dobrzyńskiej*, „Zbiór Wiadomości...”, op. cit., t. 2, 1878, s. 142.

⁷⁰ L. Mlynek, *Uwagi nad pieśniami ludu wielickiego*, „Lud”, t. 3, 1897, s. 358; por. też T. Mleczo, *Świat zmarłych*, „Lud”, t. 8, 1902, s. 52.

⁷¹ O. Kolberg, *Kieleckie*, op. cit., s. 202.

⁷² E. Majewski, *Wąż w wierzeniach ludu polskiego*, „Wisła”, t. 6, 1892, s. 356.

⁷³ O. Kolberg, *Pokucie*, op. cit., s. 92.

⁷⁴ St. Dworakowski, op. cit., s. 42.

⁷⁵ A. Saloni, *Lud tańcucki*, „Materiały...”, t. 6, 1903, s. 251.

⁷⁶ B. Stelmachowska, *Rok obrzędowy na Pomorzu*, Toruń 1933, s. 64.

⁷⁷ A. Fischer, *Polskie widowiska ludowe*, „Lud”, t. 19, 1913, s. 23.

⁷⁸ Tamże, s. 33.

⁷⁹ cyt. za: St. Windakiewicz, *Teatr ludowy w dawnej Polsce*, Kraków 1902, s. 54.

⁸⁰ tamże, s. 56.

⁸¹ tamże, s. 60.

⁸² „Stopniowo misteria zaczęły upadać, warstwy wyższe odnosiły się do nich z lekceważeniem, uważając za zabawę dla prostactwa, reformacja wypowiedziała im wojnę i zdołała je ośmieszyć, kler także stopniowo

tracił zainteresowanie dla tych dość prymitywnych widowisk. Jeszcze tu i ówdzie, zwłaszcza przy klasztorach, odgrywano te przedstawienia, ale upadały one coraz niżej, zarówno pod względem poziomu artystycznego jak też i składu społecznego widowni. Wreszcie duchowieństwo zaprzestało organizowania tych widowisk, które zaczęto wtedy samorzutnie urządzać dla wewnętrznych potrzeb wiejskiej czy małomiasteczkowej klienteli." St. Bystron, *Etnografia Polski*, Warszawa 1947, s. 98 i 99; por. też: J. St. Bystron, *Kultura ludowa*, Warszawa 1936, s. 137; A. Kozłowska, W. Małkowski, *Jasełka*, "Teatr ludowy", R. 1923, s. 153—154.

⁸³ A. Fischer, *Polskie widowiska ludowe*, „Lud”, t. 19, 1913; *Lud polski*, Lwów 1926, s. 189.

⁸⁴ St. Dworakowski, op. cit., s. 45.

⁸⁵ R. Reinfuss, op. cit., s. 204.

⁸⁶ D. Mędrzakówna, *Zwyczaj chodzenia Herodów w łódzkim środowisku robotniczym*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 7, 1965, s. 194.

⁸⁷ R. Reinfuss, op. cit., s. 209.

⁸⁸ M. Jastrzębska, *Zwyczaj chodzenia z Herodami w powiecie brzezińskim*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 6, 1964, s. 187.

⁸⁹ np. O. Kolberg, *Mazowsze*, op. cit., s. 88; J. P. Dekowski, op. cit., s. 79.

⁹⁰ M. Jastrzębska, op. cit., s. 187.

⁹¹ D. Mędrzakówna, op. cit., s. 200.

⁹² M. Jastrzębska, op. cit., s. 193; por. też: J. P. Dekowski, *O widowiskach kolędniczych w wielunińskim*, „Prace i Materiały Muzeum Arch. i Etn. w Łodzi”, *Seria Etnograficzna* nr 16, 1972, s. 74.

⁹³ M. Jastrzębska, *Chodzenie po scodrokach w niektórych wsiach pow. brzezińskiego i rawskiego*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 6, 1962, s. 200.

