



UMCS

UNIwersytet Marii Curie-
SKŁODOWSKIEJ
W LUBLINIE
Wydział Filologiczny

Katarzyna Kraczoń

**Semiotyka gestów rytualnych w polskiej
obrzędowości rodzinnej i dorocznej**

Rozprawa doktorska
napisana w Instytucie Nauk o Kulturze
pod kierunkiem prof. dr. hab. Jana Adamowskiego
oraz promotor pomocniczej dr hab. Marty Wójcickiej, prof. UMCS

LUBLIN ROK 2022

Profesorowi Janowi Adamowskiemu i Profesor Marcie Wójcickiej składam podziękowania za wsparcie, życzliwość oraz za wszystkie cenne wskazówki merytoryczne, jakie otrzymałam podczas pracy nad niniejszą rozprawą.

Spis treści

Wstęp	5
Problem badawczy i założenia metodologiczne.....	5
Podstawa materiałowa pracy	7
1. Źródła zastane	7
2. Źródła wywołane	7
3. Źródła filmowe i fotograficzne.....	9
Struktura pracy.....	10
Rozdział 1. Z historii badań nad gestami	12
1.1. Początki i rozwój zainteresowań badawczych	12
1.2. Interdyscyplinarne badania nad językiem ciała i gestem	15
1.3. Gesty rytualne w kontekście badań nad obrzędowością	28
Rozdział 2. Gesty w kontekście semiotyki kultury – założenia metodologiczne	32
2.1. Znakowy charakter zjawisk kulturowych	32
2.2. Gest rytualny – ustalenia terminologiczne.....	44
Rozdział 3. Gest rytualny – budowanie modelu opisu semiotycznego	53
3.1. Gest rytualny a inne znaki obrzędowe	53
3.1.1. Gest a formuły słowne.....	54
3.1.2. Gest w otoczeniu gestów.....	56
3.1.3. Gest a atrybuty przedmiotowe.....	57
3.1.4. Typy relacji między znakami obrzędowymi.....	61
3.2. Komponenty semantyczno-pragmatyczne gestu rytualnego	62
3.2.1. Kontekst założony	63
3.2.2. Kontekst stanowiony (porównawczy)	64
3.2.3. Kontekst historyczno-kulturowy	65
Rozdział 4. Eksplikacja wybranych gestów rytualnych	68
4.1. Całowanie.....	68
4.2. Kreślenie krzyża	86
4.3. Kropienie/święcenie	105

4.4. Niszczenie	127
4.5. Obdarowywanie/dzielenie się czymś/dzielenie czegoś	143
4.6. Obmywanie.....	176
4.7. Obsypywanie/posypywanie/rozrzucanie	190
4.8. Okrężanie/zataczanie kręgu	208
4.9. Podskakiwanie/podnoszenie/podrzucanie.....	228
4.10. Uderzanie	243
4.11. Umieszczanie/wkładanie czegoś gdzieś/w coś/za coś.....	258
Rozdział 5. Gest rytualny a obrzęd przejścia.....	271
Gest rytualny jako tekst kultury – wnioski końcowe	282
Bibliografia.....	290
Rozwiązania skrótów cytowanych źródeł	315
Kwestionariusz	327
Materiały terenowe	331
Wykaz filmów	336

Wstęp

Komunikacja niewerbalna, mowa ciała oraz związane z nią gesty i postawy ciała stały się przedmiotem badań kilku dyscyplin naukowych m.in. semiotyki, językoznawstwa ogólnego, psychologii, etologii, etnologii oraz antropologii kulturowej. Niewiele jest jednak opracowań naukowych dotyczących *stricte* gestów obrzędowych, dlatego potrzeba podjęcia tematu eksplikacji gestów rytualnych w polskiej kulturze tradycyjnej wynika przede wszystkim ze stanu badań, bowiem czynności rytualne obecne w obrzędach rodzinnych i dorocznych nie doczekały się dotychczas systematycznego i holistycznego opracowania. Ponadto, gesty – jako część kulturowego obrazu świata¹ – są istotnym elementem obrzędów nie zawsze poprawnie rozumianym i interpretowanym. Udokumentowanie i interpretacja zachowań obrzędowych są także ważne ze względu na szybko postępujący proces zanikania wielu gestów obrzędowych, a tym samym tradycyjnej kultury ludowej i wszelkich jej form.

Problem badawczy i założenia metodologiczne

Celem niniejszej rozprawy jest z jednej strony ukazanie, w jaki sposób gesty współtworzą strukturę oraz semantykę obrzędu i jakie pełnią funkcje, z drugiej zaś eksplikacja wybranych (kulturowo najistotniejszych) gestów rytualnie powtarzanych przez społeczność tradycyjną. Ograniczenie badań do kultury tradycyjnej wynika nie tylko z konieczności wyznaczenia ram czasowych dla analizowanych zjawisk, ale także z potrzeby zamknięcia ich w obrębie konkretnego systemu symbolicznego (DROZDOWICZ 2006: 87). Systemem takim była niewątpliwie kultura chłopska z przełomu XIX i XX wieku wraz z charakterystycznym dla niej światopoglądem, który – w moim przekonaniu – ma istotny wpływ na interpretację gestów obrzędowych (światopogląd stanowi bowiem jeden z kontekstów interpretacyjnych gestów). Do cech definiujących kulturę tradycyjną należą: izolacja świadomościowa, niezmienność tradycji, praktyczne a nie dogmatyczne pojmowanie religii, rytualizm, rygorystyczne przestrzeganie

¹ Przez kulturowy obraz świata (KOŚ) rozumiem system, który odpowiada za całokształt konstrukcji drugiej rzeczywistości i organizuje wszystkie pozostałe komponenty obrazu świata w obrębie danej kultury. Obejmuje on nie tylko JOŚ, ale również konstrukty produkowane za pomocą innych systemów znakovych, takich jak mimetyka, gesty czy zachowania (POR. ANUSIEWICZ, DĄBROWSKA, FLEISCHER 2000: 30).

nakazów i zakazów i in. To metodologiczne „zamknięcie” pozwoli stworzyć paradygmat analizy i interpretacji gestów, który może stać się punktem odniesienia do analizy chociażby gestów w obrzędach współczesnych. Ponadto, badając strukturę obrzędów tradycyjnych, można zbudować model opisu obecnych w nich gestów, gdyż komunikacja gestyczna jest tu szczególnie rozbudowana i utrwalona, a to z kolei sprawia, że są one łatwo reprodukowane.

Analiza gestów obrzędowych przeprowadzona zostanie w oparciu o założenia metodologiczne sformułowane przez badaczy skupionych w tartusko-moskiewskiej szkole semiotycznej. Podstawowym założeniem, jakie czynią semiotycy rosyjscy, jest uznanie centralnego miejsca języka w kulturze i potraktowanie pozostałych dziedzin kultury symbolicznej jako wtórnych wobec niego systemów znakowych. Język naturalny zostaje uznany zatem za prymarny system modelujący, pozostałe nazywane są wtórnymi systemami modelującymi (ŻYŁKO 2009: 109). Wtórny system modelujący tworzą niewątpliwie gesty obrzędowe, które wchodzą w cały kompleks relacji, właściwych dla struktur lingwistycznych, wzbogacając je o inne relacje właściwe tylko dla tego systemu.

W pracy zastosowano metodę semiotyczną, która pozwala w sposób całościowy – zarówno strukturalny, jak i procesualny – ująć obrzędowe zachowania, a tym samym wskazać ich utrwalone znaczenia symboliczne. Zaproponowany model opisu gestu rytualnego wyznaczają trzy płaszczyzny analizy semiotycznej: syntaktyczna, semantyczna i pragmatyczna.

