

CZTERY PORY ŻYCIA (O WSPÓLZALEŻNOŚCI OBRZĘDÓW DOROCZNYCH I RODZINNYCH)

Teoria kwantów jest więc wspaniałym przykładem tego, że można z pełną jasnością zrozumieć jakąś treść i jednocześnie wiedzieć, że potrafi się ją wyrazić tylko za pomocą obrazów i przypowieści.

Werner Heisenberg¹

Przekonanie o istnieniu nadrzędnego porządku, któremu podlega świat, a wraz z nim człowiek świadomy swego uzależnienia i zarazem odrębności od pozostałych bytów, szukający w nim godnego siebie miejsca, leży u podstaw kultury. Niezależnie od przyjętych aksjomatów (porządek wszechświata powstał samorzutnie bądź za sprawą sił nadprzyrodzonych albo też nieustannie się wyczerpuje i tworzy na nowo) człowiek czuje się odpowiedzialny za dalsze zachowanie równowagi. Odpowiedzialność wynika z wiary, iż człowiek może mieć wpływ na los wszechświata tak negatywny — niszczący świadomie czy przypadkowo jego harmonię, jak i pozytywny — podtrzymujący, a nawet doskonalący zastany ład. Ta wiara motywuje intelektualne i praktyczne wysiłki, skłania do ich wartościowania tak pod względem użyteczności, jak i moralnej oceny. Założenie, iż dostępny poznaniu fragment wszechświata zawiera jego immanentne cechy, prowadzi do rekonstrukcji na różne sposoby modelu całości, by do niego odnosić i zeń wyprowadzać wszelkie cząstkowe zależności.

I wszystko jedno, czy owe modele powstają w oparciu o racje empiryczne, czy też objawione, jeżeli wykraczają poza technologiczną przydatność, jeżeli rozumiejąco wyjaśniają świat i zobowiązują człowieka do zgodnego z normami postępowania, należą — jak dowodzi Leszek Kołakowski² — do sfery mitu. Rozważając stale obecny w kulturze konflikt empirycznego i mitycznego podejścia do rzeczywistości, stwierdza on: „Żadna argumentacja racjonalna nie poda zniewalających racji, które każą nam jeden lub drugi z owych porządków jednoznacznie ocenić jako pasmo cienia osłaniające drugą prawdziwą rzeczywistość; żadna nie pozwoli rozstrzygnąć, który z obu porządków — mityczny czy zjawiskowy — tworzy realny świat, który zaś począł się z imaginacji; w którym z nich raczej na jawie żyjemy, a który tworzy część marzenia sennego; który jest twarzą świata, a który jego maską. (...) Beznadziejność tego starcia nie byłaby zresztą tak uciążliwa, gdyby nie to, że oba punkty widzenia, nieprzywiedlne do syntezy i wiecznie skłócone, są przecież obecne w każdym z nas, chociaż z niejednakową żywotnością.”³

O ile dla jednostki świadomej owego konfliktu zgoda nań lub próby przewyciężenia są sprawą wyboru, o tyle dla społeczności uznanie supremacji porządku mitycznego jest koniecznością ze względu na zawarte w nim zasady komunikacji symbolicznej, waloryzacji działań i życia społecznego. W tym rozumieniu wyobrażenie porządku mitycznego będzie równoznaczne ze światopoglądem.

W racjonalnie zorientowanych cywilizacjach nowożytnych funkcje światopoglądu zaczęła pełnić nauka, skutecznie „odbóstwiająca świat”, a więc przedstawiająca jego mechanikę obejmującą i człowieka, bez uzasadniania dlaczego powstał i do czego zmierza. Jednakże po okresie zafascynowania jej osiągnięciami, poszczególne dziedziny nauki wielokrotnie kwestionowane i samokwestionujące się, nie pretendują już do głoszenia prawd ostatecznych, nie roszczą sobie prawa do podtrzymywania hierarchii wartości, a ponadto posługują się językiem zrozumiałym dla wąskiego grona specjalistów. Jak ironicznie pisał Ernest Gellner: „Pytania pozostały, odpowiedzi znikły (na brak pseudoodpowiedzi nie możemy się uskarżać)” i dalej „Jeśli idee, którymi posługujemy się instynktownie, pozwalają panować nad otoczeniem i jeśli są analogicznie pojmowane przez innych, świat jawi się nam jako miejsce swojskie i bezpieczne. Jeśli natomiast musimy postrzegać go poprzez pryzmat pojęć, którymi nie władamy swobodnie, których uczymy się z trudem i do których nie mamy zaufania, i jeśli w dodatku nasze dotychczasowe

wyobrażenia zostaną uznane za nieadekwatne — czujemy się jak obywatele drugiej kategorii i jesteśmy nimi faktycznie. Utrata wiary w naturalne podejście do rzeczywistości stanowi jeden z kluczowych aspektów zagubienia się.”⁴ Trudno też nie dostrzec gorzkiej prawdy w słowach Maxa Webera, zapisanych na początku naszego wieku: „Zbawienie, którego szuka intelektualista, jest zawsze zbawieniem od ‘nędzy wewnętrznej’, mającym wskutek tego z jednej strony charakter bardziej obcy życiu, z drugiej zaś bardziej zasadniczy i systematyczny niż zbawienie od zewnętrznej nędzy, którego poszukują warstwy nieuprzywilejowane. Intelektualista stara się na drodze pełnej nieskończonej kazuistyki nadać przenikającym wszystko ‘sens’ swemu sposobowi życia, a więc uzyskać ‘jedność’ z samym sobą, z innymi ludźmi, z kosmosem. (...) Konflikty tego postulatów z realiami świata i jego ładem... wywołują swoistą dla intelektualistów ucieczkę w absolutną samotność lub... do nietkniętej ładem ludzkim ‘natury’ (Rousseau), jak też ucieczkę do nietkniętego przez ludzkie konwencje ‘ludu’...”⁵ Od tego czasu „nietknięta natura” stała się mitem, a mit „nietkniętego ludu” poddaje się demityzacji.

Odkąd z ludu wyłoniły się inne warstwy, lud był „tknięty” przez samą ich obecność, został określony, przeciwstawiony i ograniczony. Ówczesny stan jego kultury stał się tyleż dobrowolną co wymuszoną normą, znakiem tożsamości i wyróżnikiem, odniesieniem dla równoległe rozwijających się kultur, będących dla niego odniesieniem. Przerwanie ciągłości i jednorodności kultury uczyniło z tradycji wartość świadomie realizowaną, jako gwarantki zgodności porządku ludzkiego z porządkiem boskim. Wprowadzenie chrześcijaństwa spowodowało i usankcjonowało zmiany społeczne i vice versa — każda kolejna zmiana wymagała reinterpretacji kanonów wiary. Warstwa chłopska nastawiona i przeznaczona na trwanie nie dopuszczała takiej możliwości. Religia była pojmowana praktycznie, nie jako odrębna doktryna. Bóg w trzech osobach, Matka Boska i święci stali się patronami poszczególnych zjawisk przyrody, dziedzin życia gospodarczego i społecznego, podobnie zresztą jak ich antagoniści: diabły i demony.⁶

Podkreślana przez Ludwika Stommę⁷ izolacja świadomościowa wsi (nb. charakterystyczna nie tylko dla chłopów, co autor na szczęście przyznaje, oszczędzając mi odwoływania się do innych autorytetów) rzeczywiście wynikała z postawy: „ma być tak, jak jest” oraz „jest tak, jak ma być”. Jednakże konstituowało ją nie „zaniechanie działania i obserwacji”, a raczej obserwacja, myślenie i działanie tak było ukierunkowane, by za wszelką cenę „było tak, jak jest”, pod groźbą kosmicznej katastrofy, bowiem to, że świat nadal istniał, dowodziło, iż „jest tak, jak ma być”.

Tę postawę, nie zaś popularne skądinąd zjawisko izolacji świadomościowej, uważam za jedną z cech definiujących kulturę ludową. Tak długo, jak wyznaczała jedyny akceptowany społecznie wzorzec postępowania, możemy mówić o kulturze ludowej, odróżniając ją od kultur posługujących się mnogością paradygmatów, w tym również „typu ludowego”. I choć oczywiście godzę się z zastrzeżeniem Stommy, że współwystępujące kultury przenikają się nawzajem i są od zawsze w procesie przemian, to jednak wszędzie tam, gdzie nie z m i e n n o ś ć miała rangę motywacji ostatecznej, blokując możliwość wyboru, będą tradycyjnie posługiwać się terminem kultura ludowa. Ludwik Stomma przedstawił wiele dowodów, iż w XIX w. tak rozumiana kultura ludowa nadal trwała. Mimo gwałtownych przeobrażeń wywołanych wstrząsami politycznymi, ekonomicznymi i społecznymi, na co dzień ciągle „było tak, jak miało być”, a kto uważał że nie musi „być tak, jak jest”, zostawał wykluczony. Dzięki licznym współ-

czesnym publikacjom mającym w podtytule *Przemiany...*, można przypuszczać, że ten typ kultury dominował na polskiej wsi jeszcze w połowie naszego stulecia. Niezmiennność tradycji, jako obowiązującą wieś zasadę, postulowali także jej badacze (dawni i sporo dzisiejszych), uzalając się, że nie jest tak, jak powinno być (tzn. jak było za pamięci najstarszych informatorów) oraz nawołując, by było tak, jak było. Nierzadki to przypadek, gdy myślenie „typu etnograficznego” pokrywa się z myśleniem „typu ludowego”.

Tymczasem autorytet tradycji obowiązywał wieś tak długo, jak długo utrzymywała się wiara w jedność praw rządzących przyrodą i człowiekiem nie tylko w aspekcie biologicznym, ale także duchowym. Od przestrzegania praw, ustanowionych przez Stwórcę zależała pomyślność doczesna i pozagrobowa człowieka, jak i los całego świata. Traktowanie tradycji nie mogło więc być selektywne, bowiem każda zmiana niosła z sobą nieobliczalne ryzyko.

Swoista wizja ożywionego wszechświata, którego wszystkie elementy mają płeć, myślą, kierują się emocjami, współdziałają lub są skłócone, posiadają nadprzyrodzonych opiekunów — w XIX wieku ciągle jeszcze uzasadniała wszelkie działania chłopca. Wszechświat ukonstytuowany na sposób ludzki, człowiek odzwierciedlający model wszechświata, były od siebie nawzajem zależne. Praca, życie rodzinne, zabawa... zawierały się w odwiecznym porządku, odstępstwa wywoływały zaburzenia, ściągaly karę. Natomiast nieodwracalne skutki, włącznie z końcem świata, przewidywano w zaniechaniu lub zniekształcaniu obrzędów.

Te powtarzające się regularnie symboliczne czynności, nie tyle może odtwarzały pierwotny mit stworzenia, co pozwalały zachować ustalone wtedy relacje między antagonistycznymi składnikami kosmosu i władającymi nimi siłami. Przykłady tak pojmowanych obrzędów dorocznych przytaczają m.in. Joanna i Ryszard Tomicczy.⁸ Postaram się wykazać, że podobnie traktowane były także obrzędy rodzinne.

Dla praktykowania obrzędów znajomość mitologii nie była konieczna, lecz raczej wręcz niebezpieczna, jako że pozostawała w kolizji z religią. Zwalczała ją teolodzy (i bodaj tylko oni), jej pierwsi kronikarze i interpretatorzy, zdawali sobie w pełni sprawę z powiązania współczesnych im obrzędów z dawnymi mitami.⁹ Uczestniczący w obrzędzie brali w swoim przekonaniu wzory postępowania właśnie z tradycji chrześcijańskiej. Powtarzali słowa, gesty, przekazywali znaki, których nauczyli się od starszych, ci od jeszcze starszych itd., czyli takie, jakie były na początku, gdy Chrystus chodził po świecie, a więc niezbędne i zgodne z bożą wolą. Było to oczywiste, jak oczywistym było istnienie wszystkiego, co widzieli, znali, czuli — nie wymagało uzasadnienia, wystarczyło pokazać, opowiedzieć. I dziś, gdy opisując obrzęd pytam o wygląd postaci, często słyszę: „Adam, jak Adam”, „dziad, jak to dziad”, „diabeł, jak prawdziwy diabeł”... a jeśli ośmielię się zapytać o znaczenie jakiegoś szczegółu, o powody spełniania obrzędu, oczekuję lekceważącego „no, jak już pani tego nie wi...”.

Wszelka wiedza, wykraczająca poza doświadczenie przodków, wiązała się z ryzykiem, gdyż naruszała boską tajemnicę. Taką wiedzę przypisywano czarownikom i czarownicom, a także obcym. Człowiekowi żyjącemu na swoim miejscu, szanującemu prawa boże, wystarczyło pamiętać; kiedy, gdzie, co i jak trzeba zrobić, by nawiązać kontakt z Nadprzyrodzonym, dopomóc w przywróceniu nadwężonego porządku. Dzięki praktycznemu zastosowaniu, obrzędy przetrwały dłużej i podlegały transformacjom wolniej niż mity. Tylko przez wierne odtwarzanie rytuału zyskiwano pewność wpływu na to, co się tworzyło w mitycznej sferze wszechświata, a następnie oddziaływało na bliższą lub dalszą przyszłość wszystkiego co poznawalne.

Z punktu widzenia nosiciela tej tradycji mitologicznej, zmiana w świecie niewidzialnym jest zawsze uprzednia, dopełnia się natychmiast i już należy do przeszłości, gdy tymczasem na poziomie ziemskim ma się dopiero dopełnić w przyszłości. Następuje więc coś w rodzaju przesunięcia: co jest przeszłością „tam”, jest przyszłością „tu”, zapoczątkowane w jednym wspólnym „teraz”.

Okres objęty zmianą wskazuje prognozy, wróżby i życzenia, powtarzane wielokrotnie w ciągu roku kalendarzowego i w trakcie ludzkiego życia. Nie znam obrzędu spełnianego w innych okolicznościach, jak przejście od starego czasu w nowy, od poprzedniego etapu do następnego, od dawnego stanu w inny. W każdym możliwe jest odnalezienie elementów wyłączenia, przejścia i włączania, choć niekiedy przemieszanych przez typowe dla

większości rytuałów powtórzenia. Wszystkie więc są obrzędami przejścia.