⁹⁴ A. Saloni, *Lud rzeszowski*, „Materiały...”, t. 10, 1908, s. 114.

⁹⁵ St. Dworakowski, op. cit., s. 53—54.

⁹⁶ tamże, s. 53.

⁹⁷ A. Fischer, *Polskie widowiska ludowe*, „Lud”, t. 19, 1913, s. 31—70.

⁹⁸ L. Hempel, *Chodzenie z konikiem*, „Wisła”, t. 16, 1902, s. 382—388.

⁹⁹ St. Dworakowski, op. cit., s. 45.

¹⁰⁰ R. Reinfuss, op. cit., s. 209.

¹⁰¹ O. Kolberg, *Mazowsze*, t. 24, s. 88.

¹⁰² St. Dworakowski, op. cit., s. 46.

¹⁰³ tamże, s. 53.

Żyd leczy Heroda, mówi:

Chorał, chorał on ciężko chorał
nadmoł, wydmol i skonał.
Trzeba dla niego lekarstwa przyszykować
z dziewuchy przypuchy, z pchły kości
z komara tłustości
z sześćdziesięcioletniej baby pierdu
w woskowym garnku zgotować,
to skłócić zbić
dać jemu wypić.
Jak on wypije,
to trocha dłuży pożyje.
A jak to nie pomoże —
Wziąć takie kulase krzywe
zrobić jemu lewatywę.
Jak to zrobimy,
napewno tem jego uratujemy
on stanie zdrowy,
będzie królował znów.

Herod zasiada znów na krześle.

¹⁰⁴ S. Dworakowski, op. cit., s. 53.

¹⁰⁵ M. Jastrzębska, op. cit., s. 193.

¹⁰⁶ tamże, s. 54.

¹⁰⁷ wywiad przeprowadzony przez autorkę na Roztoczu Lub. w 1975 r. znajduje się w Arch. Katedry Etnografii UW.

¹⁰⁸ Na pokrewieństwo tych dwóch postaci wskazuje też S. Dworakowski „być może ów Żyd z Heroda zastąpił ongiś ludową maskarę oprowadzającą kozę. Wskazywałby na to również garb, występujący zarówno u mazowieckiego Żyda jak i polskiego dziada”, op. cit., s. 45.

¹⁰⁹ W. Kosiński, *Widowiska świąteczne w Makowie*, „Lud”, t. 16, 1910, s. 377.

¹¹⁰ J. P. Dekowski, op. cit., s. 66.

¹¹¹ tamże, s. 71.

¹¹² E. Kabat, *Analiza struktury dramatycznej obrzędu na podstawie Herodów*, praca magisterska napisana w Katedrze Etnografii Uniwersytetu w Łodzi, w 1975.

¹¹³ B. Andrzejczak, *Obrzędy i zwyczaje doroczne w kaliskim*, „Literatura Ludowa”, 1964, nr 1—2, s. 20.

¹¹⁴ Sz. Gonet, *Widowiska w czasie świąt Bożego Narodzenia*, „Lud”, 1903, t. 9, s. 29.

¹¹⁵ J. P. Dekowski, op. cit., s. 70.

¹¹⁶ M. Jastrzębska, op. cit., s. 189.

¹¹⁷ J. P. Dekowski, op. cit., s. 169.

¹¹⁸ J. Cieplicki, *Boże Narodzenie w Rabce*, „Lud”, 1904, t. 10, s. 289.

¹¹⁹ O garbie dziada mówią m.in.: E. Jeleńska, *Wieś Komarowicze w pow. mozyrskim*, „Wisła”, 1891, t. 5, s. 510—513; O. Kolberg, *Pokucie*, op. cit., s. 121.

¹²⁰ C. Levi-Strauss, *Antropologia Strukturalna*, Warszawa, 1970, s. 296; por. też: J. R. Tomicczy, *Drzewo życia*, Warszawa 1975, s. 160.