Interpretacja gestu rytualnego nie może jednak odbywać się przez wyizolowanie go z kontekstu, który stanowi jego integralny element. To z kolei pozwala analizować gest jako tekst kultury – znak o samodzielnej treści albo kompleks różnych, wzajemnie tłumaczących się znaków funkcjonujących w danej kulturze. Przy czym tekst ten odsyła zawsze do określonego modelu świata, który stanowi dla niego konieczny układ odniesienia. W związku z tym układem odniesienia dla gestu (jako tekstu kultury) jest obrzęd, szerzej kultura tradycyjna z charakterystycznym światopoglądem, albo jeszcze szerzej tradycja przedchrześcijańska i chrześcijańska.

Analiza semiotyczna nie może jednak ograniczać się tylko do pojmowania gestów jako struktur znakowych uwikłanych w szereg relacji wewnątrz systemu, który tworzą. Już na poziomie pragmatyki wyraźnie uwidacznia się perspektywa antropologiczna, która w dużej mierze wpływa na interpretację gestu. Człowiek jako uczestnik obrzędu i podmiot wszelkich działań poprzez gesty interpretuje świat, przekazuje swój światopogląd, wskazuje i wyraża wartości kulturowe, a także utrwała zasady kulturowego uporządkowania świata (BROCKI 2001: 245–247). Stąd potrzeba wykorzystania zarejestrowanych przekazów ustnych do budowania podmiotowego obrazu gestu.

Założenia metodologiczne niniejszej rozprawy sytuują gesty rytualne na pograniczu dwóch dyscyplin naukowych współczesnej humanistyki: semiotyki i antropologii kulturowej. Połą-

czenie tych tradycji badawczych ukazuje możliwie pełny obraz poszczególnych gestów rytualnych i buduje semiotyczny model ich opisu.

Podstawa materiałowa pracy

Podstawę materiałową analizy semiotycznej gestów rytualnych obecnych w obrzędowości rodzinnej i dorocznej stanowi dokumentacja ogólnopolska, na którą integralnie składają się następujące rodzaje źródeł:

1. Źródła zastane

W rozprawie wykorzystano materiały etnograficzne – zapisy zwyczajów, praktyk oraz wierzeń, związanych z obrzędami dorocznymi i rodzinnymi wyekscerpowane z *Dzieł wszystkich* Oskara Kolberga, licznych monografii o charakterze ogólnopolskim i regionalnym, m.in. prac Jana Stanisława Bystronia (1916, 1947), Henryka Biegeleisena (1927, 1928, 1929, 1929A, 1930), Bożeny Stelmachowskiej (1933), Kazimierza Moszyńskiego (1967), Anny Szyfer (1968), Feliksa Olesiejuka (1971, 2000), Anny Zadrożyńskiej (1985, 2000, 2002), Doroty Simonides (1988, 1991), Franciszka Kotuli (1989), Zdzisława Kupisińskiego (1997, 2007), Jana Adamowskiego (1999, 2020), Andrzeja Karczmarzewskiego (1999), Barbary Ogrodowskiej (2005, 2008), Artura Gawła (2009), Marioli Tymochowicz (2013, 2019); opracowań regionalnych i artykułów zamieszczonych w specjalistycznych czasopismach etnograficznych i antropologicznych, m.in.: „Etnografii Polskiej”, „Etnolingwistyce”, „Literaturze Ludowej”, „Ludzie”, „Polskiej Sztuce Ludowej”, „Twórczości Ludowej”, „Wiśle” i innych.

Do analizy włączono również dane folklorystyczne – różnogatunkowe teksty (pieśni, przyśpiewki, oracje, kolędy itp.) oraz scenariusze obrzędów. Pomocne w budowaniu modeli semiotycznych poszczególnych gestów okazały się także dane systemowe pochodzące ze słowników etymologicznych, językowych, a także słowników symboli.

Wyekscerpowane samodzielnie konteksty podzielono tematycznie i uporządkowano w formie katalogu gestów rytualnych. Wykazy słowników i leksykonów oraz źródeł, z których pozyskano materiały folklorystyczne i etnograficzne znajdują się w odpowiednich miejscach w bibliografii.

2. Źródła wywołane

Kolejnym źródłem są wywiady terenowe, ukierunkowane rozmowy zmierzające do odkrywania i ustalania symbolicznych znaczeń zachowań obrzędowych. Pozyskane informacje

na temat tego, w jaki sposób wykonywano dane gesty, dlaczego właśnie tak oraz co one oznaczały i w jakim celu je wykonywano, pozwoliły zrekonstruować podmiotowy obraz gestów, a więc wskazać, w jaki sposób człowiek poprzez zachowania rytualne interpretuje i wartościuje przestrzeń wokół siebie.

Analizą zostały objęte zarówno materiały terenowe pozyskane w trakcie eksploracji metodą kwestionariuszową, jak i relacje potoczne (częściowo już publikowane) zgromadzone w archiwach uniwersyteckich oraz archiwach placówek zajmujących się kulturą tradycyjną. Cytowane w pracy przekazy pochodzą z Pracowni „Archiwum Etnolingwistyczne” Instytutu Filologii Polskiej UMCS w Lublinie (TN UMCS²), Archiwum Badań Terenowych Instytutu Nauk o Kulturze UMCS w Lublinie (ABT UMCS), Archiwum Programu Historia Mówiona Ośrodka „Brama Grodzka – Teatr NN” w Lublinie (TNN).

W latach 2011–2013 na podstawie autorskiego kwestionariusza *Rytualne gesty obrzędowe* przeprowadzono 31 wywiadów z najstarszymi mieszkańcami odwiedzanych wsi, zakładając, że są oni nosicielami tradycyjnego światopoglądu i potrafią wydobyć z pamięci zachowania rytualne swoich rodziców i dziadków. Rozmowy w informatorami pozwoliły ustalić, jakie gesty rytualne były najczęściej powtarzane podczas obrzędów, kto je wykonywał i w jakich sytuacjach. Niewielu rozmówców potrafiło wyjaśnić, co oznaczały takie zachowania i w jakim celu je wykonywano. Częstymi odpowiedziami były odniesienia do tradycji rodzinnych. Wiele z gestów rytualnych, również tych funkcjonujących jeszcze do dziś, wykonywano na zasadzie powielania: *bo tak robiła moja mama/babcia i ja też tak robię*. Przeprowadzone rozmowy stanowią łącznie ponad 1400 minut nagrań, zostały one przetranskrybowane i pogrupowane w przygotowany na potrzeby analizy katalog gestów. W tekście opatrzone są metryczką zawierającą nazwę miejscowości i inicjały rozmówcy (np. Bełzec AG), szczegółowy wykaz materiałów terenowych i rozwiązania skrótów znajdują się na końcu niniejszej rozprawy. Należy również dodać, że wywiady zostały przeprowadzone głównie na obszarze Polski wschodniej, środkowej i południowej: w województwach mazowieckim, łódzkim, świętokrzyskim, opolskim, śląskim, podkarpackim, małopolskim. Większość rozmów przeprowadzono w województwie lubelskim, terytorium zróżnicowanym pod względem etnograficznym, historycznym i kulturowym. Odnajdujemy tu silne wpływy regionów sąsiednich: Mazowsza, Podlasia czy pogranicza wschodniego. O różnorodności kulturowej świadczą język (gwara), strój, obrzędy i zwyczaje, wytwory kultury materialnej i duchowej, a także pożywienie. Na Lubelszczyznę składa się wiele subregionów, jednakże uwarunkowania historyczne, administracyjne i społeczno-gospodarcze pozwalają na traktowanie jej jako wspólny region kulturowy, choć o złożonej strukturze (zob. TYMOCHOWICZ 2005, 2013; SZCZYGIEŁ 2020: 13–29). Owa pograniczność i wielokulturowość sprawiają,

2 W tekście skróty z nawiasów umieszczane są po nazwie miejscowości i inicjałach informatorów.

że można spotkać tu liczne zwyczaje niespotykane w innych regionach (np. wypiekanie korowaja i praktyki z nim związane, spożywanie kutii podczas Wigilii, *dunaje* – specjalny typ kolędy, obrzędy – *zalimany*, *chachułki*, *taratona* i in.) (ADAMOWSKI 2014, POR. KOZIURA 2014). Ponadto, na Lubelszczyźnie organizowane są liczne przedsięwzięcia i przeglądy folklorystyczne (także o charakterze ogólnopolskim)³, podczas których mogłam przeprowadzić wywiady z depozytariuszami kultury ludowej.