W odróżnieniu od magii, którą można stosować doraźnie, w tajemnicy samotności i wbrew bliźnim, obrzędy mają ustalony rytm, praktykowane są wspólnie i ostentacyjnie w interesie ogółu i każdego z osobna. Są zatem, tak samo jak opowieści mityczne, socjocentryczne i można do nich odnieść stwierdzenie Eleazara Mieleńskiego; „...charakter odwzorowania rzeczywistych form życia w mitach jest pod wieloma względami zdeterminowany ... projekcją cech ludzkich i stosunków rodowo-plemiennych na świat przyrody oraz, na odwrót, przedstawieniem społeczności i kultury w terminach naturalnych ... wysiłkiem przezwyższenia, bodaj nawet złudnego, podstawowych antynomii ludzkiej egzystencji, niezbędną harmonizacją stosunków między jednostką, społecznością i naturalnym otoczeniem.”¹⁰

Utarło się dzielić obrzędy na doroczne i rodzinne. Pierwsze — rozmieszczone w ustabilizowanych terminach roku zgodnie z wyobrażeniem o systematycznie odnawiającym się i wyczerpującym się czasie, a wraz z nim odradzającą się i zamierającą naturą — mają rytm cykliczny. Obejmują przestrzeń całej wsi (wszystkie domy lub miejsca publiczne), angażują zbiorowość i są ukierunkowane na pomyślność w gospodarczej i społecznej aktywności. Drugie, spełniane w przełomowych momentach życia jednostki ograniczonej narodzinami i śmiercią, której zmiany rozwojowe są nieodwracalne, mają rytm prostoliniowy. Odbývają się w rodzinnych domach i nastawione są na powodzenie w życiu osobistym. Te podstawowe rozróżnienia: czasu, przestrzeni, podmiotu, przedmiotu, celu i zasięgu oddziaływania, narzucają rozpatrywanie obrzędów dorocznych oraz rodzinnych osobno w odrębnych systemach. Przy czym i w ramach jednego systemu podkreślane są raczej rozbieżności niż podobieństwa, co wynika z przyjętego (jawnie czy milcząco) założenia, że cechy pozwalające wiązać obrzędy w większą całość są wyabstrahowane przez badaczy, podczas gdy cechy różnicujące są pierwszorzędne, skoro w oparciu o nie lud zbudował mnogość i różnorodność form. W moim przekonaniu jest akurat odwrotnie.

Jeśli przyjąć za odpowiedzialną prawdzie, iż w ludowym światopoglądzie wiedza, praktyka, wartości i normy były niepodzielne, a sens istnienia i działania zawierał się w kontynuacji odwiecznego porządku wspólnego dla natury i społeczeństwa, to i obrzędy, które przede wszystkim ten uświęcony porządek podtrzymywały, musiały się nawzajem uzupełniać, by razem ogarnąć to co istotne, choć niesprecyzowane. Tym bardziej, że wprowadzenie w obrzędy odbywało się poprzez uczestnictwo, bezpośrednie przeżycie, a nie przez opowieść, demonstrację i wyjaśnianie znaczeń. Większość z nich odpowiadała za pomyślność i bezpieczeństwo w wielu dziedzinach równocześnie. W rytuałach dorocznych spotykamy zabiegi odnoszące się do życia prywatnego, a w rytuały rodzinne wplecione są działania sprzyjające bądź ochraniające (pogrzeb) plony i inwentarz. Trudno znaleźć rytuały tak wyspecjalizowane, by dotyczyły wyłącznie jednej sfery życia, co najwyższej jedna wysuwa się na pierwszy plan.

Gdy potraktujemy wszystkie obrzędy jako części jednego systemu, to znaczenie rytuału będzie wskazywać nie tylko forma, przypisane doń treści i okoliczności w jakich go spełniano, ale i jego pozycja wśród pozostałych. Nawet pobieżne, oparte na niekompletnych danych, porównanie obrzędów z uwzględnieniem ich wzajemnych relacji w całości charakterystycznej dla regionu, kraju, wreszcie Europy, pozwala na uchwycenie prawidłowości i ostrożne sformułowanie wniosków, które oczywiście będą wymagały starannej weryfikacji.

W miarę pełnym materiałem dysponuję dla zróżnicowanego etnicznie, społecznie i wyznaniowo regionu Podlasia, gdzie przez kilka lat prowadziłam badania obrzędów dorocznych i rodzinnych posługując się tym samym kwestionariuszem. Kwestionariusz obejmował pytania dotyczące: kontekstu społecznego, kontekstu przyrody, wartościowania czasu i przestrzeni, budowy obrzędu, jego interpretacji, oceny i konsekwencji. Materiały porównawcze, zbierane i opracowane według innych zasad, częściowo jedynie dają się dopasować. Zdając sobie sprawę z tych niedociągnięć, a także z konieczności operowania dużymi skrótami, starałam się oprzeć rozważania na typowych, szeroko znanych przykładach, wyjątkowo tylko powołując przypadki rzadkie bądź udokumentowane w trudniej dostępnych publikacjach.¹¹

Każda wieś miała swoisty zestaw obrzędów. W jego obrębie poszczególne rytuały były zróżnicowane, ale nadzieje z nimi związane w znacznym stopniu zachodziły na siebie; niektóre



Il. 1. „Dzicy ludzie”, karnawał w Gersau, Szwajcaria środkowa

elementy, a także ich układy, użyte zostały wielokrotnie, wiążąc się z innymi zgodnie z powtarzającymi się regułami. We wsiach sąsiednich analogiczne formy obrzędowe już mogą wystąpić w zmienionym kontekście (np. obchodzenie domów z życzeniami osobno lub łącznie ze scenami odgrywanymi przez przebierańców; przy różnych świętach dorocznych, lecz także na weselu), pewne elementy będą pominięte, na ich miejsce wejdą nowe, tworząc kolejne, jedyne w swoim rodzaju kompozycje. Niemniej w skali regionu całe to bogactwo sprowadza się do kilkunastu zaledwie wariantów, które zazwyczaj mają odpowiedniki w bliskich lub dalszych regionach. W Polsce można znaleźć warianty obrzędów, do których analogie istnieją dopiero poza jej granicami. W sumie, ilość wariantów występujących w Europie, nieznacznie przekracza ilość wariantów ustalonych dla jednego kraju. Pula elementów jest ograniczona, a możliwości kombinacji zawężone.

Tak wyznaczone granice są na tyle pojemne i elastyczne, by dopuścić swobodę doboru elementów i rozmieszczenia ich w różnym kontekście obrzędowym, a także wprowadzenie innowacji, oraz na tyle stabilne, by wykluczyć dowolność. Zważywszy, że elementem obrzędowym mogłoby być wszystko czym człowiek dysponuje, cokolwiek da się wszak skojarzyć z czymkolwiek i dalej wchodzić w niezliczone związki, zwłaszcza że względy praktyczne (materiał, technika itp.) właśnie w tym przypadku nie byłyby w stanie stworzyć naturalnych barier, wypada przyjąć istnienie wspólnego dla Europy systemu odniesienia. Można tu myśleć raczej o kontynuowaniu w czasie i przestrzeni pewnych idei przewodnich, niż przetrwałych przez tysiąclecia kanonach archaicznych wierzeń i kultów. Stąd chyba wynika labilność obrzędów, ich zdolność przystosowania się do wyżej zorganizowanych systemów religijnych, podatność na modyfikacje formy i interpretacji. Tendencja do podporządkowania się normie idzie w parze z tendencją do wyróżnienia. Dzięki temu nie tylko dana społeczność, ale i pokolenie może uznać taką a nie inną formę obrzędów za „swoją”, równocześnie ktoś mający większy dystans rozpozna je jako pochodzące z jakiegoś regionu, państwa, a na pewno europejskie.

Obrzęd, by spełniał swoje funkcje musiał być wiernie odtworzony, a przecież nawet w najbliższym sąsiedztwie, nawet w tej samej wsi, elementy składające się nań były zastępowane i uzupełniane innymi. To, co przez jednych odrzucone, gdzie indziej znajdowało zastosowanie. Bez pomocy kartografii trudno ocenić na ile ta powtarzalność jest regularna. Można jednak przypuszczać, że zasięgi będą daleko wykraczać poza etniczne podziały i że z reguły będą rozproszone. Co więcej, te same nieznan-

wcześniej elementy obrzędu pojawiały się równolegle w nowych układach w nader odległych miejscach, włączone w dawny kontekst obrzędowy.¹²

Elementy występujące zamiennie w analogicznej sytuacji u różnych społeczności lub u tej samej społeczności w różnych przedziałach czasu mają przynajmniej jedną cechę wspólną, która przesądza o ich wyjściowej wartości symbolicznej. Ta z kolei decyduje o tym, z jakimi symbolami elementy te będą wchodzić w związki i w której fazie obrzędu znajdą miejsce. Pozwala to na wyciągnięcie wniosku, że tradycja stała na straży nie tyle przekazywanych z pokolenia na pokolenie zastygłych w swej pierwotnej postaci rytuałów, co schematów ich tworzenia.

Zestawienie ekwiwalentnie stosowanych elementów wskazuje na kierunek kojarzenia i sposoby obrzędowego nań reagowania. Jeśli więc uda się chociaż dla części z nich ustalić symboliczne znaczenie (przez bezpośrednią informację, towarzyszący tekst, spodziewane rezultaty, sytuację wykluczającą ich użycie itp.), można się spodziewać, że podobne znaczenie przysługuje pozostałym, oraz odgadnąć, z której cechy je wyprowadzono. Nie daje to pewności, ani nie wyczerpuje możliwości, a jedynie mieści się w granicach prawdopodobieństwa.

Używane wymiennie rośliny można zgrupować w następujące ciągi:

I. Symbolizujące witalność i czystość, a w rozwinięciu siłę, wytrwałość, zdrowie, męstwo, wierność, niewinność... preferowane są w obrzędach zimowych i wczesnowiosennych, a także na weselu;

- (a) świerk, jodła, barwinek, ruta, bluszcz, jemiola, oliwka, mirt, rozmaryn... — zachowują zieleń zimą i nie gniją,
- (b) kalina — zachowuje czerwone jagody,
- (c) dąb — zachowuje liście.

II. Symbolizujące regenerację, a dalej pomyślną odmianę, wzrastanie, zdrowie, długowieczność... występują przeważnie w obrzędach wiosennych, niekiedy przełomu jesieni i zimy lub w dniu Nowego Roku;

- (a) wierzba, leszczyna, dereń, wiśnia, cytryna... — najwcześniej kwitną,

Il. 2. Postać z grupy „Turków” noworocznych, Urzejowice k/Przeworska, 1959 r.



(b) brzoza — wcześniej wypuszcza liście, daje sok.

III. Symbolizujące płodność i pochodne: mnożenie się, obfitość, bogactwo... stosowane w większości obrzędów dorocznych i rodzinnych;

(a) wszystkie zboża, groch, mak, chmiel... — z jednego, wiele nasion,

(b) drzewa rodzące smaczne owoce, a zwłaszcza jabłoni, orzech, migdał, figa...

IV. Symbolizujące odporność, siłę odpędzania zła... wykorzystywane w wielu rytuałach do odganiania złych mocy, szkodników, czarów itp.

(a) czosnek, cebula, tatarak... — mocna woń,

(b) głóg, tarnina... — kolce,

(c) zioła lecznicze, zioła poświęcona — mają wewnętrzną moc.

Na pograniczu tego i następnego ciągu umieściłabym zioła noszące nazwy związane z burzą w rodzaju „rozchodnik”, „grzmotnik”, „błyskawica”, którym przypisuje się zdolność odpędzania burzy (ale stosowane są one również przeciw szkodnikom przy pierwszej zwózce zboża i wkładane do trumny) oraz inne, których symbolika związana jest z nazwą, np. „sporysz” (rdost), który „sporyz”, bylica — „boże drzewko”, rozliczne „łyż, serduszka... Matki Boskiej”.

V. Symbolizujące moc, władzę, sławę, niezwykle właściwości... używane bądź przywoływane w tekstach obrzędów rodzinnych oraz dorocznych i są to: dąb, buk, jawor, sosna, lipa... — wysokie i okazałe, rosnące samotnie lub w dużych odstępach, a których mityczne odniesienia są nadal żywe, co się przejawia np. w określaniu ich jako „drzewo, w które biją pioruny”, „drzewo Matki Boskiej”. Wewnątrz poszczególnych ciągów istnieją możliwości dalszych podziałów, zwłaszcza na rośliny „męskie” i „żeńskie”, co ma znaczenie np. przy dekoracji pieczywa weselnego, w tekstach zmienianych zależnie od płci, wówczas ekwiwalentność ustali się w ich obrębie.

Jako element obrzędowy zwykle służy jakaś część rośliny — gałązka, pień, kwiat, ziarno... zachowując na zasadzie *pars pro toto* cechy całości — choć nie jest to reguła bez wyjątku. Tak np. grochowiny i słoma zazwyczaj kojarzone są z płodnością; robi się z nich kukły i kostiumy obrzędowe, z których wyciąga się źdźbła,

by je podłożyć kurom dla lepszej nośności lub dla dobrego łęgu piskląt, rozrzuca się je na polach, dla zwiększenia urodzaju, wyplatane ze słomy przedmioty zawieszają się w domu, by się darzyło itp. Jednocześnie jednak wieniec ze słomy lub grochowin przy swatach jest znakiem odmowy, wyciągnięcie przy wigilli pustego kłosa wróży śmierć bądź niepłodność. Zmiana sytuacji pociąga więc za sobą zmianę znaczenia. Słoma może znaczyć to samo co zboże, ale w innych okolicznościach będzie akcentowana właściwa jej „pustka” i znajdzie się ona w jednym szeregu z pustą makówką, pustym orzechem, pustym koszem, odprawieniem kogoś z pustymi rękami itp. Podstawienie pod powtarzające się przedmioty raz ustalonych znaczeń, bez uwzględnienia pełnego kontekstu, wydaje się wielce ryzykowne, podobnie jak ignorowanie znaczeń pochodnych, niekiedy daleko odbiegających od wyjściowego. Większości roślin — a nie tylko tym szczególnie predystynowanym — jako symbolom życiodajnej lub chroniącej życie mocy, mogą być przypisane zdolności apotropaiczne.