¹²¹ Wywiad przeprowadzony przez autorkę na Roztoczu Lub. w 1975 r.

¹²² S. Dworakowski, op. cit., s. 43.

¹²³ J. Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. II, Wrocław 1963, s. 179.

¹²⁴ Cz. Pietkiewicz, *Kultura ludowa Polesia Rzeszyckiego*, Warszawa 1938, s. 67.

¹²⁵ E. Majewski, K. Stołyhwo, *Koza w mowie, pojęciach i praktykach ludu naszego*, „Wisła”, 1905, t. 19, s. 62.

¹²⁶ tamże, s. 55.

¹²⁷ tamże, s. 49.

¹²⁸ J. Frazer, *Złota gałąź*, Warszawa 1969, s. 479.

¹²⁹ E. Majewski, K. Stołyhwo, op. cit., s. 62.

¹³⁰ Ł. Gołębiowski, *Lud polski*, Warszawa 1830, s. 154; Cz. Pietkiewicz, op. cit., s. 66.

¹³¹ E. Majewski, K. Stołyhwo, op. cit., s. 61.

¹³² tamże, s. 59.

¹³³ Z. Chodakowski, *Spiewy słowiańskie*, Warszawa 1973, s. 252.

¹³⁴ E. Majewski, K. Stołyhwo, op. cit., s. 63.

¹³⁵ D. Mędrzakówna, op. cit., s. 194 oraz M. Jastrzębska, *Zwyczaj...*, op. cit., s. 185.

¹³⁶ S. Dworakowski, op. cit., s. 45.

¹³⁷ Cz. Pietkiewicz, op. cit., s. 66.

¹³⁸ O. Kolberg, *Krakowskie*, op. cit., s. 214.

¹³⁹ M. Jastrzębska, op. cit., s. 186

i w wariantach a):

ach biada, biada mnie Herodowi
żem popadł swemu kłopotowi.
Wiem, że pójdę na piekielne męki
niech zgnę ze swej własnej ręki.

¹⁴⁰ A. Saloni, *Lud łańcucki*, *Materiały...*, t. 6, 1903, por. też: S. Udziela, *Z Przecławia, zapiski z 1899*, „Lud”, t. 25, 1926, s. 76; K. Zaleski, *Zabytki widowisk średnio-wiecznych*, „Wisła”, t. 10, 1896, s. 714.

¹⁴¹ E. Kabat, cytata według maszynopisu pracy magisterskiej pt. „Analiza struktury dramatycznej obrzędu na podstawie Herodów”, archiwum Katedry Etnografii Uniwersytetu Łódzkiego.

¹⁴² W. Kosiński, op. cit., s. 376.

¹⁴³ J. Wolanowski, *Szopki i Herody w Lubelskim*, „Wisła”, t. 10, 1896, s. 466.

¹⁴⁴ K. Zaleski, op. cit., s. 717.

¹⁴⁵ M. Jastrzębska, op. cit., s. 185.

¹⁴⁶ tamże, s. 188; por. także: J. P. Dekowski, op. cit., s. 83; J. Ziemia, *Niektóre zwyczaje podczas Bożego Narodzenia w okolicy Dąbrowy Górniczej*, „Wisła”, t. 2, 1888, s. 326; D. Mędrzakówna, op. cit., s. 199.

¹⁴⁷ L. Sawicki, *Obchód Herodów pod Warszawą*, „Ziemia”, nr 3, 1913, s. 75.

¹⁴⁸ A. Fischer, *Polskie...*, op. cit., s. 43.

¹⁴⁹ O. Kolberg, *Mazowsze*, op. cit., s. 69.

¹⁵⁰ B. Andrzejczak, op. cit., s. 80.

¹⁵¹ J. P. Dekowski, op. cit., s. 83.

¹⁵² M. Jastrzębska, op. cit., s. 188; por. też: O. Kolberg, *Krakowskie...*, op. cit., s. 222.