3. Źródła filmowe i fotograficzne

Wizualną formą rejestracji gestów, szeroko zresztą stosowaną w etnologii, są fotografia⁴ oraz film⁵. Pierwsza pozwala utrwalić gesty jako statyczny dwuwymiarowy obraz, który można wprawdzie uzupełnić komentarzem w postaci odnośników i opisów, ale ta forma zapisu nigdy nie odda kinezycznego charakteru gestu i pełnego kontekstu, w którym jest on wykonywany. To z kolei doskonale można zarejestrować na filmie, który jest najbardziej adekwatnym sposobem dokumentacji zachowań obrzędowych przede wszystkim dlatego, że ukazuje procesualny i synkretyczny charakter gestów, rejestruje więc nie tylko ruch, ale także funkcje i interakcje postaci uczestniczących w rytuale, wypowiedzi słowne, kontekst przestrzenny, czasowy, wykorzystane rekwizyty obrzędowe i inne znaczące elementy rytuału. Ponadto, dzięki możliwościom technicznym film można zatrzymać w odpowiednim momencie oraz wielokrotnie powtarzać zarejestrowany gest, by móc na przykład odtworzyć jego strukturę komunikacyjną czy porównać go z innymi analogicznymi zachowaniami utraconymi w innych kontekstach obrzędowych. Trzeba jednak dodać, że filmowy obraz gestu jest przede wszystkim trwałym zapisem, nie wyjaśnia jednak jego znaczenia, nie nazywa pełnionych funkcji, nie oddaje też pełnego tła społeczno-kulturowego, wymaga więc komentarza i interpretacji ze strony badacza.

Na potrzeby niniejszej analizy wykorzystano materiały filmowe pochodzące z archi-

3 Mam tu na myśli cykliczne wydarzenia, których celem jest dokumentowanie, zachowanie i popularyzowanie tradycji ludowej, a są to: *Ogólnopolski Festiwal Kapel i Śpiewaków Ludowych w Kazimierzu Dolnym* (zapoczątkowany w 1966 roku), *Ogólnopolski Sejmik Teatrów Wsi Polskiej* (organizowany w Tarnogrodzie od 1984 roku), *Jarmark Jagielloński w Lublinie* (istniejący od 2007 roku), *Ogólnopolski Przegląd Zespołów i Grup Kolędniczych* (przeprowadzany w Lublinie od 2010 roku) i in.

4 Fotografia jest zapisem i świadectwem rzeczywistości, którą utrwała, ale także swoistym komunikatem kulturowym. O roli, formach naukowego wykorzystania oraz możliwościach interpretacyjnych fotografii etnograficznej pisze Magdalena Sztandara w opracowaniu: *Fotografia etnograficzna i „etnograficzność” fotografii. Studium z historii myśli etnologicznej i fotografii II poł. XIX i I poł. XX wieku* (2006).

5 Filmy etnograficzne są istotnym elementem antropologii wizualnej, będąc często zaprzeczeniem wszelkich prawideł sztuki filmowej. Stanowią one „ważne świadectwo i dokumentację czasu bezpowrotnie przeszłego”. Warstwa obrazu i warstwa dźwięku podkreślają antropologiczny wymiar filmowanego wydarzenia, nadając mu często dodatkowe znaczenia. Mogą być obiektywnym zapisem rzeczywistości i formą najbardziej efektywnych notatek terenowych albo zmontowanym (wyreżyserowanym) materiałem opatrzonym komentarzem, którego inspiracją był materiał pierwotny (CIARKA 2010: 89).

wum Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie (PME), Archiwum Badań Terenowych Instytutu Nauk o Kulturze UMCS w Lublinie (ABT UMCS), archiwum Stowarzyszenia Twórców Ludowych w Lublinie (STL), internetowych zasobów filmowych dostępnych się na kanale You Tube. Są to zarówno rejestracje konkretnych obrzędów, jak i filmy etnograficzne⁶ opatrzone komentarzem, często będące pewną interpretacją reżysera, zawierające jakieś przesłanie lub przekaz symboliczny, skłaniające do refleksji. Część materiałów stanowią także nagrania widowisk obrzędowych wystawianych podczas Międzywojewódzkich Sejmików Wiejskich Zespołów Teatralnych w Tarnogrodzie zarejestrowane w latach 2014–2015 w ramach grantu wydziałowego (archiwum własne). Zgromadzony materiał filmowy dokumentuje obrzędy rodzinne i doroczne z różnych regionów etnograficznego kraju. Szczegółowy wykaz filmów znajduje się na końcu rozprawy.

Integralnym elementem dysertacji jest materiał fotograficzny dokumentujący gesty rytualne. Są to fotografie pochodzące z archiwów muzealnych i prywatnych. Większość z nich przedstawia gesty wykonywane współcześnie, będąc dowodem na to, że wiele opisywanych tu zachowań rytualnych przetrwało do obecnych czasów.

Struktura pracy

Rozprawa została podzielona na dwie części: teoretyczną i analityczną. Część teoretyczna składa się z trzech rozdziałów poświęconych kolejno historii badań nad gestami (Rozdział pierwszy), założeniom metodologicznym (Rozdział drugi) oraz semiotycznemu modelowi opisu gestu rytualnego (Rozdział trzeci). Część analityczną stanowią rozdziały czwarty i piąty.

Rozdział pierwszy zawiera przegląd wybranych kierunków (szkół) badawczych, które podejmowały zagadnienie komunikacji niewerbalnej, mowy (języka) ciała oraz gestów od czasów starożytnych aż do współczesnych. Obok przekrojowo-historycznej formy prezentacji, zwrócono także uwagę na interdyscyplinarny charakter badań nad językiem ciała i gestem.

Rozdział drugi zatytułowany *Gest w kontekście semiotyki kultury – założenia metodologiczne* jest ważny ze względu na ustalenia terminologiczne. Przytaczane definicje dotyczą takich pojęć, jak semiotyka, znak, tekst, tekst kultury, gest, rytuał. Problemy badawcze omówione w tej części pracy obejmują zagadnienia ogólne dotyczące semiotycznego cha-

6 Tak jest chociażby w przypadku filmów Jacka Olędzkiego: *Ofiara* (1958), *Czekam na Twe zmiłowanie* (1959), *Kadzidło* (1959). Filmy te nie mają charakteru narracyjnego, autor burzy niejako przebieg samego obrzędu, stosuje zbliżenia, wręcz fotograficzne kadry ukazujące przedmioty i gesty; ukazuje detale przerywane niespodziewanie dynamizmem akcji. Wotywnie figury z wosku pokazane są kontekście społecznym i obyczajowym, opatrzone często ironicznym komentarzem (CIARKA 2010: 85).

rakteru zjawisk kulturowych, przez te ukazujące relacje między systemem gestycznym i językowym, aż po najbardziej szczegółowe, zawężone do samych gestów, które traktuję jako swoiste teksty kultury zakorzenione w mitycznym modelu świata. Rozdział kończy propozycja definicji operacyjnej gestu rytualnego – pojęcia kluczowego dla niniejszej rozprawy.