Analogicznie, występujące w obrzędach zwierzęta, a także ich części (rogi, skóry, pióra, jaja itp.) oraz naśladowanie ich głosów, ruchu itd. traktowane są ekwiwalentnie i tworzą ciągi:

VI. Symbolizujące regenerację i jej rozwinięcia, pojawiają się nieomal powszechnie w obrzędach zimowych i wiosennych, lokalnie (w krajach germańskich i słowiańskich) przy dożynkach, sporadycznie w rodzinnych;

(a) bocian, żuraw, skowronek, jaskółka... — przylatują z wiosną,

(b) niedźwiedź — budzi się ze snu zimowego,

(c) jeleń, wąż, wilk... — zmieniają wiosną postać (rogi, skórę, sierść),

(d) kogut — „budzi słońce”.

VII. Symbolizujące płodność itp. występują przy różnych okazach dorocznych, na weselu, przy narodzinach (położenie dziecka na koniu, futrze...);

(a) byk i krowa, kozioł i koza, baran, jeleń... — mają rogi (od prehistorii kojarzone z płodnością),

(b) niedźwiedź, baran... — obfite futro (j.w. kojarzone z płodnością),

(c) koń, kogut, bocian, kot... — wyraźnie manifestująca się seksualność.

Il. 3. Noworoczne przedstawienie miesiący, Galluccio, Włochy, 1979 r.



(d) świnia, przepiórka, kura... — liczne potomstwo.

VIII. Symbolizujące siłę, wytrwałość, odwagę, władzę... — w tym charakterze spotykane w obrzędach przełomu zimy i wiosny oraz przy okazjach obrzędowego wykazania się sprawnością, przepędzania złych mocy itp.; wilk, niedźwiedź, jeleń, dzik, baran, kogut... — walczą.

IX. Symbolizujące medialność, łączność z „tamtym światem”... — bywa to podkreślane w niektórych obrzędach dorocznych i rodzinnych; koń, ptaki... — szybko przenoszą się z miejsca na miejsce.

X. Symbolizujące czujność, jasnowidzenie... — służą do wróżb obrzędowych; pies, koń, świnia, kogut, gęś, kukułka, przepiórka, bocian... — głos.

Także i tutaj możliwe są dalsze podziały na zwierzęta „męskie” oraz „żeńskie” (co wyznacza przynależność gatunkowa, a nie płeć), odpowiadające żywiołom, ciałom niebieskim itp. Wykorzystanie w obrzędzie zwierząt lub ich wyobrażeń jest więc jeszcze bardziej wieloznaczne niż roślin, chociaż ich symbolika również zawiera się w tym samym kręgu regeneracji—płodności—ochrony.

XI. Jako elementy obrzędowe występują równoważne i dopełniające się żywioły, które jednak w pewnych sytuacjach stosowane są zamiennie;

(a) ogień i jego pochodne — świeca, ogarki, dym, popiół, sadze...

(b) woda — woda święcona, źródłana, bieżąca, rosa...

Symbolika ognia i wody jest wprawdzie przeciwstawna, przybiera jednak takie odcienie znaczeniowe, wynikające z mocy tworzenia, przekształcania, oczyszczania i niszczenia, które się w znacznym stopniu pokrywają. Tak więc paleniu ognia gdzie indziej może odpowiadać kąpiel w wodzie lub tym podobne, okadzaniu — kropieniu, obsypywaniu popiołem — oblewanie wodą; mogą one występować równocześnie lub kolejno po sobie.

XII. Jako ekwiwalentne lub komplementarne bywają też stosowane:

(a) wyobrażenia bądź przedmioty nawiązujące kształtem do ciał niebieskich — krążek, koło, koło podzielone na 8 albo 4 części, pół koła, gwiazda...

(b) przedmioty kultu religijnego — krzyże, różańce, św. obrazki... — symbolicznie przywołujące boską opiekę.

XIII. Wyobrażenia lub przedmioty falliczne mogą być użyte zamiennie z wszelkiego rodzaju bronią, gdy w obrzędzie akcentem jest męskość, wigor, siła, panowanie. W analogicznym znaczeniu występują narzędzia pracy na roli lub ich modele — plug, brona... oraz atrybuty władzy.

XIV. Natomiast żeńskość, rodzenie, pomnażanie... symbolizują i bywają traktowane wymiennie:

(a) przetak, płachta siewna, dzieża... — mające kontakt ze zbożem;

(b) kosze, naczynia, torby... — służą do napelniania (niekiedy wprost przedstawiają łono, gdy wyciąga się z nich w scenach rodzenia lalkę, kota, kurę... kiedy indziej wyjmowane spod spódnicy).

XV. Medialność, współdziałanie, poddanie się prowadzeniu, uległość... symbolizują przedmioty służące do transportu — sanie, wóz, jarzmo...

XVI. Ekwiwalentnymi symbolami wiedzy będą: książka, litery, figury geometryczne... można tu wliczyć także okulary, które jednak w innym kontekście oznaczają ślepotę.

XVII. Pobudzenie, ożywienie, czujność, odpór... symbolizują dźwięki; urywane, ostre i przenikliwe, gwizdy, dzwonienie, hałas, dudnienie... niekiedy także instrumenty, które je wydają.

XVIII. Ich przeciwieństwem i dopełnieniem są dźwięki zorganizowane wg rytmu, symbolizujące równowagę, porządek, powagę, smutek lub wesołość.

XIX. Kolory raz uważane za przeciwstawne, innym razem za zamienne to:

(a) biel i jakby jej stopień wyższy i najwyższy — srebro i złoto;

(b) czerń.

Używane alternatywnie w strojach weselnych i pogrzebowych, gdy mają wspólne odcienie znaczeniowe: dostojność, szlachetność, powaga... Inne znaczenia tych kolorów wykluczają się, tak np. z bielą kojarzy się dobro i czystość (w tym sensie używano też zieleni i błękitu), zaś z czernią nieczystość i zło, które może oddawać (por. kostium diabła) również czerwień, skądinąd

Il. 4 „Młoda para” w grupie zapustnych „niedźwiedzi” ze wsi Raszawy k/Opola, 1974 r.





Il. 5. Noworoczni „Skeklers”, Szeptland, północne wybrzeże Szkocji

symbolizująca energię, wigor, władzę (podobnie i zółć).

W niektórych obrzędach także smaki znajdują zastosowanie:

XX. Słodki, łagodny — związane z powodzeniem, przyciąganiem, a więc zachodzące na symbolikę płodności (por. smarowanie miodem panny młodej),

XXI. Gorzki, kwaśny, ostry, słony — wywołujące podniecenie, ożywienie, wstręt, przystawalne więc do symboliki regeneracji, czystości, obrony (por. zastosowanie przypraw do rytualnego przebudzenia studni, przeciw złu).

Także ruchy, gesty, mimika tworzą równoważne i komplementarne szeregi, w których poszczególne elementy są traktowane zamiennie.

XXII. Symbolizujący nastawienie ku przyszłości, ku życiu ruch w górę, w prawo, do przodu, z prądem, za słońcem... odpowiada mimice i gestom wyrażającym: radość, żywiołowość, ozdrowienie, przebudzenie...

XXIII. Z kolei zwrot ku przeszłości, ku śmierci, wskazują ruchy itp. w dół, w lewo, do tyłu, pod prąd, przeciw słońcu... zaś mimika i gesty odpowiadają: strachowi, chorobie, snu, bezwładności...

Niekiedy jednak, gdy w grę wchodzi kontakt z ziemią i właściwą jej symboliką płodności, padanie, kucanie itp. nabierają zupełnie innego znaczenia.

Często spotykanymi elementami obrzędowymi są pojęcia abstrakcyjne, jak cyfry (odliczanie, dwu- lub trzykrotne powtórzenie), miara i wagi.

XXIV. Cyfry parzyste, wymierzenie, zważenie, symetria... — zwykle określają to, co zamknięte, skończone, stabilne, czasem również żeńskie) por. rozwidlona gałązka na korowaju dla panny).

XXV. Cyfry nieparzyste, niepoliczalność, niewymierność, asyria... — wskazują na to, co otwarte, aktywne, zmienne, niekiedy także męskie (por. trójdzielna gałązka na korowaju dla kawalera).

XXVI. Nazwy elementów użytych lub wspomnianych w obrzędzie, których symbolikę wyznacza nie tylko semantyka, ale i fonetyka (np. w jednej ze wsi podlaskich, panna młoda nie zabierała przy przenosinach św. obrazu, gdyż kojarzono tam „obraz” z „obrazą”) oraz imiona, nazwy geograficzne itp.

Wreszcie ludzie, których wyróżnione cechy stają się elementami obrzędu. Od przydanych im znaczeń, zależy rola jaką może pełnić dana osoba.

XXVII. Płeć symbolizuje warunkujące wszelkie życie pierwiastki — „żeński” i „męski”. Przy czym u zamężnych, żonatych będą one już dopełnione, stabilne. W równoległe spełnianych, wyłączone przez mężatki lub wyłącznie przez żonaty, rytuałach (np. zapustnych, niektórych fragmentach wesela) ich już sprawdzona płodność może być przekazana osobom tej samej płci, hodowa-

nym przez nie roślinom i zwierzętom. Obecność płci przeciwnej nie jest więc konieczna, lecz wręcz niepożądana. Żony i mężowie, którzy nie dowiedli jeszcze swojej płodności, poddawani są specjalnym zabiegom, zanim zostaną dopuszczeni do tego grona. Scenariusze rytuałów różnią się zasadniczo. Natomiast, gdy chodzi o odnowienie życia, zdrowia itd., dominującą rolę odgrywają dziewczęta i chłopcy, a rytuały z reguły przewidują ich wzajemne kontakty. „Żeńskość” i „męskość” młodych rozwija się, zmierza do dopełnienia, jest więc bliższa symbolice regeneracji. Zdarza się, że identyczne obrzędy (np. kołędowanie, śmigus) są zamiennie wykonywane przez dziewczęta lub przez chłopców z taką samą przewidywaną skutecznością. Skoro płeć wykonawców nie pociąga za sobą różnicowania dalszych elementów obrzędu i nie wpływa na oczekiwane rezultaty, można przyjąć, że analogiczne znaczenie może być przypisane obu płciom i będą one wtedy traktowane jako ekwiwalentne.

Podobnie i inne podkreślane w obrzędach cechy, jak młodość, siła—słabość, bogactwo—ubóstwo itd., przybierają zazwyczaj wykluczające się lub/i dopełniające się odcienie znaczeniowe, różnicując funkcje poszczególnych osób. Jeśli jednak któreś z akcentowanych znaczeń da się wyprowadzić z różnych, nawet przeciwstawnych cech, to posiadający je ludzie mogą spełniać analogiczne funkcje. Z wieloma cechami łączy się np.

XXVIII. Medialność, zdolność nawiązania kontaktu z Nadprzyrodzonym, dana jest zwłaszcza:

- (a) dzieciom — bliskim „tamtego świata”,
- (b) starcom — „jedną nogą na tamtym świecie”,
- (c) państwu młodym, brzemiennie (matka—niemotka) — w stae przejścia,
- (d) obcym (etnicznie, wyznaniowo, zawodowo) — żyjącym w i poza swoją grupą,
- (e) kalekom, sierotom, ubogim — napiętnowanym przez los,
- (f) najbogatszym, najsilniejszym, najładniejszym — wyróżnionym przez los.

Wszystkim im przysługuje dar jasnowidzenia, niezwykle możliwości, które są niebezpieczne, ale właściwie wykorzystane przynoszą szczęście.

Symbol w obrzędzie znaczy mniej więcej to samo dla całej społeczności i jest traktowany jako rzeczywisty przekaznik wynicych zań wartości, gdyż skupia bądź reprezentuje siły działające w kosmosie. Kontakt z nim nie tylko — jak zauważa Paul Ricoeur „daje do myślenia”¹³ — lecz czyni realnym to co pomyślane. Znaczenia łączonych z sobą elementów wzmacniają się i uzupełniają zależnie od tego, na jaką sferę natury i życia ludzkiego są skierowane. Wieloznaczne symbolicznie elementy wchodzące w skład: potraw, rekwizytów, strojów, postaci, tekstów, muzyki, tańca, wreszcie wiążących je w rytuał działań,

dopiero w kontekście czasu, przestrzeni, relacji międzyludzkich zyskują ostateczny wyraz, przynosząc każdemu to, co dla niego najbardziej pożądane.

Jadłospis obrzędowy obejmuje potrawy roślinne i zwierzęce. Wyłącznie roślinny zestaw w jednej fazie święta, będzie dopełniony w fazie następnej produktami zwierzęcymi (por. potrawy wigilijne i w Boże Narodzenie). Zakaz spożywania mięsa i tłuszczu i nakaz spożywania ich w kolejnych obrzędach, jakby po raz pierwszy, ma odpowiednik w rytualnym jedzeniu pierwszych potraw z roślin dojrzewających w ciągu roku. Po okresie wstrzemięźliwości, przchodzi okres obżarstwa. Niekiedy bierze się pod uwagę liczbę potraw, jak i to, by wszystkie jadalne rośliny i zwierzęta były w nich reprezentowane i by były uwzględnione wszystkie smaki. Istotna jest też kolejność i forma podania. Osoba przyrządzająca potrawy musi spełniać pewne warunki (np. być mężatką, nie mieć miesiączki) i przestrzegać ustalonych zasad. Przede wszystkim powinna ona wcześniej (także inni uczestniczący w uczcie) oczyścić tak ciało, jak i duszę. Miejsce uczty powinno być specjalnie przygotowane (np. przy nieużywanym zwykle stole, na obrusie, na ziemi, na cmentarzu), biesiadnicy rozmieszczeni według funkcji nie wstają aż do końca (albo do przerwy), obsługiwani przez wyznaczone osoby. Potrawami należało się dzielić (niektóre były wyłącznie do tego przeznaczone) poza własnym gronem, niekiedy też ze zwierzętami oraz duszami zmarłych, co niekiedy musiało być podkreślone, jako że jedzenie ofiarowane obcemu, ubogiemu, dziecku czy starcowi było tym samym przekazane na „tamten świat”. Ofiarą dla „tamtego świata” było również pozostawienie, rozrzucone, zniszczenie... części potraw. Każda obrzędowa uczta miała przynajmniej jedno danie lub/i napój (zwykle wzmagający medialność alkohol), którego spożycie wiązało się z realizacją intencji uczty. Inne potrawy stałe się powtarzały. Wyróżnionej potrawie mógł być nadany specjalny kształt, kolor, ornament (pieczywo figuralne, pisanki...), jeśli przy tym wykraczała poza kontekst jedzenia, a służyła do wróżb, składania życzeń, do tańca itp., pełniła równocześnie funkcje rekwizytu obrzędowego.