W kolejnym rozdziale przedstawiono istotne kwestie dotyczące modelu opisu obrzędowego gestu rytualnego wpisanego w strukturę tekstową. Elementy tej struktury obejmują: na płaszczyźnie syntaktycznej relacje gestu rytualnego wobec innych znaków obrzędowych (formuł słownych, atrybutów przedmiotowych, innych gestów), a na płaszczyźnie semantyczno-pragmatycznej funkcjonowanie tego gestu w trzech kontekstach – założonym, stanowionym (porównawczym) i historyczno-kulturowym. Zaproponowany model opisu łączy dwie perspektywy badawcze – semiotyczną (gesty jako mniej lub bardziej rozbudowane struktury znakowe) i antropologiczną (podmiotową), co sytuuje obrzędowe czynności rytualne na pograniczu dwóch dyscyplin naukowych współczesnej humanistyki: semiotyki i antropologii kulturowej.

Zasadniczą część rozprawy stanowi najbardziej rozbudowany rozdział czwarty, zawierający eksplikacje wybranych gestów rytualnych wpisanych w model semiotyczny opisu gestu rytualnego. Schemat eksplikacji powtarza się przy każdym omawianym geście. Analizie poddanych zostało jedenaście najczęściej powielanych i najbardziej utrwalonych gestów rytualnych obecnych w polskich obrzędach rodzinnych i dorocznych: całowanie, kreślenie krzyża, kropienie, niszczenie, obdarowywanie/dzielenie się czymś/czegoś, obmywanie, obsypywanie, okrażanie, podskakiwanie/podrzucanie, uderzanie, wkładanie czegoś gdzieś/w coś/za coś.

Rozdział piąty – *Gest rytualny a obrzęd przejścia* – jest próbą ukazania, w jaki sposób konkretne gesty rytualne funkcjonują w strukturze obrzędu przejścia. Analizie poddano gesty towarzyszące przygotowywaniu i spożywaniu weselnego korowaja a omówiono je w odniesieniu do koncepcji *rites de passages* sformułowanej przez A. van Gennepa.

W zakończeniu zebrano najważniejsze wnioski i ustalenia wypływające z przeprowadzonej analizy. Integralną część rozprawy stanowią: bibliografia, rozwiązania zastosowanych skrótów, kwestionariusz opracowany na potrzeby badań terenowych, zestawienie materiałów terenowych oraz wykaz filmów.

Z historii badań nad gestami

1.1. Początki i rozwój zainteresowań badawczych

Komunikacja niewerbalna, nazywana też mową ciała (językiem ciała), odgrywa ogromną rolę w wielu obszarach życia indywidualnego i społecznego, jest też istotnym elementem kultury. Od zawsze towarzyszy komunikacji werbalnej człowieka, wyrażanej za pomocą podstawowych środków językowych. Ważnym fragmentem całokształtu ludzkiego porozumiewania się jest także komunikacja gestyczna, zwłaszcza ta o charakterze rytualnym, która ukształtowała się w toku społeczno-kulturowego funkcjonowania człowieka we wspólnocie posiadającej określony kod kulturowo-językowy realizowany w konkretnych kontekstach (np. obrzędowych), dlatego niemożliwe jest oddzielenie badań nad gestami od badań nad szeroko rozumianą komunikacją niewerbalną.

Przyjmuje się, że rozwój naukowych zainteresowań w tej dziedzinie nastąpił dopiero w II połowie XX wieku. Jest to więc dyscyplina dosyć młoda, co nie znaczy, że wcześniej ten obszar komunikacji międzyludzkiej był niezauważany czy pomijany.

Mowa ciała była ważnym elementem wysławiania się i precyzyjnego budowania wypowiedzi już w starożytnej Grecji i Rzymie. „Antyczną kulturę gestu – jak pisze Schmitt – cechuje przede wszystkim umiejętność wskazania obiektywnych kryteriów gestykulacji oraz dokonania rozdziału między osobą i jej gestami, co pozwoliło je nazwać, zdefiniować, krytykować za pomocą słów i przedstawiać przy użyciu obrazów (SCHMITT 2006: 31–32). Wkład starożytnych w definiowanie i rozumienie gestów jest więc doniosły. Pewne sformułowania („piękny gest”, „gestykulacja” czy „gest nie na miejscu”) przetrwały do czasów współczesnych, a niektóre wzorcowe gesty retoryczne do dziś wykonują osoby publiczne.

Niewerbalne elementy przekazu traktowano jako istotne środki retoryki zwiększające skuteczność perswazji. Potwierdza to chociażby Cynceron, znakomity rzymski mówca, który uznał gesty za jeden z elementów mowy ciała:

Sposób mówienia polega na dwóch rzeczach, na akcji i na wysławianiu. Akcją jest, że tak powiem, mowa ciała, składająca się z głosu i gestu. [...] z którymi łączy się wyraz twarzy (CYCERON 1873: 16).

O gestach w drugiej księdze *Retoryki* pisał także Arystoteles:

siłą rzeczy muszą rozbudzać w nas większą litość ci mówcy, którzy swe oddziaływanie słowem wzmacniają poprzez gesty, poprzez modulację głosu, przez swój wygląd i w ogóle przez umiejętność dramatycznego przedstawienia (ARYSTOTELES 1988:175).

Retorycy doceniali wagę gestów w komunikacji werbalnej, podkreślając, że orator powinien używać ich podczas każdego przemówienia, aby nadać wypowiedzi nieco ekspresji i dramaturgii. Potwierdza to także wypowiedź Kwintyliana, rzymskiego retora i pedagoga:

Gestykulacja rąk, której pozbawione przemówienie zawsze jest kalekie i nieudolne, trudno nawet powiedzieć, jak jest różnorodna – dorównywa ona przecież nieomal bogactwu słów. Jeżeli bowiem ruchy pozostałych części ciała wspomagają jak gdyby nasze słowa, to ruchy rąk – można rzec – mówią same przez się. Czyż przy ich pomocy nie żądamy, nie obiecujemy, nie wzywamy, rezygnujemy, grozimy, błagamy, nie odrzucamy od siebie, nie lękamy się, pytamy, zaprzeczamy, nie wyrażamy naszej radości, smutku, powątpiewania, żalu, nie określamy sposobu, możliwości, ilości czasu? Czyż one nie podniecają, nie wstrzymują, nie pochwalają, nie korzą się? (KWINTYLIAN 1951: 85, CYT ZA: PUPPEL 2014: 17)

To właśnie Kwintylian jako pierwszy użył sformułowania, że ruchy ciała są „wspólnym językiem wszystkich ludzi”, wyrażając w ten sposób ideę uniwersalnego charakteru mowy gestów (SCHMITT 2006: 41)⁷.

Dopiero od XVII wieku możemy mówić o naukowym podejściu do studiów nad komunikacją niewerbalną. John Bulwer w swojej pracy z 1644 roku pt. *Chirologia: or the natural language of the hand, and chironomia: or the art. of manual rhetoric* omawia gesty stosowane w sztuce retorycznej, przywołując między innymi stanowisko Francisca Bacona, który zarzucał Arystotelesowi, że w swoich wystąpieniach retorycznych używał za mało gestów (PUPPEL 2014: 17). Opisywanie gestów jako integralnych i koniecznych elementów retoryki było także tematem wielu późniejszych opracowań. Na rolę gestów w sztuce skutecznego przemawiania zwracali też uwagę w swoich publikacjach polscy badacze (POR. GAJDA 1989, BOGUCKA 1994, DZIECHCIŃSKA 1996).

Kolejne prace naukowe poświęcone tematyce *języka ciała*, co zauważył Marcin Brocki, powstają wraz z rozwojem zainteresowań nad naturą języka w ogóle. Z czasem w refleksji teoretycznej pojawiają się prace na temat gestów i skodyfikowanych systemów gestycznych. Pierwszym takim zbiorem, w którym zaprezentowano symboliczne zachowania grup etnicznych, była praca Andrea de Jorio z 1832 roku. Zestawił on w niej gesty neapolitańczyków z gestami starożytnych obecnymi w postaci wizerunków na wazach, reliefach, obrazach, rzeźbach i w literaturze. Przeprowadzona analiza porównawcza pozwoliła badaczowi wy-

⁷ Szerzej o roli gestów w epoce starożytnej pisze J-C. Schmitt w rozdz. *Starożytne dziedzictwo* (SCHMITT 2006: 31–41).

jaśnić i zrozumieć gesty mu współczesnych, a także stała się początkiem kolejnych badań oraz prac obfitujących w katalogi gestów różnych grup etnicznych (BROCKI 2001: 53–55).

Nie można pominąć też dokonań Karola Darwina, który uważany jest za prekursora badań nad zachowaniami niewerbalnymi człowieka. Swoim dziewiętnastowiecznym opracowaniem *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt*⁸ stworzył on podwaliny współczesnych badań nad ekspresją mimiczną, dowodząc między innymi, że człowiek pochodzi od zwierząt. Darwina zainteresowały też sposoby wyrażania uczuć. W tym celu obserwował on zachowania dzieci, chorych umysłowo, analizował fotografie twarzy, dzieła sztuki z dziedziny malarstwa i rzeźby, rozsyłał pytania dotyczące mimiki i gestów występujących u ludzi różnych ras, a także badał zachowania i sposoby wyrażania uczuć przez niektóre zwierzęta. Ciekawym spostrzeżeniem, wynikającym z analizy porównawczej zachowań ekspresyjnych zwierząt i człowieka, okazało się to, że nie jesteśmy jedynym gatunkiem wyrażającym emocje za pomocą gestów i mimiki:

Człowiek nie potrafi tak dobrze wyrazić miłości i pokory za pomocą zewnętrznych oznak, jak pies, który wita swego ukochanego pana ze zwieszonymi uszami, obwisłymi wargami, wyginając ciało i merdając ogonem (DARWIN 1988: 41).

Przeprowadzone przez niego badania pozwoliły przede wszystkim sformułować dwa zasadnicze wnioski. Pierwszy dotyczy tego, że niektóre gesty są wrodzone, drugi mówi o uniwersalnym charakterze wyrazów twarzy u człowieka (POR. GŁĄŻEWSKA, KUSIO 2012: 22). Warto też dodać, że teoria Darwina stała się inspiracją dla współczesnych badaczy w dziedzinie komunikacji niewerbalnej – Konrada Lorenza (1966) oraz Paula Ekmana (1977).

Wiek XVIII i XIX to okres dyskusji o wyższości gestów nad językiem mowy. Popularne było przekonanie, że gesty poprzedziły nie tylko języki narodowe, ale także pismo. Określano je jako *najstarszy język ludzkości, mowę pierwotną czy mowę uniwersalną*:

Co do gestów, to wiele z nich stale używanych przez własny i inne narody, musiało przechodzić z pokolenia na pokolenie od pierwotnych wieków ludzkości: kiedy mówca schyla głowę lub podnosi groźącą rękę, odpycha od siebie mniemanego natręta, wskazuje na niebiosy, liczy swych przyjaciół lub wrogów na palcach (TYLOR 1889: 123).

Takie rozumienie pozwalało przez długi czas sytuować gesty na płaszczyźnie relacji natury i cywilizacji, człowieka i zwierzęcia, rozumu i emocji, a idąc dalej „upatrywano w języku gestów momentu rozłączenia porządku natury i kultury, przypisując mu wartości obu porządków (BROCKI 2001: 59)”:

8 Pierwsze wydanie tej książki *Expression of Emotions in Man and Animals* w języku angielskim miało miejsce w 1872 roku.

Ludzka zdolność używania słowa, a nawet ruchów, jako symboli myśli i środków udzielania ich innym, stanowi jeden z punktów, w którym widzimy najjaśniej, jak on opuszcza towarzystwo gatunków niższych i wkracza na drogę zdobyczy w wyższych dziedzinach umysłowych (TYLOR 1889: 54).

Zasygnalizowane powyżej kierunki badań nad komunikacją niewerbalną pokazują, że nie odnoszą się one jedynie do kwestii gestów. Co więcej gesty sytuowane są raczej na marginesie tych badań i nie stanowią tematu odrębnej refleksji teoretycznej. Badacze zajmowali się raczej parajęzykowymi elementami komunikacji (m.in. mimiką twarzy, ekspresją wokalną, postawami ciała), poszukiwali uniwersalnych zachowań ludzkich, próbowali je skatalogować i opisać. Na tym jednak badania nad komunikacją niewerbalną się nie kończą...

1.2. Interdyscyplinarne badania nad językiem ciała i gestem

Wiek XX przyniósł przełom w badaniach nad językiem ciała i gestem. Nastąpił zwrot metodologiczny, który stał się częścią szerszego procesu reorientacji współczesnej humanistyki. Wiązało się to przede wszystkim w pierwszej kolejności z podważeniem logocentryzmu⁹, a następnie z przyjęciem teorii kultury jako komunikacji (POR. HALL 1987: 105–111). To spowodowało, że język ciała i gesty zaczęto sytuować w obszarze procesów sensotwórczych (BROCKI 2000: 54), a co za tym idzie także w obszarze procesów kulturowych:

Niekierowane przez wzory kulturowe – zorganizowane systemy znaczących symboli – ludzkie zachowania nie byłyby możliwe do poznawczego opanowania, byłyby zwyczajnym chaosem bezcelowych aktów i eksplodujących emocji [...] nie istnieje coś takiego jak natura ludzka niezależna od kultury (GEERTZ 1973: 46).

Zachowania pozajęzykowe nigdy nie były domeną jednej określonej dziedziny nauki. Wręcz przeciwnie, pojawienie się nowych perspektyw badawczych sprawiło, że dwudziestowieczny nurt badań nad komunikacją niewerbalną przyjął charakter nurtu multidyscyplinarnego i interdyscyplinarnego. Owa interdyscyplinarność – co podkreśla M. Brocki – „nie oznacza bynajmniej wypracowania wspólnej płaszczyzny metodologicznej i teoretycznej badań. Wręcz przeciwnie. Różnorodność dyscyplin zajmujących się językiem ciała spowodowała rozdrobnienie tych badań, ich coraz silniejszą specjalizację,

⁹ Logocentryzm, utrwalający dominację duszy nad ciałem, podmiotu nad przedmiotem, mowy nad innymi środkami wyrazu, powodował myślenie o ciele i geście jako zewnętrznych, irracjonalnych i nielogicznych w stosunku do uporządkowanych i racjonalnych procesów poznawczych. Gest postrzegany był jako ikona emocji, jako wyraz, a nie jako część szerszego sensotwórczego procesu komunikacyjnego, dlatego odrzucenie logocentryzmu otworzyło nowe perspektywy badawcze na tematykę gestu i języka ciała (BROCKI 2001: 35–36).

powstanie dyscyplin samodzielnych (BROCKI 2000: 58).” Taką potrzebę badań wskazywał i wyjaśniał J. Burszta w przedmowie do książki E. Halla *Poza kulturą*:

Interdyscyplinarność w tym wypadku polega na tym, że wszelkie badania dotyczące języka ciała mają na widoku jakiś jeden wiodący problem lub kilka ściśle ze sobą powiązanych, ale w jego/ich analizie wykorzystują szeroko osiągnięcia badawcze innych dyscyplin. Interdyscyplinarność dotyczy zwłaszcza tych szczegółowych nauk, które wchodzą w zakres antropologii kulturowej – językoznawstwa, etnologii regionalnej i antropologii społecznej. Są jednak i takie ukierunkowania badawcze, które bazują nie tylko na wynikach wspomnianych przed chwilą nauk, ale sięgają także do biologii człowieka, czy nawet do biologii ssaków (BURSZTA 1984: 10).

Warto więc przyjrzeć się bliżej wybranym kierunkom badawczym w tej dziedzinie wypracowanym na gruncie współczesnych dyscyplin naukowych. Z góry też należy zastrzec, że bogaty i dość prężnie rozwijający się nurt badań powoduje, że trudno zebrać całościową literaturę z tego zakresu, dlatego ich wybór w sposób oczywisty jest związany z podjętym tematem rozprawy.