Za rekwizyt uważam element lub zespół elementów, który przez dostosowanie formy (podkreślenie istotnych cech, sporządzenie modelu itp.) nadaje się do obrzędowej manipulacji, by uczestnicy i ich dobytek znaleźli się w zasięgu jego oddziaływania. Jest więc obnoszony, dotykany, zawieszany... aż do rytualnego zniszczenia (schowania, włączenia w dawny kontekst). Dopiero w trakcie obrzędu rekwizyt nabiera sensu i mocy, a składają się nań nie tylko symbole, z których jest zbudowany, ale i symbolika czynności, wykonujących je osób, jak i to na kogo lub na co jest skierowany. Za jego sprawą nawiązuje się kontakt z Nadprzyrodzonym, ustalają się relacje ludzi z ludźmi i z naturą. Biorąc pod uwagę towarzyszące rekwizytowi okoliczności, możemy objąć jednym znaczeniem tak odmienne zewnętrznie przedmioty, jak wyobrażenie kozła i mężczyzny w obrzędzie *Podkoziółek* albo koguta, tracza i Zmartwychwstałego Jezusa obwożonego podczas Wielkanocy¹⁴ bądź różnicować znaczenie np. drzewka (gałęzi) obwieszzonego owocami, wydmuszkami, ciastkami... używanego w całej Europie przy rozmaitych dorocznych i rodzinnych okazjach.

Strój obrzędowy nie jest tożsamy ani z ludowym, odświętnym ubiorem, ani z kostiumem postaci obrzędowych. Każdy uczestnik nosi strój obrzędowy, gdy spełnia określone wymogi, np. by ubranie lub jego część była nowa albo przynajmniej świeżo wyprana, by były w nim znaczące ozdoby, kolory. Obrzędowa jest nagość lub jej namiastki (bielizna, podkaszanie), a także nakaz wykonywania pewnych czynności boso, z odkrytą głową, co może znaczyć powrót do natury, do stanu pierwotnej niewinności... natomiast gdy akcentowane jest zdejmowanie stroju bądź jego fragmentów, znamionuje uległość, poddanie się, niekiedy jednak stan przejścia, oddzielenie, podobnie jak zakrywanie tego, co zwykle odkryte (twarzy, rąk). Przydanie dodatkowych elementów lub inne niż zwykle potraktowanie ubioru, wyznacza aktywną, określoną konwencją, rolę w obrzędzie. Przez przypięcie wianka, bukietka (z zieleni, piórek, wstążeczki...) przy głowie lub piersi, z prawej czy z lewej strony, założenie kożucha (marynarki, koszuli...) spodnią stroną na wierzch, przepasanie się słomą (sznurem, rzemieniem...), wzięcie laski (bata, kija...) itp. człowiek staje się postacią obrzędową, chociaż jego własna tożsamość zostaje zachowana.

Postać obrzędowa *sensu stricto* reprezentuje jednak coś lub kogoś innego niż człowiek, który się w nią wciela. Występuje w przebraniu z zamaskowaną twarzą, bądź działa z ukrycia

niewidoczny dla otoczenia. Zakrywa więc swoją tożsamość i stara się, by nie zostać rozpoznanym. Z kolei ambicją pozostałych uczestników jest jego identyfikacja.

Przebierańcy mogą się pojawić w Europie przy dowolnej okazji obrzędowej¹⁵, chociaż w danej miejscowości tylko w niektórych obrzędach albo wcale. Mimo iż zestaw i wygląd postaci występujących w poszczególnych obrzędach jest zróżnicowany regionalnie, to przecież charakteryzujące je cechy są zachowane i powtarzają się niezależnie od miejsca i obrzędu.

Pośród postaci antropomorficznych najbardziej rozpowszechniona w Europie jest para: *starzec* i *starucha*. Ich starość jest jednak zaprzeczona eksponowaniem seksu, frywolnością, kwaleniem się potomstwem (niekiedy uobecnionym w postaci kukły niemowlęcia). Ubrani są w łachmany, z poczernionymi lub zakrytymi szpetną maską twarzami, a zachowują się jak osoby pełne siły, urody i władzy. W innych wariantach występują jako para nowożeńców: królewska, cygańska, żydowska... wyglądają odmiennie, ale są traktowani tak samo. Odgrywają sceny weselne, rodzenia, płodzenia, choroby, a nawet śmierci, po której wracają do życia. Jeśli występują w pojedynkę, szukają partnera wśród uczestników obrzędu. Przebierają się zazwyczaj kawalerowie, rzadziej panny i chodzą w odrębnych grupach, więc zwykle przynajmniej jedna osoba jest ubrana przeciwnie do płci. Zdarzają się postaci ubrane „po męsku”, ale zachowujące się jak kobiety, np. austriacki Roller czy fiński Nuutti¹⁶, albo postaci łączące męskie i żeńskie części stroju¹⁷ lub postaci podwójne (człowiek z przyczepioną kukłą) w Polsce znane jako „chłop na babie”¹⁸. U tego typu postaci uderza związaną w jedno cech występujących w naturze oddzielnie, zwłaszcza „męskości” z „żeńskością”, a dalej starości z młodzieńczym wigorem, z płodnością; urody z brzydota; siły ze słabością itp. Dążność do osiągnięcia pełni znajduje uzasadnienie w wielu mitach, np. w rekonstruowanym przez Iwanowa i Toporowa micie Jaryły — personifikacji wiosny, odtwarzanego w obrzędzie przez dziewczynę w stroju męskim.¹⁹

Pozostałe postaci: obcych, dzikich, upośledzonych, również przedstawiają młodzi mężczyźni lub kobiety (zapusty, wesele),

II. 6. Wielkanocni „Śmigurnicy”, Nieznanowice k/Gdowa (podczas przeglądu w Krakowie, 1988 r.)



odgrywają sceny walki, targu, kradzieży... leczenia, prorokowania, czarowania... Tym razem „swojskość” łączy się z „obcością”, „zdrowie”, z „kalectwem”, „mądrość” z „glupotą”. Ambiwalentne postacie, np. znane na całej Słowiańszczyźnie jako *dziad* i *baba* (już nazwy są wieloznaczne i obejmują przodków, starców, zbraków, znachorów), podkreślają raz witalność i seksualność, innym razem wiedzę i spryt. Toteż ich role mogą być dublowane przez kilka różnych postaci, wtedy obok lub zamiast „dziada” i „baby” pojawi się para nowożeńców, para Cyganów itp.

Postacie zoomorficzne: człowiek w zwierzęcej masce lub kompletnie przebrany za zwierzę, a więc człowiek-zwierzę, a zarazem człowiek-nieczłowiek, zwierzę-niezwierzę. Postać jednoczy naturalne przeciwieństwa, nie jest zatem symbolicznie tożsama ze znaczeniem zwierzęcia użytego jako rekwizyt. Hipotezy upatrujące w oprowadzaniu po domach zwierząt lub ich modeli pierwowzoru postaci zwierzęcych wydają się chybione. Tym bardziej, że przebranie się na zwierzęta jest poświadczane jeszcze w paleolicie²⁰, a w czasach nowożytnych stwierdzone zostało bodaj wszędzie.

Postacie wyobrazają konkretne zwierzęta, bądź potwory nie mające w przyrodzie odpowiednika, np. bułgarska *brezaja* — czworonóg z rogami i długim, kłapiącym dziobem, czy fińska *köyritär* — dwunożna, okryta kozuchem, mająca też dziób i uszy.²¹ Na płeć zwierzęcia wskazuje nazwa. Identyczna postać może być w jednym regionie samcem w innym samicą (koń lub kobyła, kozioł lub koza...). Nader często przy tym występują aluzje do obojactwa np. przy oprowadzaniu *turonia* jest scenka dojenia, zaś przy próbie dojenia *kozy*, może się okazać, że jest ona samcem. Tendencja do łączenia „męskości” z „żeńskością”, seksualne zaczepki, symulowanie aktu, choroby, śmierci i ożywiania, są dla postaci zoomorficznych nie mniej charakterystyczne niż dla antropomorficznych. Podobieństwa bywają tak uderzające, że w pewnych przypadkach wypada uznać tożsamość postaci zwierzęcej i ludzkiej; dotyczy to zwłaszcza *niedźwiedzia* i występującej pod różnymi nazwami postaci okręconej słomą, w spicz-

stej czapie albo w kozuchu i masce z kawałka skóry z wyciętymi otworami. Jan Komorovsky²², wspierając tezę Jeřábka o ekwiwalentności tych postaci, podaje liczne przykłady za słowiańszczyzny, Kaukazu i Syberii. Analogiczne przykłady można znaleźć i na zachodzie Europy — w jednym z wariantów zanotowanych w Pirenejach, mężczyzna w kostiumie ze strzępków różnobarwnego materiału (do złudzenia przypominający żywieckie *macidule*) zwany jest „dzikim człowiekiem-niedźwiedziem” (*l'homme-sauvage-ours*).²³ Niemniej przypuszczenie, że pierwotnie zwierzęca postać uległa z czasem antropomorfizacji, nie wydaje się przekonywujące. Obie mogły istnieć równoległe, a ponieważ pełniły w obrzędzie analogiczne funkcje, ich symbolika zawierała się w kręgu regeneracji i płodności, dały się nawzajem zastępować. Tym bardziej, że ekwiwalentność postaci zoo- i antropomorficznych ma znacznie szerszy zakres. Jest to uderzające w występującej powszechnie, zwłaszcza w zapusty i na weselu, rytualnej kaźni, kiedy to osądza się i ścina raz postać ludzką, innymi razem zwierzęcą. W jednym z wariantów zapustów na Mazowszu, postać spowita słomą występuje jako *misio-toruń*, a mężczyzna trzymający na kiju drewnianą głowę z kłapiącą szczęką, zwany jest *kuciapą*. Kuciapa w staropolszczyźnie znać organ żeński i tak też rozumieją ją zapustnicy śpiewając: „Toruniu, baba zgorzała tylko kuciapa została...”²⁴ Ponadto szeroko znane są w Europie postacie, w których maski lub elementy zwierzęce są połączone z ludzkim ubiorem.

Postacie fitomorficzne — człowiek częściowo lub całkowicie spowity w zielone gałęzie, występują lokalnie, pod różnymi nazwami, jednak we wszystkich częściach Europy.²⁵ Spotyka się je zazwyczaj w obrzędach przełomu wiosny i lata oraz przy rytualnym prowokowaniu deszczu. Gdzie indziej w analogicznych sytuacjach obrzędowych występują inne postacie lub rekwizyty.

Dla wszystkich typów postaci obrzędowych ewidentna jest tendencja wiązania przeciwieństw: „męskości” z „żeńskością”, „oswojonego” z „dzikim”, tego co „ludzkie” z tym co „zwierzęce” i „roślinne”.

Teksty wygłaszane lub śpiewane w trakcie spełniania obrzędu mogą komentować akcję, służyć jako formuły magiczne, uzupełniać bądź zastępować inne elementy symboliczne. Są obrzędy, w których nie pada ani jedno słowo, a nawet obowiązuje milczenie i takie, w których rytuał sprowadza się do wypowiedzenia tekstu. W jednych wariantach danego obrzędu właśnie tekst przywołuje niezbędne symbole, gdy w innych wyraża je działanie lub rekwizyt, np. ocepiny *śpiewane* bądź *tańczone*, budowanie bramy albo pieśni bramne. Bywa, że tekst jest użyty w miejsce złożonego rytuału, jakim jest noworoczna czy zapustna orka (symboliczne wzięcie ziemi w posiadanie) u Greków, większości narodów germańskich, romańskich i słowiańskich²⁶; w Polsce śpiewa się w tym kontekście o Bogu orzącym złotym piłkiem pole gospodarza. Motyw orki pojawia się także w działaniach i tekstach obrzędowych przy żniwach, zakładaniu wsi i na weselu.²⁷ Jest to jeden z nielicznych przypadków, gdy obrzęd jest dosłownie mitem w akcji. Odtworzony lub przywołany w obrzędzie mit działa aktywnie na rzeczywistość, kształtując ją zgodnie z oczekiwaniami uczestników. Toteż teksty obrzędowe wygłaszane są reguły w czasie teraźniejszym. Na dworze śnieg i mróz, a w pieśni już „...święty Jerzy ziemię mierzy, święty Jakub zażylnaje, święta Anna kopy stawia...”²⁸ Czas przeszły występuje w inwokacjach wspominających mityczny pierwowzór, by powiązać z nim aktualną sytuację, lub w tekstach o przebyciu dalekiej, niebezpiecznej drogi, o pobycie w odległej krainie, gdzie woda parzy, ogień chłodzi, psy ogonami szczerkają itp., by wreszcie odnaleźć właściwy dom. Jest regułą, że mityczne wątki w tekstach obrzędowych są sprowadzane do konkretnych realiów. U wszystkich gospodarzy po kolei Bóg orze pole, sieje zboże, mnoży bydło; każdej gospodyni wypełnia komorę; wymienione panny znajdują wyprawę na złotej sośnie, kawalerowie wracają z bogatym łupem i narzeczoną, dusze trafiają do raju i są goszczone przez anioły. Nie chodzi tu więc o przytoczenie mitu, a o jego korektę, tak by były nim objęte osoby spełniające obrzęd. By dzięki zmianie jakąś się przez obrzęd dokonała w sferze mitycznej, umożliwić odnowienie natury i społeczności. W innych tekstach znajdujemy typowe dla magii przenoszenie cech z jednego przedmiotu na drugi w sposób metaforyczny: — przez podobieństwo; tak... jak (pszeniczka jak groch), tyle... ile (tyle wolków, ile w płocie kółków), jako tam... i tu (byście byli weseli, jako w niebie anieli), — przez kontakt; „Gdzie koza chodzi, tam się żytko rodzi...”