Dwudziestowieczne eksploracje naukowe coraz częściej są skupione na zależnościach między komunikacją werbalną a niewerbalną określonej wspólnoty językowo-terytorialno-kulturowej. W istotny sposób wzbogaciła je praca Davida Efrona *Gesture, race and culture* (1941), w której udowodniono, że różnice w gestykulacji nie są uwarunkowane przez rasę czy pochodzenie, lecz przez środowisko i kulturę, z jaką człowiek się asymiluje. Swoją tezę Efron poparł badaniami prowadzonymi w środowisku włoskich i żydowskich emigrantów zamieszkujących Nowy Jork.

Lata 50. ubiegłego stulecia to początek systematycznych badań nad językiem ciała. Pojawiły się wówczas prace Raya Birdwhistella (1952) i Edwarda T. Halla¹⁰ (1959), którzy pod wpływem zainteresowań językoznawstwem i antropologią kulturową zaproponowali nowe subdyscypliny antropologii – kinezykę i proksemikę, zajmujące się komunikacją interpersonalną i jej uwarunkowaniami.

Birdwhistell, podczas badań terenowych prowadzonych wśród Indian w Kanadzie, zauważył, że tubylcy zachowują się inaczej gdy mówią po angielsku niż wówczas, gdy mówią w swoim języku. Podczas swoich badań wysunął hipotezę mówiącą o tym, że zachowania kinetyczne konstytuują system komunikacyjny analogiczny do języka naturalnego, dlatego metody lingwistyczne można dostosować do badań nad językiem ciała. Opracowując swoją teorię kinezyki za pomocą określonych symboli, zapisywał

10 E. T. Hall, *The Silent Language*, New York, 1959. Polski przekład: *Bezgłosny język*, przeł. R. Zimand, A. Skarbińska, Warszawa 1987.

ruchy ośmiu podstawowych części ciała¹¹ – tzw. kinemów, czyli najmniejszych znaczących jednostek ruchu, by następnie, poszukując analogii między systemem językowym a komunikacją niewerbalną, móc przypisać je cząstkom wyższego stopnia – kinemorfeom (jednostkom niosącym znaczenie). Ta bardzo czasochłonna i dość skomplikowana metoda doprowadziła samego badacza do zarzucenia tej formy zapisu¹², gdyż – jak sam zauważył – nie można wskazać pełnej analogii między tymi dwoma systemami, a ponadto rejestracja ta w sposób nienaturalny oddzielałaby gesty od ich kulturowego tła (BIRDWHISTELL 1952, 1970; POR. BROCKI 2001: 105–106).

O tym, jakie zastosowanie i znaczenie dla badań nad kulturą może mieć dyscyplina stworzona przez Birdwhistella pisał wiele lat później Umberto Eco:

Niemy język gestów zakonników w klauzurze, głuchoniemych, kupców hinduskich i perskich, Cyganów, złodziei, przemytników tytoniu; rytualne ruchy rąk u kapłanów buddyjskich i hinduistycznych; komunikaty rybaków afgańskich; kinezyka orientalna i śródziemnomorska, w której poczesne miejsce zajmuje gestykulacja neapolitańska [...]; stylizowane gesty poszczególnych postaci w malarstwie Majów, pomagające w odcyfrowaniu ich języka pisanego, podobnie jak studium gestykulacji w greckim malarstwie wazowym, mogą rzucić światło na badany okres, a studium dzisiejszej gestykulacji neapolitańskiej może wyjaśnić zwyczaje kinezyczne starożytnej Wielkiej Grecji, w tym również kinezykę attycką. W podobnych celach kinezyka bada zrytualizowaną gestykulację teatralną (w klasycznych teatrach orientalnych, w mimie, w tańcu), style chodu (różne w różnych kulturach i komunikujące różne etosy), style postawy stojącej (w których zakresie kodyfikacja jest jeszcze bardziej ścisła – ale i bardziej zmienna – jeśli idzie o wojskową odmianę *Bacznosc!* i niemal liturgiczny styl kroków defiladowych). Różne rodzaje śmiechu, uśmiechu, płaczu, będąc elementami parajęzyka, są jednocześnie elementami kinezyki. [...] Dalej idą badania nad ruchami głowy (powszechnie znana jest kulturowa względność gestów, odznaczających *tak* i *nie*), nad gestami podziękowania oraz nad pocałunkiem (Eco 1996: 386–38).

Warto dodać, że pewne założenia tej teorii znalazły też swoją kontynuację w nurcie językoznawstwa kognitywnego, o czym będzie jeszcze mowa.

-
- 11 Inną znaną metodą zapisu ruchu, wykorzystywaną przy analizie układów tanecznych, był system notacji Labana. Poprzez opracowany, zamknięty zestaw znaków oraz schematyczną formę zapisu system ten pozwalał odtworzyć choreografię tańca. Jednak nie mógłby być wykorzystany do rejestracji gestów, zwłaszcza tych o charakterze rytualnym, gdyż przyjęta specyfika zapisu, po pierwsze, nie uwzględnia interakcyjnego charakteru zachowań komunikacyjnych, a po drugie, izolowałaby je, podobnie jak notacja Birdwhistella, z ich kontekstu (POR. BROCKI 2001: 101–105).
- 12 E. Goździak przyczyn niepowodzenia tej teorii upatruje przede wszystkim w przyjęciu strukturalno-lingwistycznej perspektywy do badań języka ciała. Badaczka podaje trzy powody, dla których metody lingwistyczne nie znajdują zastosowania do analizy zachowań niewerbalnych. Po pierwsze, uniwersalna cecha podwójnej artykulacji, właściwa wszystkim językom naturalnym, nie występuje w innych poza językiem naturalnym systemach znakowych kultury. Po drugie, system zachowań kinezycznych jest heterogeniczny i realizuje wiele innych systemów semiotycznych. I wreszcie po trzecie – struktura komunikatów kinezycznych nie może zostać stwierdzona w oderwaniu od analizy semantycznej i funkcjonalnej poszczególnych zachowań (GOŹDZIAK 1987A: 171).

Niemale znaczenie ma również praca Halla dotycząca roli przestrzeni komunikacyjnych w relacjach społecznych. Wyróżnił on trzy rodzaje przestrzeni: trwałą, półtrwałą i nieformalną oraz cztery dystanse towarzyszące interakcjom społecznym rozgrywanym w obrębie przestrzeni nieformalnej. Są to wewnętrzna i zewnętrzna sfera intymna, sfera osobista, społeczna i publiczna. Każda z tych sfer generuje określone zachowania i relacje komunikacyjne. Analiza tych zachowań pokazała, że proksemikę można uznać za jeden z komponentów mowy ciała (HALL 1978; POR. TUAN 1987, GOŹDZIAK 1987B: 296).

Wartym odnotowania jest również fakt opublikowania w 1956 roku pracy Jürgena Ruesch i Weldon Kees pt. *Nonverbal Communication: notes on the visual percepton of human relations*, w której najprawdopodobniej po raz pierwszy użyto terminu „komunikacja niewerbalna”. Opracowanie to – jak podkreśla J. Puppel – wzbogaciło wcześniejszy dorobek badaczy o teoretyczną informację dotyczącą początków użycia i kodowania niewerbalnych zachowań ludzkich (PUPPEL 2014: 19).

W drugiej połowie XX wieku badania nad pozawerbalnymi elementami komunikacji skoncentrowano wokół bardziej szczegółowych zagadnień, jakimi była rola kontaktu wzrokowego w komunikacji międzyludzkiej (EXLINE I FEHR 1978) czy rola ekspresji wokalne (DAVITZ I DAVITZ 1961; POR. PUPPEL 2014: 20). W tym czasie prowadzone były również badania nad zachowaniami ludzkiego ciała, towarzyszącymi komunikacji słownej (KENDON 1976; MEHRABIAN 1969).

Adam Kendon (1967), największy dziś specjalista od gestykulacji, za najbardziej naturalne i typowe gesty człowieka uznał wskazywanie i pantomimę, czyli gest ikoniczny. Pierwszy gest kieruje uwagę odbiorcy ku czemuś, co zwykle jest widoczne. Drugi kieruje wyobraźnię odbiorcy ku czemuś, czego najczęściej nie widać, poprzez symulowanie działaniem akcji, relacji lub obiektu.

Ważnym, również dla niniejszej rozprawy, wątkiem w badaniach nad gesturalnością i rytualnością były publikacje Juliana Huxleya (1966) i Konrada Lorenza (1966). Huxley wskazał, że kształtowanie się rytualnych zachowań człowieka jest wynikiem ewolucyjnie zdeterminowanej ontogenezy o charakterze psychospołecznym, a także efektem złożoności kulturowej życia człowieka przejawiającej się chociażby w rosnącej świadomości dotyczącej obrazu własnego ciała (PUPPEL 2014: 20).

Lata 70. XX wieku przyniosły dalsze odkrycia naukowe w tej dziedzinie, tym razem były one skupione na ekspresji mimicznej twarzy, a kontynuowały darwinowską tezę ewolucyjną. W tym miejscu należy wspomnieć o pracach Paula Ekmana i Waltera Friesena. Przebadali oni, zamieszkujące Papuę Nową Gwineę, plemię Fore, które nie miało wcześniej styczności z cywilizacją Zachodu. Najpierw zaprezentowano im zdjęcia ukazujące twarze Amerykanów wyrażające sześć podstawowych emocji. Zadaniem badanych było ich nazwa-

nie i opisanie. Następnie badacze opowiedzieli sześć historii nacechowanych emocjonalnie. Każda z nich miała na celu wywołanie reakcji u tubylców. Zadaniem członków plemienia Fore było zademonstrowanie wyrazów twarzy, które odpowiadałyby emocjom zawartym w opowiedzianych historiach. Efekty tych badań zostały udokumentowane fotograficznie i na ich podstawie naukowcy przeprowadzili analogiczne badania na Amerykanach. Badania pokazały, że podstawowe emocje – złość, strach, smutek, radość, zniesmaczenie oraz zaskoczenie – są determinowane biologicznie i mają charakter uniwersalny, to znaczy, że wyrażane i odbierane są tak samo w każdej kulturze, pozostałe zaś są wytworem kulturowego doświadczenia (EKMAN, FRIESEN 1971; EKMAN 1977).

Znaczącym efektem prac obu badaczy było opracowanie pierwszej¹³ semiotycznej klasyfikacji gestów. Wyróżnili następujące ich typy:

- emblematy, zastępujące zwroty lub frazy, łatwo dające się przetransponować na słowa powszechnie wypowiedane;
- ilustratory, będące komentarzem do wypowiedzianych słów i wprowadzające dodatkowe znaczenie niewypowiedziane werbalnie przez nadawcę;
- wskaźniki emocji, mające na celu okazanie przeżywanych stanów emocjonalnych;
- regulatory konwersacji, umożliwiające modyfikowanie ról uczestników podczas prowadzonego dyskursu;
- adaptatory, służące osiągnięciu najbardziej komfortowej sytuacji konwersacyjnej dla nadawcy komunikatu;
- autoadaptatory, regulujące napięcia psychiczne na poziomie pożądanym przez stronę komunikującą (EKMAN, FRIESEN 1969).

Szczególną uwagę badacze zwrócili na emblematy¹⁴, które są zróżnicowane kulturowo i stają się niejako „nośnikami znaczeń”, to inaczej gesty symboliczne oraz inne silnie skonwencjonalizowane ekspresje niewerbalne, które wyróżniają się tym, że są intencjonalnie wysyłanymi sygnałami o takim znaczeniu, które może być tłumaczone na słowa, i daje się łatwo odczytać. Pozostałe typy odnoszą się do procesu mówienia.

13 Zanim powstała pierwsza typologia gestów, już w roku 1941 Efron dokonał istotnego podziału gestów na dwa rodzaje: gesty podkreślające treść tego, co się mówi, czyli te biorące bezpośrednio udział w dyskursie oraz gesty konotujące lub symbolizujące myśli lub działania, występujące bez udziału mowy (EFRON 1941). Warto zwrócić uwagę, że ta druga grupa gestów obejmuje szeroki zakres gestów, od tych całkowicie zastępujących komunikację językową, do gestów-znaków, mających charakter autonomiczny. Dotyczy ona całego spektrum gestów, które w przyszłości staną się przedmiotem zainteresowań badaczy kultury.

14 Np. emblematem jest gest, w którym palce wskazujący i środkowy układają się w literę V. W niektórych kontekstach gest ten oznacza „zwycięstwo”. Stał się on słynny w latach II wojny światowej, po tym jak został użyty przez Winstona Churchilla i uwieczniony na fotografii. W innych sytuacjach może być gestem obraźliwym (gdy dłoń jest obrócona grzbietem do odbiorcy). To drugie znaczenie spopularyzowało się w latach 60. na fali protestów przeciwko amerykańskiej interwencji zbrojnej (POR. KNAPP, HALL 2000: 323–325).

Klasyfikacja zaproponowana przez Ekmana i Friesena nie była jedyną. Kilka lat później inny podział zaproponował Mark Knapp. Podstawowym kryterium jego klasyfikacji były relacje zachodzące między kanałami werbalnymi i niewerbalnymi. W efekcie badacz wskazał pięć następujących typów a w zasadzie sytuacji komunikacyjnych określających relacje słowno-gestyczne:

- powtarzanie – informacja zawarta w kanale słownym jest jednocześnie powielana w kanale niewerbalnym;
- zastąpienie – w miejsce używania słów można wykonać sekwencję niewerbalną, która oznaczać będzie to samo;
- akcentowanie tekstu mówionego – gestykulacja rąk, głowy i ciała mająca podkreślać znaczenie poszczególnych słów i wypowiedzi;
- regulatory konwersacji – zachowania niewerbalne grające rolę przy sygnalizacji zmian tury konwersacyjnej, czyli wymiany ról między nadawcą i odbiorcą;
- maskowanie – używanie zachowań niewerbalnych dla ukrycia prawdziwych przekonań czy uczuć (KNAPP 1978).

Dla badania samych gestów istotna okazała się propozycja Davida McNeilla który wyróżnił pięć typów gestów: gesty deiktyczne, uderzenia (beats), gesty kohezywne (spajacze tekstu), gesty ikonizacyjne oraz gesty metaforyczne. McNeill używa nazwy uderzenia dla określenia typu gestów, które w terminologii Efrona nazwane zostały batutami. Są to gesty rytmiczne szczególnie związane z tokiem słownym. Tymi uderzeniami mówiący chce podkreślić ważność wypowiedzianych słów czy fraz. Znaczenie to może odnosić się do pragmatycznego lub dyskursywnego aspektu wypowiedzi. Batuty zatem to inaczej gesty intonacyjne, charakteryzujące się krótkimi ruchami ręki, wykonywanymi zwykle w przestrzeni przed sobą. Wspomagają też one logiczną segmentację tekstu. Gesty deiktyczne z kolei, zwane także deiksami, wskazują na konkretną istniejącą rzecz albo też na elementy w abstrakcyjnej przestrzeni mentalnej mówiącego. Kolejny typ – gesty kohezywne to tzw. spajacze tekstu lub inaczej gesty spójnościowe. Pełnią one funkcje łączenia tematycznego bliskich, lecz oddzielonych czasowo, części dyskursu. Mogą się one składać z ikon, metafor, deiks lub uderzeń. Spójność jest tworzona za pomocą powtarzania tej samej formy gestu, ruchu lub zajmowanie miejsca w przestrzeni gestu. Wymienione typy gestów są ściśle zależne od toku wypowiedzi słownej i bez niej są niekodowalne. Samodzielnie semantycznie wydają się być gesty ikonizacyjne (w klasyfikacji Ekmana i Friesena występujące jako ilustratory). Jednak to McNeill uściślił i sprecyzował ich definicję. Ikony zatem to gesty, które w naturalny sposób zawierają bezpośrednie podobieństwo między strukturą pojęciową i formą. Gesty te są konkretne i obrazowe – to znaki rzeczy i zdarzeń. Jeszcze inny charakter mają gesty metaforyczne, które nie są już znakami rzeczy i zdarzeń, ale znakami proce-