II. 7. Karnawałowy „Ciggaroń” z Verin (Orense), Hiszpania



„Szczęście do was przyjdzie, gdy Cyganka wejdzie, krówka się ocieli, dziewczka za mąż wyjdzie”, „Nie ja biję, palma bije, młode pączki, stare kije...”

— przez imitację; dialogi z przedmiotem, w imieniu którego ktoś odpowiada (przy obwiązaniu drzew, wiciu weselnego wianka, pieczeniu korowaja...), także teksty wypowiedziane w imieniu noworodka, zmarłego lub jego duszy.

Do technik magicznych należy zniekształcanie tekstu, by spowodować odkształcenie sytuacji w pożądanym kierunku. Wygłaszają je postacie „obcych” często posługując się bełkotem, przejęzyczając się, wypowiadając tekst do tyłu... Podkreśla to ich przynależność do „innego świata”, ale przede wszystkim symbolicznie burzy zastany ład, wprowadzając chaos, by następnie wraz z przywróconym porządkiem mowy i porządek świata był odtworzony. Parodia, ośmieszenie, wyklinanie symbolicznie niszczy to, na co jest skierowane. Podobnie bywają użyte słowa nieprzyzwoite, ale też przywołując symbolikę seksualną, mogą sprzyjać płodności, zaś przekleństwa, tak jak błogosławieństwa, przyzwijają moce nadprzyrodzone.

Ponadto teksty wprowadzają uczestników obrzędu w odpowiedni nastrój: nie tylko treścią, ale i sposobem ich podawania. Intonacja zdań, skandowanie, podkreślane niekiedy gestem, tupaniem, wybijaniem rytmu, wprawiają w ów niezwykły stan, warunkujący przeżycie obrzędu.

Rytm jest w obrzędzie wszechobecny; równomierny i pulsujący, przyspieszony i spowolniony, towarzyszący wszelkim działaniom obrzędowym. Zanik rytmu, to bezwład, śmierć. Zaburzenie rytmu, to zniszczenie, chaos. Zmiana rytmu, to zmiana sytuacji. Uwaga zaprzętnięta śledzeniem tego co się dzieje, nie rejestruje rytmu. Dopiero w muzyce i tańcu, rytm, jako reguła porządkująca dźwięki i ruchy, nabiera wyrazistości.

Bez muzyki i tańca rytuał może się obejść, kiedy jednak są one weń włączone, tak jak i inne elementy przekazują symboliczne treści. Formy muzyczne i taneczne są zróżnicowane terytorialnie i zmieniają się w czasie, współwystępują i zastępują się nawza-

jem, są też zastępowane drugimi formami obrzędowymi. Ich znaczenie jest zdeterminowane kulturowo i zależne od kontekstu obrzędu. Rozpatrywanie muzyki i tańca obrzędowego poza kontekstem, musi prowadzić do nieporozumień. Choć nie jestem specjalistą, obserwację Jana Stęszewskiego odbieram jako trafną: „Wiązanie skał wielkotercyjnych z wesołością i małotercyjnych ze smutkiem jest nałożeniem na folklor własnej, nieadekwatnej perspektywy, zaczerpniętej z norm muzyki profesjonalnej tego okresu.”²⁹ Podobne obserwacje, tym razem dotyczące opisów i interpretacji tańców, poczyniła Jolanta Kowalska: „Są one wyrazem reakcji na odmienność... i próbą racjonalizacji bądź dystansowania się wobec zachowań obcych własnej konwencji kulturowej piszącego.”³⁰

Obrzędowa rola muzyki, to poddanie i utrzymanie rytmu, pobudzenie korespondujących z sytuacją emocji, powiązanie tekstu i ruchu z melodią. Muzyka jest dopasowana do obrzędu i jako taka na danym obszarze utrwalona. Zestaw i rozkład melodii nie tylko różni jeden rytuał od drugiego, ale pozwala określić jego fazę, np. bodaj w całej Polsce zagranie *Chmiela* zapowiada ocepiny. Czy melodia jest tu li tylko akompaniamentem, sygnałem do podjęcia stosownych działań, czy też przywołuje te same symboliczne skojarzenia, co słowny obraz wijącej się „To na dół, to ku górze” rośliny? Niewinne skądinąd słowa dopiero w połączeniu z rytmem i w kontekście obrzędu mogły być odebrane jako nieprzyzwoite, toteż już w XIX w. zastępowano je przez „Niech ci Pan Bóg dopomoże”, melodia jednak pozostała. Czy ma coś wspólnego z muzyką używaną gdzie indziej w analogicznych sytuacjach? Np. do tańca družbów opoczyńskich, którzy — jak pisze Jan Piotr Dekowski — tańczyli na pożytek młodych „...w rytmie polki, naśladowując otłukiwanie kaszy w dębowej stępie”³¹, stąd nazwa „drobna kaska”, albo z przytoczoną przez Christo Wakarelskiego³² pieśnią pokładzinową i towarzyszącym jej tańcem „čũkane na piper” (tłuczenie pieprzu), kiedy to mężczyźni przy słowach mówiących o kopaniu ziemi i sadzeniu tej rośliny, padali na podłogę imitując ruchy kopolacyjne. Możemy się

II. 8. Przebieraniec, podczas VIII Festiwalu Kukierów i Surwakarów, w Perniku, Bułgaria 1985 r.



II. 9. Wigilijna postać — „Gwiazdka”, Cieszenie k/Kartuz, ok. 1950 r.





II. 10. „Niedźwiedź” zapusty ze wsi Sziigy, Węgry

domyślać, że i muzyka oddaje ten rytm, ale przecież jego znaczenie nie musi się ograniczać do symboliki seksualnej, a poprzez nią do symboliki płodności. Podobny ciąg skojarzeń: pełna roślina—kobieta (mężczyzna, postać obrzędowa) — rytmiczny ruch—płodność odnajdujemy w tańcu ocepionej panny młodej „na konopie” i w szeroko znanych, dorocznycach tańcach „na urodzaj”. Ich wnikliwą interpretację daje Kowalska, podsumowując: „Każda z sygnalizowanych tu zmian w obsadzie wykonawczej tańca czy miejscu jego wykonania, każdy nowy element znaczący decyduje o występowaniu... indywidualnych różnic w szeregu symbolicznych konotacji składających się na jego znaczenie. Pomimo to we wszystkich wersjach niezmienny pozostaje związek semajologiczny łączący ruch taneczny (lub jego element) z urodzajem.”³³ Nie odmówię sobie przyjemności zacytowania Gerardusa van der Leeuwa: „Metafizykę muzyki potrafimy przeżyć, metafizykę tańca — i to też nie bez trudności — zaledwie zrozumieć, lecz dla czegoż nie miałyby ludzkość znów zacząć mówić w najstarszym ze swych języków... o wielkiej tajemnicy ruchu i przeciwruchu: ruchu, który wychodzi z ziemi i skierowany jest ku Bogu, i tego, który wychodzi od Boga ku ziemi?”³⁴ — odnosząc jego słowa do wszystkiego, co składa się na obrzęd.

Działania obrzędowe wiążą poszczególne składniki w całość, odpowiadają kolejnym etapom obrzędu: wyłączenie ze starego porządku; przejście; ewentualnie wyłączenie ze stanu przejścia; kreowanie nowego porządku; włączenie w nowy porządek. Bywają jednak czasem przemieszane, rozłożone na kilka następujących po sobie rytuałów, mogą też być dopełnione indywidualnie przed lub po obrzędzie.

A. Działania zamykające mijający okres i przygotowujące wejście w nowy:

- zakończenie prac gospodarczych, rozwiązanie umów, oddanie długów...
- oczyszczenie obejścia i siebie; sprzątanie, bielanie, pranie, mycie, kadzenie, wypędzanie szkodników... także wewnętrznie przez wyznanie winy wszem i wobec (np. panny młodej, że nie jest dziewicą), spowiedź...
- pogodzenie się z Bogiem, bliźnimi, zmarłymi, niekiedy i ze zwierzętami, przez złożenie ofiary, daru, odpuszczenie krzywd, zaniechanie żalu, wyrzekania na los, pożegnanie (nawet ze sprzętami, progim), złożenie życzeń...
- publiczne ujawnianie i ośmieszanie wad; skąpstwa, pychy, opaniałości... krytykę adresowaną wprost lub aluzyjnie, przyjmowano wtedy bez obrazy.

B. Działania niszczące symbole poprzedniego okresu (lub stanu przejścia), by to co złe, przepadło na zawsze, a dobre mogło się odrodzić:

— zabijanie, wyganianie, pozbawienie przytomności... żywego zwierzęcia, oskarżanego o liczne winy, a „wyrok” często wykonywany był z zawiązanymi oczami,

— niszczenie kukieł oraz innych rekwizytów (np. różgi weselnej, choinki) lub powierzenie ich boskiej opiece (np. zawieszenie wianka, welonu na krzyżu), rozbijanie naczyń, łamanie sprzętów, wyrzucenie poza granice...

— zabijanie, wypędzanie, obrzucanie nieczystościami, wyzwalkami... postaci obrzędowej (np. *niedźwiedzia*, *swata*, *Starego Roku*), odgrywanie scen sądu, kaźni, parodiowanie pogrzebu (np. *zapusta*, *zuru*, *basa*)...

— pozbywanie się śmieci, resztek jedzenia (wyparzanie garnków), staroci...

Sens tych czynności uwidacznia się zwłaszcza przy, rzadko notowanych, przypadkach złośliwego ich zastosowania, np. na Węgrzech, podrzucenie garnka ze śmieciami nielubianej pannie, w Hiszpanii podłożenie garnka z resztkami karnawałowego jedzenia, koszyka z kotem lub pajaca *Pelele* (znaku karnawału), co — jak twierdzi A. Llano Rosa de Ampudia — znaczy zostać z biedami zeszłego roku, nie narodzić się do nowego życia.³⁵ I chyba tak trzeba rozumieć nasze „podłożenie świni” (jedzonej w zapust).

C. Działania wprowadzające chaos, znamienne dla okresu przejścia:

— robienie bałaganu, śmiecenie, przewracanie sprzętów, wygrzebanie popiołu,

— robienie „psot” tj. zatykanie kominów, mazanie okien, rozbieranie narzędzi i ponowne montowanie ich na dachu, na drodze itp., przestawianie ustępu...

— zachowania przeciwne do płci, wieku, stanu, pozycji społecznej,

— zachowania nieakceptowane: wdzieranie się siłą, kradzież, okłamywanie...

— czynności wykonywane inaczej niż zazwyczaj, np. wchodzenie i wychodzenie oknem, przeciąganie pod progiem... przeszkadzanie w pracy...

— czynności wykonywane potajemnie, zniecka, na oślep... mistyfikacje, ukrywanie się, podstawianie innych osób, zmienianie imion, nazw...

— parodiowanie urzędu, władzy, kościoła, wykiwanie autorytetów...

— zaburzanie równowagi: upijanie się, niepohamowany śmiech, huśtanie...

Te i tym podobne zachowania przyjęło się za Bachtinem łączyć z przymiotnikiem „karnawałowe”, a użyte poza kontekstem karnawału, jako „karnawalizacja”, co jest uzasadnione, gdy chodzi o wskazanie pewnej konwencji obyczajowej czy literackiej. Jeśli jednak tym terminem posługuje się etnograf, to niczego w ten sposób nie tłumaczy. Takie działania pojawiają się bowiem w każdym podkreślonym obrzędowo okresie, także w rytuałach rodzinnych, zwłaszcza w weselu. „Nuptializacja” mogłaby być z powodzeniem synonimem „karnawalizacji”³⁶. Szczególnie wymowne jest okazjonalne ich zastosowanie np. przy pracy (prędących wspólnie dziewcząt, wyzwoliny na kosiarza...) albo podczas suszy. Pośród wielu europejskich wariantów obrzędowego prowokowania deszczu, na Podlasiu (rejon Włodawy) robi się w tym celu owe „psoty”, które gdzie indziej w Polsce i poza nią występują w Boże Narodzenie, Nowy Rok, zapusty, półpoście, Wielkanoc, Zielone Świątki, andrzejki i na weselu. Zaburzenie pracy, codzienności sprowadza więc ogólny nieporządek i w społeczeństwie, i w przyrodzie, przywraca mityczny Chaos, by dało się pokierować tworzeniem nowego ładu, zanim stanie się mityczną przeszłością = przyszłym ziemskim przeznaczeniem.

D. Działania wspomagające, by to co pozytywne zwyciężyło negatywne:

— bójkę między konkurującymi ze sobą grupami, np. kolędników, kawalerów na weselu („wesele bez bitki, to nie wesele”), walka o rekwizyt, sztydzenie,

— symulowanie walki przez postacie obrzędowe, noszenie broni, strzelanie,

— próby zręcznościowe, losowe, odgadywanie zagadek... podana im osoba dowodzi swojej dojrzałości,

— gry konkurencyjne, wyścigi, zawody... pozwalające wyłonić zwycięzcę,

— zdobywanie czegoś przez wykup, kradzież, podstęp, wypraszanie...

— inscenizacje wątków biblijnych, historycznych, legendarnych, w których zło zostaje ukarane, a dobro zwycięża (o ile

połączone są z innymi działaniami obrzędowymi skierowanymi do wszystkich uczestników).

Zestawione tu działania niewątpliwie nawiązują do mitów kosmogonicznych, kalendarzowych (tj. wyjaśniających cykliczność przyrody), bohaterkich, eschatologicznych nawet. Odtwarzając mityczne wątki, wykonawcy jakby je uczynniają, przywołując rzeczywistość mityczną, by ogarnęła to, co teraz istnieje i zaistnieje, sterując pomyślnym rozwojem wydarzeń.

E. Działania wykonywane „po to, żeby...” lub „po to, aby nie...”, czyli w oczekiwaniu konkretnego rezultatu w przyszłości, były już tylekroć omawiane, że ich wyliczanie mogę pominąć. Oparte są one na zasadach magii określanej, zależnie od tego co wzięto pod uwagę: przedmiot, na który jest skierowana (agrarna, hodowlana...), funkcje (oczyszczająca, ochronna...), cel (zdrowia, płodności...), techniki (dobrego początku, kontaktowa...) — jednak użyte w obrzędzie podlegają jego regułom. Podobnie jak odtworzone słowem bądź inscenizacją mityczne wątki, magia służy do kreowania nowego porządku. Mit jest traktowany magicznie, magia wchodzi w skład mitu — przekształcają się nawzajem. Przykładem takich transformacji są wprowadzone do obrzędowości fragmenty chrześcijańskich misterii, które wyszedłszy z pierwotnego kontekstu uległy rytualizacji, właśnie dzięki magicznemu zastosowaniu biblijnych i apokryficznych tematów.

F. Działania porządkujące zaczynają i kończą obrzęd albo jego odrębne znaczeniowo części (każda jest wtedy przejściem od...do), mogą też wystąpić poza rytuałem w miarę powrotu do codzienności:

- ustalenie relacji między uczestnikami, potraktowanie każdego zgodnie z jego uaktualnioną przez obrzęd pozycją, a więc kolejność i forma zwracania się doń, wskazanie miejsca, celebrowanie powitań i pożegnań...
- nazwanie nowym mianem, np. Nowym Rokiem, panem gospodarzem, kumem, panną młodą (po zaręczynach), panią młodą (po pokładzinach, po ślubie), babą (po oczepinach, po wywodzie, po przyjściu do grona mężatek)...
- wyznaczenie zasięgu (w tym także wydzielenie czegoś z całości) przez przechodzenie, otaczanie, wymierzanie, ustalenie odległości, granic...
- przywracanie zaburzonego ładu; poustawianie sprzętów, zaścielenie łóżek, pozamiatanie... np. po wejściu młodej żony w dom męża, po przebierańcach,
- powrót do norm, rozgraniczenie tego co kobiece i męskie, przyzwoite i nieprzyzwoite, czyste i nieczyste... np. po oczepinach, na kończącej obchody przebierańców zabawie albo dopiero po obrzędzie,
- ujawnienie tożsamości, np. odnalezienie pośród zakrytych

dziewcząt panny młodej, odgadnięcie sprawcy psot, odstąpienie masek...

— wprowadzenie znaku nowego porządku, np. wiechy na nowozbudowanym domu, zawieszenie nowego, poświęconego obrazu przy weselnych przenosinach, przez chrześną nad postaniem dziecka... symbole te pozostają tak długo aż zniszczą lub są pieczołowicie przechowywane cały rok, całe życie...

— zastąpienie jednej oznaki inną, zmiana jej pozycji, zmiana stroju... np. po utopieniu Marzanny — obnoszenie gaika, po zdjęciu wianka — założenie czepca, przepięcie po ślubie bukietu pana młodego z lewej na prawą stronę, po potrawach postnych, potrawy mięsne i tłuste...

— odnawianie wody i ognia (wylanie, wygaszenie i ponowne napełnienie, rozpalenie), np. na Wielkanoc, po przenosinach weselnych, po pogrzebie... przynoszenie poświęconej wody, ogarków, zapalanej gromnicy i naznaczanie nimi zagród, bydła, domowników, przechowywanie przez cały rok i stosowanie dla przywrócenia porządku w czasie burzy, choroby, agonii...

— akcentowanie przyjęcia do wspólnoty stanowej, np. do klubu kawalerów...

Wybór działań do poszczególnych obrzędów, kolejność, ukierunkowanie, sposób wykonania... są dla społeczności równie charakterystyczne, jak rodzaj postaci, rekwizytów itp. Działaniem obrzędowym jest także reakcja na działanie. Podziały: wykonawca—odbiorca, podmiot—przedmiot nie istnieją w obrzędzie. Oddziaływając czymś na kogoś lub na coś, jest się równocześnie pod wpływem tego, na co się oddziałuje. W odbiorze uczestników obrzędu, także nadrzędni adresaci — siły nadprzyrodzone włączają się w jego przebieg, manipulują i są manipulowani. Zróżnicowanie funkcji obrzędowych, to zróżnicowanie symbolicznych treści, które dana osoba (roślina, zwierzę, rzecz) może emitować i przyjmować. Ta sama czynność, np. wielkanocne uderzenie gałęzią, przybiera rozmaite odcienie znaczeniowe, gdy dorosły uderza dziecko, „by rosło i było posłuszne”, przekazując mu siłę wzrostu rośliny + własną dojrzałość i władzę, gdy dziecko uderza dorosłych „na zdrowie” — zdolność regeneracji rośliny będzie wzmocniona zdolnością rozwoju dziecka i gdy uderzają się nawzajem kawalerowie i panny, wiążąc z witalnością rośliny swoją potencjalną energię dawania życia. W Czechach zwyczaj ten (oraz gałązki i dary wtedy otrzymane) nazywa się *pomlaska* (oraz *omladi* = odmładzać, a gałązki muszą być wciąż w ruchu.³⁷ Czy sens rytmicznego ruchu (obecnego wszak w każdym obrzędzie, pod różnymi postaciami) sprowadza się li tylko do uaktywnienia symboli i umożliwienia z nimi kontaktu, skoro w Jugosławii zanotowano takie oto jego uzasadnienie „...żeby nie ustały obłoki na niebie i życie na ziemi”³⁸. A jednocześnie cały rytuał wprowadza uczestników w miejsce i czas Chrystusowej męki

II. 11. Karnawałowi „ludzie-niedźwiedzie”, Prats-de-Mollo, Pireneje, Francja



(jeden z polskich wariantów nosi nazwę „Boże rany”), zapewniając im udział w jego Zmartwychwstaniu.

Przestrzeń obrzędowa, to wszechświat rozwijający się i związający, od- i dośrodkowo, a środek jest Tu i tam: w tej wsi, w tym domu, w tej izbie, w tym tragarzu, w rożecie nań umieszczonej, w człowieku, który pod nim stoi, w lasce, którą potrząsa podnosząc do góry..., zaś granice niezliczone: kontury laski, ciało, ściany, ogrodzenie, obręb wsi... coraz to wyznaczane, przesuwane i pokonywane w miarę sprawowania obrzędu. Każda granica zawiera wewnątrz „nasz świat”, oddzielając go od „tamtego świata”, każde zniesienie jej łączy i tylko w obrzędzie może być bezpieczne. A jak dowodzi Yi-Fu Tuan „Środek” oznacza również ‘początek’ i niesie w sobie znaczenie punktu wyjścia. (...) Język ujawnia intymne połączenia pomiędzy ludźmi, przestrzenią i czasem... ‘tutaj’ to tyle co ‘teraz’... ‘tam’ znaczy ‘wtedy’, a ‘wtedy’ odnosi się zarówno do przeszłego, jak i przyszłego.”³⁸ Czyż nie to samo wyrażają czeskie dziewczęta wołając podczas kończących *posidelki* wróżb: “Z góry, z dołu, ze środka, od Adama, od dziadka, z Morawy i ze wszystkich stron, przyjdźcie chłopcy szybko do nas”⁴⁰. W obrzędzie wszystkie kierunki są znaczące i muszą być uwzględnione. Nie myli się Yi-Fu Tuan, pisząc: „Sposoby dzielenia przestrzeni różnią się wielce... Istnieją jednak pewne zasadnicze podobieństwa, przekraczające granice kultur. Wynikają one z faktu, że człowiek jest miarą wszystkich rzeczy. (...) Przyszłość jest z przodu i ‘ku górze’. Przeszłość jest z tyłu i ‘poniżej’ i dalej: „W przestrzeni kosmologicznej ‘strona prawa’ przedstawia to, co jest wysoko, świat wyższy i niebo; strona lewa zaś wiąże się ze światem niższym i ziemią.”⁴¹ Obrzędowe zasady poruszania się: ruch okrężny lub wirowy to w jedną, to w drugą stronę, ruch wahadłowy, skoki i padanie, ruch chaotyczny — niweczny i odtwarzający czas i przestrzeń, umieszczając to co Tu = Teraz we wszechczasie i wszechświecie. W tę czasoprzestrzenną strukturę wpisuje się także tempo ruchu (bieg przybliża, powolność oddala), ubieranie stroju na opak (na „lewą stronę”), wygłaszanie tekstu „do tyłu”, zamiana płci, odwrócenie norm...

Wydaje się, że ta sama fabuła została rozpisana na wiele scenariuszy, z udziałem różnych aktorów, w rozmaitych dekoracjach, w coraz to innej oprawie muzycznej i choreograficznej. Określenie obrzędów jako ludowego teatru jest trafne jeśli potraktować je metaforycznie, a z gruntu błędne, gdy dosłownie. W tym „teatrze” rozgrywała się walka o istnienie, o dobre życie i cokolwiek się wtedy tam zdarzyło, miało trwałe konsekwencje. Po Nowym Roku, nie powróci stary rok, kobieta po weselu już nigdy nie będzie panną, po zasiedleniu nowego domu, ten tylko jest „naszym domem”, poprzedni otrzymał przydomek „stary” itp.

Obrzędowa zmiana, wszystko jedno czego bezpośrednio dotyczy i w jaki sposób została sprowokowana, zawsze jest zmianą totalną. Obejmuje cały mityczny porządek, a w przyszłości porządek rzeczywistości. Jakże więc dopuścić, żeby byle kto, zmieniał cokolwiek byle gdzie, byle kiedy, byle jak, narażając całą społeczność, świat cały na niebezpieczeństwo. Toteż wszystkich, nawet jeśli sprawowali obrzęd indywidualnie, we własnych domach, obowiązywał jeden czas, taki sam podział przestrzeni i schemat rytuału, dopuszczający wprawdzie modyfikacje, zostawiający margines na improwizację, jednak na ściśle określonych warunkach, przy czym intencje zbiorowości i prywatne intencje jej członków nie mogły być sprzeczne.

Okazji do zmiany porządku jest tyle, ile dana społeczność wyróżnia okresów obrzędowych w ciągu roku i w przeciągu ludzkiego życia. Terminy obrzędów nie pokrywają się w pełni nawet w regionie; co więcej, pod tą samą datą mogą wystąpić różne typologicznie obrzędy, zaś analogiczne formy obrzędowe pojawiają się w nader rozbieżnych terminach. Niewiele jest dat w kalendarzu, których jakaś europejska społeczność nie związałaby z obrzędem. Te charakterystyczne przesunięcia sprawiają wrażenie ogromnej różnorodności rytuałów. W opracowaniach regionalnych i ponadregionalnych, obrzędy zestawione według kalendarza, zgrupowane w cyklu zawarte pomiędzy głównymi świętami kościelnymi, pozwalają jedynie stwierdzić, że istnieje wiele sposobów obchodzenia jakiegoś święta. Z kolei prace syntetyczne, które za podstawowe kryterium przyjmują czas występowania obrzędów, poddają złudny obraz, jakoby okresy obrzędowe rozciągały się niemal na cały rok, pozostawiając nieco miejsca na pracę. Wystarczy przejrzeć kilka ksiązek o obrzędach, żeby dojść do wniosku, że ów „czas niezwykły”, który wkracza w Boże Narodzenie, dopiero w żniwa ustępuje „czasowi codzienności”, też zresztą przerywanemu świętowaniem.



Il. 12. Czapka noworocznego „Draba” Sędziszowa k/Grybowa, 1956 r.

Poszczególne społeczności wyznaczyły nie mniej niż cztery, a nie więcej niż osiem okresów obrzędowych w ciągu roku i nie są one traktowane równorzędnie. Jedne trwają niespełna dobę, inne tygodniami, przy czym na jeden obrzęd może się składać kilka samoistnych rytuałów. Okresy obrzędowe odpowiadają wprawdzie porom roku, ale u różnych społeczności wypadają w dość odległych miejscach kalendarza. Cykl zimowy np. może się zaczynać już 1 listopada, a kończyć w Boże Narodzenie, podczas gdy gdzie indziej rozpoczyna go Wigilia, a zamykają zapusty, będące u innych społeczności początkiem cyklu wiosennego. Pomiedzy tymi granicznymi punktami zdarzają się dwie-trzy obrzędowo wyróżnione daty. Wtedy i tylko wtedy konkretna społeczność wyrwa się na krótko z codzienności i wkracza w „czas niezwykły”, który nie trwa od...do, a staje się w trakcie zmiany. Zgadzam się z Zadrożyńską⁴², jak też innymi autorami⁴³, że czas ten jest powtórzeniem czasu początku, chociaż nie odtwarza go biernie, a raczej współtworzy na nowo, a żeby tworzyć — niszczy, jest więc zarazem czasem końca.

Koncepcja cyklicznie wyczerpującego się i regenerującego się czasu, a wraz z nim wszystkiego, co się w nim zawiera, współistniała z pojęciem kosmogonicznego czasu linearnego, tj. od początku świata, po jego hipotetyczny kres, na tej osi mieścił się również czas obejmowanej zbiorową pamięcią historii i czas życia ludzkiego. Oba te czasy stykały się z sobą w momencie zmiany — znosząc lub łącząc swoje właściwości, otwierały przejście w wymiar nadprzyrodzony. Uchwycenie tego niezwykłego momentu miało dla praktykujących obrzędy decydujące znaczenie. Cóż, kiedy było ich więcej niż jeden w roku kalendarzowym i każdy rozpoczynał oraz kończył jakąś (tj. według różnych kryteriów wyznaczaną) jednostkę czasu. Świadczą o tym prognozy i wróżby, a więc odczytywanie znaków już powstającej „Tam”, ale mającej się dopiero za czas jakiś zrealizować „Tu”, przyszłości, jak również działania sterujące tą przyszłością. Z faktu, że nawet w blisko z sobą sąsiadujących obrzędach powtarzały się analogiczne życzenia i oczekiwania, wynika, że każda z tych jednostek była pojmowana jako pełna i samodzielna, a wszystko jedno jaki

wycinek czasu kalendarzowego ogarniała, jej początek miał walor Nowego Roku. Także i w chrześcijaństwie czas rozumiany jest dwojako: dzieje stworzenia i zbawienia świata odtwarzane są cyklicznie w kolejnych etapach przejścia. Według Germano Páttaro: „Chrystus jest Panem wszystkich czasów, toteż jednoczy je w sobie, a więc przeszłość się w nim spełnia, a przyszłość się w nim zapowiada. (...) Liturgia przedstawia więc historię przeżywaną przez chrześcijan i rytualnie przez nich wyrażaną. (...) Dokonuje się ona w cyklu rocznym, wewnątrz którego istnieje cykl tygodniowy.”⁴⁴ Rozmieszczenie obrzędów w roku liturgicznym godziło oba kultury.

Czas niezwykle nastawał więc regularnie (choć w różnych odstępach) i był odbierany, jako dany z Góry. Jednakże poza tymi ustalonymi terminami, także rozpoczęcie i zakończenie cyklicznie wykonywanych prac, sprowadzało ów czas, umożliwiając kontakt z nadprzyrodzonym. Pracę poprzedzał i zamykał rytuał; obowiązywał podział ról, strój (czyste, niekiedy białe z elementami czerwieni ubranie, przypinanie oznak...), zakazy i nakazy, potrawy, działania, życzenia, wróżby... Obrzęd niekiedy był więc okazją do próżnowania, beztroskich zachowań, nawiązywania towarzyskich kontaktów, których „rzeczywiste a ukryte funkcje” sprowadzały się do rekreacji, niezbędnej dla biologicznej odnowy i integracji społecznej. Obok powszechnie znanych, wplecionych w obrzęd prac, jak pierwsza orka, siew, żniwa, wypęd bydła, przedzenie... także i te wykonywane w zmiennym rytmie (np. budowa domu) zdolne były poruszyć świat, doprowadzając do zetknięcia to, co na co dzień się nie stykało. W Piszczacu, na Podlasiu, gdy kobieta kończyła tkąć sztukę płótna i wylatywał z warsztatu wałek, na który nawinięta była osnowa; „porywało go małe dziecko... i wlokąc go po ziemi wybiegało na próg. Jeśli pierwszą spotkaną osobą był mężczyzna, wróżyło to urodzaj na byczki... jeśli kobieta, to na jałoweczki.”⁴⁵ Na Węgrzech (rejon Bacs-Kiskum) w dniu świniobicia, do domu przychodzą przebierańcy; składają życzenia, psocą, żartują, wyprasza dary.⁴⁶

Czas przejścia nastawał więc w każdym momencie, w którym dana społeczność upatrywała zmianę.

Narodziny człowieka, osiągnięcie dojrzałości, małżeństwo i śmierć również naruszały porządek kosmiczny, mobilizowały siły nadprzyrodzone.

Los noworodka zależał od chwili, w której przyszedł na świat, pojawiały się wtedy znaki w przyrodzie wskazujące jego przyszłość. Nie był jednak w pełni zdeterminowany, właściwym postępowaniem można mu było pomóc, błędnym zaszkodzić. Obrzędowe zabiegi i życzenia obejmowały zwykle czas do wesela. Niedopełnienie ich mogło utrudnić późniejsze założenie rodziny. Radosci Iwanowa cytuje przykład z bułgarskiej wsi, gdzie dla dwudziestopięcioletniego kawalera powtórzone „powojnicę”, obrzęd spełniany tydzień po chrzcinach.⁴⁷ Zabiegi, wróżby, życzenia dotyczące dzieci miały miejsce także w obrzędach dorocznym. Z kolei dzieci pełniły w nich aktywne role. Wcałe często w Europie małe dziewczynki i chłopcy występowali zamiennie z najładniejszymi pannami i najrzęczniejszymi kawalerami, jako postaci *pana młodego* i *panny młodej* lub *króla* i *królowej* w rytuałach końca wiosny—początku lata.⁴⁸

Wspominałam już o ekwiwalentności postaci *starca* i *staruchy* z *panem młodym* i *panną młodą* bądź *królem* i *królową*. Człony opozycji stare — młode, odniesione do czasu odpowiadają przeszłości i przyszłości. Pomiedzy nimi znajduje się graniczny czas przejścia symbolizowany w obrzędzie przez parę weselną. Jednak ulotne przejście oznaczają również porody i śmierć — zwrócone zarazem ku przeszłości i przyszłości. Przeciwwstawienie życie—śmierć rozwija się w obrzędzie w tetradę: dawna postać życia—śmierć—odrodzenie—nowa postać życia. Stąd równowaga i komplementarność, a niekiedy ekwiwalentność scen umierania i ożywania, zabijania i rodzenia oraz scen weselnych.

W obrzędach narodzinowych rytuał projektowany jest na wesela, w pogrzebowych ku niemu się zwraca. Zmarłych przed ślubem grzebie się w strojach weselnych, a kondukt przypomina orszak z drużbami i druhami. Małżonkom daje się do trumny fragmenty, a nawet cały strój weselny. Tak jak w weselu, przy pogrzebie oplakiwania kontrastują z żartami.

Moment śmierci nie jest obojętny dla losów zmarłego, np. zgon w Wielki Piątek, we Wniebowstąpienie albo w święto Matki Boskiej zapewnia łatwą drogę „wprost do nieba”. Są też dni odpowiednie i nieodpowiednie dla pogrzebu, który w związku z tym będzie opóźniany lub przyspieszany. Przed i po zgonie wypatrywano znaków wróżebnych już wtedy odbijających się w przyrodzie, a wyznaczających przyszłość zmarłego, jego rodzi-

II. 13. Weselni „Strawboys” czyli „słomiani chłopcy”, Irlandia, ok. 1990 r.



ny, wsi, zwłaszcza jeśli śmierć nastąpiła w niezwykłych okolicznościach.

Tak narodziny, jak śmierć były więc wydarzeniem w cyklicznym wyobrażeniu czasu, wpisywały się w rytm przyrody. O ile jednak tego rodzaju zmianę odbierano jako wynikłą z woli sił nadprzyrodzonych (trudno bowiem, choć bywały i takie przypadki, zaplanować porę rodzenia i śmierci), o tyle wesele celowo prowokowało zmianę, było zatem starannie uzgadniane z dorocznym cyklem obrzędowym. Jeden z okresów tego cyklu uważany był za najodpowiedniejszy. Zwykle były jeszcze dodatkowe terminy, jednak ślub wtedy rezerwowano dla osób unikających ostentacji albo przeciwnie, jakoś się wyróżniających — np. w Niemczech wesele w dożynki urządzano tylko parze bez skazy.⁴⁹ W zdecydowanej większości krajów europejskich, główną porą wesel był karnawał.

Zawieranie małżeństw po osiągnięciu dojrzałości było powinnością wobec społeczeństwa, toteż u kresu przewidzianego na wesela okresu powszechnie występują obrzędowe piętnowania panien i kawalerów (często wzajemnie), którzy tego obowiązku nie dopełnili. W rytuałach tego typu, żartobliwie lub złośliwie traktowane działania nie sprowadzały się li tylko do manifestacji społecznej dezaprobaty. Ciągnięcie drzewa, kloca, pluga... stawianie kukieł, rysunki na ścianach, smarowanie okien... miało przede wszystkim ułatwić założenie rodziny w przyszłości. Moment zamknięcia okresu wyprawiania wesel, był równocześnie otwarciem następnego cyklu, w którym aktywną rolę zaczynały odgrywać kolejne roczniki dorosłej do małżeństwa młodzieży.

W tym dorocznym cyklu weselnym, zapoczątkowanym dopuszczeniem do grona panien i kawalerów (a więc zarazem zakończeniem cyklu inicjacji dziecka), a następnie nasilającymi się przy okazji obrzędów kontaktami między dwiema płciami, kulminacją były rytuały, podczas których przekazanie odpowiednich znaków odbierano jako zapowiedź wesela, niekiedy wręcz jako obowiązuje w prawie zwyczajowym zaręczyny.⁵⁰ W obrzędach dorocznych działania promatrymonialne przeważnie były powiązane z działaniami skierowanym na pomyślność w innych dziedzinach, niekiedy jednak były wyodrębnione tworząc autonomiczny rytuał, jak np. wróżby i zabiegi w dniu św. Andrzeja, św. Walentego, św. Jana... stawianie pannom majowego drzewka, licytacje panien...

Doprowadzenie młodych do małżeństwa należało do podstawowych zadań społeczności, która w odróżnieniu od jednostki miała trwać wiecznie, odradzając się w nowych pokoleniach. Toteż cała wieś była o weselu zawiadamiana i proszona o błogosławieństwo. Wszyscy, nie sami weselni goście, byli jego świadkami, komentowali je i wróżyli z jego przebiegu o pożyciu zaślubionych, powodzeniu w gospodarce, ale też o pomyślności dla pozostałych. Dobrze wyprawione wesele miało powiększyć plony, pomnożyć bydło, związać węzłem małżeńskim kolejnych kandydatów do tego stanu. Kontrola roztoczona nad weselem nabierała intensywności w czasie pokładzin. Rezultaty próby, jakiej poddana była młoda para, wywoływały ogólną radość albo przygnębienie, decydowały o dalszym przebiegu obrzędu. Tłumaczenie znaczenia pokładzin troską o zapewnienie legalności potomstwa, wydaje się wątpliwe wobec faktu, że jeśli pan młody nie był w stanie wtedy właśnie dokonać defloracji, musiał go ktoś zastąpić.⁵¹ Racjonalne argumenty nie wystarczą do uzasadnienia rangi dziewictwa. Wakarelski przytacza jakże wymowne przykłady zachowań w razie stwierdzenia jego braku: „Jeśli jednak okaże się, że panna młoda nie jest dziewicą — nečesna, wszystko jest ponure i goście opuszczają dom. W niektórych wypadkach kobziarz wychodzi na dach domu i głośno obwieszcza wieśniakom, zwraca się do bydła i do całej przyrody mówiąc, że w tym domu wydarzyło się nieszczęście. Gdzieniegdzie chodzą specjalnie do bydła i komunikują im: 'Słuchajcie konie! Słuchajcie bydelko! Słuchajcie owieczki! Słuchajcie ludzie! Słuchajcie ziemi! Słuchaj słoneczko! Słuchajcie wszyscy! — nasza panna młoda nie jest dziewicą!' (...) Wszystko to czynią w przekonaniu, że podobny wypadek jest źródłem nieszczęść dla domu i wsi.”⁵²

Urodzenie dziecka do roku po ślubie było nie tylko naturalnym pragnieniem nowej rodziny, z którym korespondowały weselne zabiegi wzmagające płodność. Gdyby jednak małżonkowie dzieci nie chcieli i próbowali w tym celu uciec się do magii, należało temu przeszkodzić. Włodzimierz Szuchiewicz opisuje, że na Huculszczyźnie (także i na Podlasiu) wyznaczano do pilnowania małą dziewczynkę „świtywkę”, która z zapaloną świecą stawała

za Młodymi: „Matka młodej niesie biały zawój — peremitkę, nowożeńcy stają, schylają głowy, a matka przykrywa ich zawojem, siadają, a świtywka patrzy, żeby kniahnia nie przysiadła palców, bo to oznacza, że nie chce mieć dzieci...”⁵³ Potencjalna rozrodczość młodej pary była wszak skojarzona z mnożeniem wszelkich dóbr, narodziny dziecka to znak przychylności sił nadprzyrodzonych, nadzieja na lepszą przyszłość.

Symbolce, z którymi w czasie wesela wchodziły w kontakt nowożeńcy, oddają im swoją moc, ale od nich zyskują nową, która udziela się obecnym. Na południu Polski pan młody z panną młodą jedli odrobinę sera, a resztą częstowali gości, „żeby krowy dawały więcej mleka”, na Podlasiu pszenicę, którą obsypano młodych, dodawało się do siewu (podobnie jak ziarno wykruszone z ostatnich zebranych kłosów, z wigilijnego snopa lub z *obsypki* na św. Szczepana czy na Nowy Rok), by lepiej rodziła.⁵⁴

Jan Komorovský rozdził swojej pracy o weselu u Słowian poświęca magii „płodności i obfitości”, sygnalizując jej bliskie analogie z obrzędowością zapustną, nie wyciąga jednak dalej idących wniosków.⁵⁵ Typologiczne zbieżności można bez trudu znaleźć w rytuałach spełnianych w innych porach roku i w pozostałych obrzędach rodzinnych. Pozostawmy jednak przy zapustach i weselach, skoro ich terminy najczęściej się pokrywały.

W Austrii i na Węgrzech zanotowano, że gdy w zapusty nie było wesel, spodziewano się nieurodzaju i przebierańcy w ostatnim ich dniu imitowali wesele.⁵⁶ Odgrywanie scen weselnych w obrzędzie dorocznym traktowano więc jako alternatywę prawdziwego wesela. Inscenizacje wesel, porodów i śmierci w czasie obrzędów dorocznych (przeważnie w zapusty) znane były w całej Europie. I znów na Węgrzech, dziewczęta przed Wielkanocą topią lub palą słomianą kukłę — *Kisze* (tj. kwas, żur), tylko o ile podczas Postu nie zmarła we wsi żadna kobieta.⁵⁷ Na Łużycach, niszczone kukła ubrana jest w koszulę ostatnio zmarłego, a przepasana ślubnym pasem ostatnio wydanej dziewczyny.⁵⁸ Na zachodzie Europy piłuje się kukłę *staruchy*, albo napastuje się starych ludzi, bądź też urządza się wesele *staruchy* i *starca*.⁵⁹ Z kolei podczas wesela (a lokalnie przy chrzcinach i pogrzebach) odgrywane były sceny znane z obrzędów dorocznych przez te same, co i tam postacie.⁶⁰ To już nie tylko podobieństwo form, a wzajemne kopiowanie się rytuałów i trudno przypuścić by było przypadkowe.⁶¹

Zważywszy, że wszystkie obrzędy, związane z konkretnym terminem czy spełniane okazjonalnie, mieściły się w roku — corocznie przecież odbywały się chrzciny, inicjacje, wesela i pogrzeby, uroczyste obchodzono początek i zakończenie podstawowych prac gospodarskich, założenie podwalin, zwieńczenie i zasiedlenie nowego budynku... były więc faktycznie obrzędami dorocznymi. Rozkład obrzędów praktykowanych przez społeczność europejskie był nieregularny, a jednak wszędzie uderza ta sama tendencja do nadania mu regularnego rytmu. Jeśli w praktyce było to nieosiągalne, uciekano się do różnych sposobów, jak wspomniane już odgrywanie scen z życia rodzinnego podczas rytuałów dorocznych i vice versa, albo dzielenie obrzędu na dwie części: pierwsza miała miejsce w ustalonym czasie, druga gdy nadeszła odpowiednia pora: symboliczna orka i siew w Nowy Rok lub zapusty i dopełnienie rytuału pierwszej orki oraz siewu we właściwym czasie; symboliczny wypęd bydła w dniu św. Marka lub św. Jerzego (dla wielu ludów europejskich był to koniec zimy i początek lata) i zamknięcie rytuału, gdy trawa podrosła na tyle, by wypas był możliwy; święto przylotu ptaków (na Podlasiu w Zwiastowanie NMP — 25 marca, rozdawano dzieciom „bocianie łapy” i modele narzędzi rolniczych z ciasta) oraz powitania i wróżby, gdy rzeczywiście przyleciały. Obojętne z ilu rytuałów i jak rozmieszczonych w czasie składał się rok obrzędowy danej wsi, całość zawsze była kompletna — obejmowała wszystkie zdarzenia, które zaistniały albo powinny zaistnieć, wpisując je w boski plan stworzenia. Za każdym razem obrzędowa zmiana odtwarzała mityczną śmierć, hierogamię i odrodzenie — Świat stawał się na nowo.

Uczestnicy obrzędów nie silą się na rozróżnianie znaczeń, niczego nie tłumaczą. Współdziałając, poddając się nastrojowi niezwykłości, grozy, piękna, smutku i radości, zaiste rozumieją z pełną jasnością to, co wyrażają za pomocą obrazów i przypowieści. To my, patrząc z zewnątrz, potrzebujemy wyjaśnić, dzielimy i klasyfikujemy, usiłujemy nieudolnie zamknąć słowami niewypowiedziane.



Il. 14. Wielkanocny „Niedźwiedź”, Góra k/Jarocina, 1966 r.

PRZYPISY

- ¹ W. Heisenberg, *Część i całość*, Warszawa 1987, s. 246
- ² L. Kotakowski, *Obecność mitu*, Paryż 1972, s. 32—35
- ³ Tamże s. 131
- ⁴ E. Gellner, *Słowa i rzeczy, czyli nie pozbawiona analizy krytyka filozofii lingwistycznej*, Warszawa 1984, s. 37 i 50
- ⁵ M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1984, s. 195
- ⁶ R. Tomicki, *Religijność ludowa* (w:) *Etnografia Polski, przemiany kultury ludowej*, Ossolineum 1981, s. 30—35 i 41—49
- ⁷ L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1986, s. 86
- ⁸ J. i R. Tomicczy, *Drzewo życia, ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa 1975, s. 153, 189 i inne
- ⁹ Por. S. Glotz, *Les origines de la tradition du masque en Europe*, (w:) *Le masque dans la tradition européenne*, Binche 1975, zwłaszcza s. 21, gdy cytuje słowa św. Paciena (biskupa Barcelony 360—390), który po kazaniu piętnującym pogańskie obchody zanotował: „Me Miserum! Quid ego facinoris admisi? Puto, nescierant cervulum facere, nisi illis reprehendo monstrassem.”
- ¹⁰ E. Mielecinski, *Poetyka mitu*, Warszawa 1981, s. 211
- ¹¹ Nie podaję więc odnośnika, gdy przykłady były wielokrotnie publikowane i czytelnik znajdzie je w pracach ogólnych jak: K. Moszyński, *Kultura Ludowa Słowian*, t. II cz. 1 i 2, Warszawa 1968; *Etnografia Polski, przemiany kultury ludowej*, cz. 2, Ossolineum 1981; *Kalendarzye obyczaj i obrady w stranach zarubieźnoj Jewropy*, t. I, Moskwa 1973, t. II—1977, t. III—1978, t. IV—1983; *Le masque dans la tradition européenne*, Binche 1975; H. Biegeleisen, *U kolebki, przed ołtarzem, nad mogiłą*, Lwów 1929; J. Komorovský, *Tradičná svadba u slovanov*, Bratysława 1976
- ¹² Np. postacie „lekarza” i „pielęgniarki” pojawiły się między 1920 a 1930 w: Albanii, Bułgarii, Jugosławii, Portugalii, Włoszech i Polsce; *Kalendarzye...* t. II ss. 56, 21, 247, 319
- ¹³ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1985; tenże, *Symbolika zła*, Warszawa 1986
- ¹⁴ Cz. Witkowski, *Doroczne polskie obrzędy i zwyczaje ludowe*, Kraków 1965, s. 22 i 39
- ¹⁵ Przy obrzędach dorocznych zanotowano ich obecność: w Boże Narodzenie, Nowy Rok, Trzech Króli, zapusty, półpoście, Wielki Tydzień, Wielkanoc, Zielone Świątki, Wniebowstąpienie, Boże Ciało, św. Jana, dożynki, św. Marcina, św. Andrzeja, św. Mikołaja, św. Łucji... nadto na Węgrzech z okazji dorocznego świniobicia, oraz na Bałkanach przy obrzędowej prowokacji deszczu. Powszechnie spotyka się ich na weselu, rzadziej przy pogrzebach (Huculszczyzna, Mołdawia, Siedmiogród), sporadycznie przy chrzcinach — patrz: *Le masque dans la tradition européenne...*
- ¹⁶ N. M. Listowa, *Awstrijcy*, (w:) *Kalendarzye...* t. II, s. 166; Urpo Vento, *La tradition de la mascarade en Finlande*, (w:) *Le masque...*, s. 152, fot. 64
- ¹⁷ Ž. Stamenowa, *Kukeri i surwakari*, Sofia 1982, ss. 6, 12, 16, 19, 23, 28, 31; Archiwum ISPAN w Krakowie, t. 452—86, „droby” ze Skawicy k. Suchej; J. Komorovský, *Tradičná...*, s. 221—264
- ¹⁸ T. Baraniuk, *O kilku postaciach widowisk zapustnych na północno-zachodnim Mazowszu*, referat wygłoszony na sesji w Ciechanowie w 1987 r. S. A. Tokarew, *Łuziczenie*, (w:) *Kalendarzye...* t. II, s. 238; M. Gavazzi, *Le masque en Yougoslavie*, (w:) *Le masque...*, s. 313
- ¹⁹ W. Iwanow, W. Toporow, *Issledowanija w oblasti slawianskich diewnostiej*, Moskwa 1974, rozdział VII, s. 181 i dalsze.
- ²⁰ A. Leroi-Gourhan, *Religie prehistoryczne*, Warszawa 1966, s. 94—96
- ²¹ Ch. Wakarelski, *Etnografia Bułgarii*, Wrocław 1965, s. 347—348; U. Vento, *op. cit.*, s. 157
- ²² J. Komorovský, *op. cit.*, s. 270 i dalsze.
- ²³ M. F. Gueusquin, *France, deguisements en ours*, (w:) *Le masque...*, s. 369—370; por. także B. A. Uspieński, *Kult św. Mikołaja na Rusi*, Lublin 1985, s. 131
- ²⁴ Materiały z konkursu PTL w Łodzi z 1984 r.: Wiaderno, w. piotrkowskie.
- ²⁵ *Kalendarzye...* t. II, s. 45, 64—66, 107, 186, 266, 307, t. III, s. 202, 224, 244
- ²⁶ *Kalendarzye...* t. I, s. 61—62, t. II, s. 31, 142, 165—167, 224, 279, 323—325; D. Niewiadomski, *Orka złotym plugiem*, „Twórczość ludowa”, R. II: 1987, nr 4
- ²⁷ O orce jako odpowiedniku aktu płciowego piszą m. in. J. i R. Tomicczy, *Drzewo życia*, s. 135, i G. Krajew, *Obrednoto travestiranje po balgarskite zemi prez zimnja kalendaren cikal*, (w:) *Obredi i obreden folklor*, Sofia 1981, s. 164—169, który dowodzi, że inwariantem dorocznego cyklu zimowego jest wesele.
- ²⁸ *Konopielka* śpiewana na Wielkanoc gospodarzowi na północno-wschodnim Podlasiu, Archiwum ISPAN w Krakowie, t. 177, cz. IV
- ²⁹ J. Stęszewski, *Muzyka ludowa*, (w:) *Etnografia Polski. Przemiany...*, s. 254
- ³⁰ J. Kowalska, *Środki i mechanizm przekazu tanecznego*, „Etnografia Polska”, XXIX: 1985, z. 2, s. 81
- ³¹ J. P. Dekowski, *Z badań nad problematyką wesela opoczyńskiego*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. XXVI (1984), Wa-wa — Łódź 1986, s. 49, przyp. 41
- ³² Ch. Wakarelski, *op. cit.*, s. 274
- ³³ J. Kowalska, *op. cit.*, s. 78
- ³⁴ G. van der Leeuw, *Czy w niebie tańczą?*, „Literatura na świecie”, maj 1978, s. 349
- ³⁵ A. Llano Rosa de Ampudia, *Del folklore Asturiano*, Oviedo 1972, s. 217—219, za: *Kalendarzye...* t. 2, s. 60—61, por. także s. 160 (Niemcy).
- ³⁶ Analogia nie jest przypadkowa i nie powstała później pod wpływem karnawału, jako że już w średniowiecznych manuskryptach (*Le Roman de*

Fauvel — 1310—1314 i *Le Roman d'Alexandre* z XIV w.) zanotowano przebieranie się za zwierzęta, ubieranie strojów na opak, „kocią muzykę” itp., za: *Le masque...*, s. 358

³⁷ *Kalendarzyje...*, t. II, s. 232

³⁸ *Kalendarzyje...*, t. II, s. 269

³⁹ Yi-Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, Warszawa 1987, s. 161—162

⁴⁰ *Kalendarzyje...*, t. II, s. 225

⁴¹ Yi-Fu Tuan, op. cit., s. 51—52 i 62

⁴² A. Zadrożyńska, *Powtarzać czas początku*, Warszawa 1985

⁴³ M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, 1969; E. R. Leach, *Deux essais concernant la représentation symbolique du temps*, (w:) *Critique de l'anthropologie*, Paris, 1968; W. Toporow, *O kosmologicznych źródłach wczesnohistorycznych opisów*, (w:) *Semiotyka kultury*, Warszawa 1977, s. 109—110; S. J. Serow, *Kalendarzyj prazdnik i jego miesto w jewropejskoj kulturie*, (w:) *Kalendarzyje...*, t. IV, s. 24—53

⁴⁴ G. Pàttaro, *Pojmowanie czasu w chrześcijaństwie*, (w:) *Czas w kulturze*, Warszawa 1988, s. 314 i 315—316

⁴⁵ Archiwum ISPAN w Krakowie t. 177/1641

⁴⁶ E. Györggi-Földes, *Personnages travestis dans les coutumes payannes hongroises*, (w:) *Le masque...*, s. 185 i 187

⁴⁷ Radosława Iwanowa, *Edinstwo na siemiejnata obrednost*, (w:) *Obredi i obreden folklor...*, s. 32 (przykład cytowany za J. Zachariewem). Autorka udowadnia jedność systemową obrzędów rodzinnych, inwariantem — wesele.

⁴⁸ *Kalendarzyje...*, t. II, s. 45, 65, 85, 106, 120, 174, 185, 200, 233, 303, t. III, s. 98—99 i 112—113; E. Frankowski, *Kalendarz obrzędowy ludu polskiego*, Warszawa 1931, s. 49; G. Michailowa, *Kostiumyt w bałgarska obrednost*, (w:) *Obredi...*, s. 52—82

⁴⁹ *Kalendarzyje...*, t. III, s. 133

⁵⁰ J. Komorovský, *Tradična...*, rozdz. I i III

⁵¹ Tamże s. 256

⁵² Ch. Wakarelski, op. cit., s. 275

⁵³ Wł. Szuchiewicz, *Huculszczyzna*, Kraków 1902, t. II, s. 64. We Francji, kobieta która w rok po ślubie nie była brzemienną, była w „tusty czwartek” poddawana specjalnym zabiegom — *Kalendarzyje...*, t. II, s. 39

⁵⁴ Archiwum ISPAN w Krakowie t. 26/940 i t. 177 cz. III

⁵⁵ J. Komorovský, op. cit., s. 93 i 187—227

⁵⁶ *Kalendarzyje...*, t. II, s. 166 i 193, por. też s. 247 (Jugosławia) i 144 (Niemcy) oraz *Le masque...*, s. 187 i 76

⁵⁷ *Le masque...*, s. 418

⁵⁸ *Kalendarzyje...*, s. 239

⁵⁹ *Kalendarzyje...*, t. II, s. 35—40 i 62. Por. także podstawianie starej kobiety zamiast panny młodej w weselu — J. Komorovský, op. cit., s. 159—168. W Niemczech nazywanie ostatnich snopów „starcem”, „staru” lub „parą młodych”, *Kalendarzyje...*, t. III, s. 132 oraz obrzędowe przeobrażenia postaci bądź kukiel „starców” w młodzieńców i dziewczyny podczas rytuałów przełomu zimy i wiosny, *Kalendarzyje...*, t. II, s. 88—89 i 147. Mityczne wątki tego rodzaju metamorfozy omawia M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Payot 1978, cz. 2, s. 147 i 438

⁶⁰ M. Maj, *Rola daru w obrzędzie weselnym*, Ossolineum 1986, s. 39—40; R. Iwanowa, *Bułgarska folklorna swatba*, Sofia 1984, s. 129—130; J. Komorovský, op. cit., s. 264—275; *Le masque...*, s. 187—192, 240 i 256, 286, 301, 326, 377—378

⁶¹ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, Warszawa 1988, t. I, s. 44; „Mityczno-religijne scenariusze Nowego Roku, mniej lub bardziej podobne, spotyka się w niezliczonych kulturach. (...) Scenariusz jego zawiera *hieros gamos* między dwiema postaciami boskimi patrolującymi miasto, przedstawionymi przez ich posągi lub władcę... oraz hierodulę. Owa hierogamia urzeczywistniała łączność między bogami i ludźmi z pewnością chwilową, ale o poważnych konsekwencjach.” Por. również M. Eliade, *Histoire...*, s. 146, 169, 437—438

Il. 1, 3, 5, 7, 10, 11, 13 reprodukowane z książki pod red. Samuela Glotza *Le masque dans la tradition européenne*, Binche 1975.

Stefan Deptuszewski — il. 12; Wanda Drabik — il. 8; Marek Pabis — il. 6; Stanisław Stępniewski — il. 9; Jan Świdorski — il. 2 i 4 oraz reprodukcje; Marek Woźniczko — il. 14



Stanisław Zagajewski, Głowa Pana Jezusa, cierniem ukoronowanego, ceramika wypalana

Fot.: Jan Sierackiewicz