sów myślowych. To rozróżnienie ma ogromne znaczenie, bowiem zakłada istnienie odrębnego typu wyrażen gestualnych odnoszących się do podstawowego dla człowieka, zdaniem kognitywistów, procesu metaforyzacji. Zatem cechą wyróżniającą gesty metaforyczne jest ich obrazowa zawartość przedstawiająca abstrakcyjną ideę. Gesty te mają istotne znaczenie dla językoznawców i psychologów (MC NEIL 1992).

Szerokie spojrzenie na komunikację niewerbalną przedstawia Tadeusz M. Ciołek w opracowaniu zatytułowanym *Materiały do „alchemii gestów”*, wyodrębniając cztery podstawowe kategorie gestów:

- gesty autystyczne, czyli nieuświadomione ruchy ciała stanowiące zbiór znaków kompleksowych, niecelowych i jednostronnych; zachowania pozornie przypadkowe, banalne i nieznaczące, które możliwe są do odczytania w danej grupie społecznej;
- gestykulacja – obszerna grupa gestów obejmująca gestykulację codzienną rozumianą jako częściowo uświadomione, spontaniczne ruchy ciała stanowiące środek wspomagający i uwyrażniający ekspresję słowa mówionego i gestykulację sceniczną konstruowaną przez aktora na bazie gestykulacji dnia codziennego, ale w sposób bardziej wyrazisty i stereotypowy, mająca na celu wyrażenie osobowości i oddanie stanów psychofizycznych odtwarzanej przez aktora postaci;
- pantomima definiowana jako świadomie wypracowane i użytkowane ruchy ciała stanowiące wyłączny, bezgłośny środek ekspresji;
- znaki gestyczne określane także jako gesty właściwe to spełniające rolę sygnałów znaki przynależne do systemów zamkniętych oraz otwartych, włączane przez daną grupę społeczną do repertuaru akceptowanych przez nią treści kulturowych; tu wyróżniono gesty socjotechniczne budujące więzi społeczne i wraz z innymi znakami stanowiące rdzeń wszelkich zwyczajów oraz gesty informujące, służące wzajemnemu komunikowaniu się tam, gdzie nie można posłużyć się głosem (np. znaki gestyczne autostopowiczów, policjantów, sportowców i in.) (CIOŁEK 1973: 60–64).

Na gruncie językoznawstwa polskiego od wielu lat badania prowadzi Krystyna Jarząbek, która zajmuje się komunikacją niewerbalną a dokładniej mową ciała Polaków w szerszym zakresie i komunikacją gestyczną małych grup społecznych lub zawodowych. Badaczka w książce *Rehabilitacja języka gestów (na przykładzie porozumiewania się zakonników i mniszek)* zaproponowała stworzenie katalogu gestów. Przedmiotem jej zainteresowań stały się gesty niektórych zgromadzeń zakonników mających w swej regule milczenie. K. Jarząbek swoją uwagę skoncentrowała na skompletowaniu listy znaków gestycznych (nazwy, opisu językowego i obrazu w postaci rysunku) i przyporządkowaniu im odpowiednich treści semantycznych oraz wskazania odmienności i wyróżników w obrębie różnych zakonów mniszych: benedyktynów, cystersów, karmelitek bosych, brygidek, benedyk-

tynek, trapistów. Autorka, prezentując benedyktyńskie i cysterskie zestawienia gestów, korzystała z literatury obcojęzycznej. Pewne podobieństwa w formach komunikacji niewerbalnej odnalazła u polskich karmelitek bosych, brygidek i benedyktynek. Przeprowadzona przez autorkę analiza porównawcza systemu gestów różnych zakonów pokazała, że język gestów w specyficznej sytuacji komunikacyjnej może stać się substytutem mowy. Język gestyczny zakonników ukształtował się w następstwie zakazu porozumiewania się za pomocą słów i w wyniku potrzeb komunikacyjnych. Katalog tych znaków ma charakter otwarty, może być stale uzupełniany. Wśród zebranych gestów część znaków miała charakter ikoniczny, inne były wieloznaczne, niektóre były czysto umowne, jeszcze inne odpowiadały częściom mowy (czasownikom, rzeczownikom, przysłówkom itd.). Praca ta jest kolejnym przykładem katalogu gestów zebranych w wąskiej i zamkniętej grupie badanych (JARZĄBEK 1999).¹⁵

Wieloletnie zainteresowania i badania prowadzone przez Jarząbek zaowocowały opracowaniem dwóch słowników. Pierwszy zatytułowany *Gestykulacja i mimika. Słownik*, zawiera znaki kinetyczne o charakterze konwencjonalnym. Są to znaki będące „wytworem wspólnoty mającej odrębny język, funkcjonujące na konkretnym obszarze geograficznym, który ona zamieszkuje, noszące piętno tworzonej przez nią kultury i stanowiące składnik obowiązującej ją wiedzy” (JARZĄBEK 1994: 8). W słowniku, w układzie tematycznym, zamieszczono opis 177 znaków kinetycznych wspomagających wypowiedzi słowne Polaków. Większość omówionych znaków ma charakter obligatoryjny, to znaczy, że osoby uczestniczące w komunikacji muszą znać ich znaczenie i wiedzieć w jakich sytuacjach je wykorzystywać. Pozostała część to znaki fakultatywne, określane jako nieprzyzwoite, których znaczenie warto znać, ale ze względów grzecznościowych rezygnować z ich użycia. Artykuł hasłowy zawiera następujące elementy: nazwa znaku, znaczenie, informacja o zakresie użycia oraz określenie rodzaju powiązania znaku z wypowiedzią słowną. Każdy taki opis zawiera dodatkowo rysunki obrazujące wykonywany gest. W słowniku znalazły się także dwa indeksy: tematyczny i alfabetyczny, które są bardzo pomocne przy wyszukiwaniu gestów, zwłaszcza tych, które występują w kilku wariantach np. gest uderzenia zmienia swoje znaczenie w zależności od sytuacji i formy. Można uderzyć dłońią w czyjąś dłoń, uderzyć otwartą dłońią (kostkami palców) w stół, uderzyć pięścią (otwartą dłońią) w stół, uderzyć się dłońiami w uda krawędzią dłoni w szyję, palcami w czoło albo pięścią w piersi (patrz: indeks alfabetyczny). Każda z tych czynności jest nacechowana semantycznie a odpowiednio wykonana może oznaczać np. skruchę, zadowolenie albo sprzeciw (patrz: indeks tematyczny) (JARZĄBEK 1994).

15 K. Jarząbek jest także autorką mniejszych opracowań, w których omawia profesjonalne kody gestyczne m.in. pływaczy (2001), sportowców gier zespołowych (2002a), kolejarzy (2003), sygnalistów i pilotów statków powietrznych (2004).

Dalsze analizy badaczki gestów pokazały, że katalog znaków kinetycznych nie jest dany raz na zawsze, stały i zamknięty. Okazuje się bowiem, że pojawiają się wciąż nowe skonwencjonalizowane czynności, które poszerzają wachlarz zachowań niewerbalnych. Zmienia się także zakres semantyczny gestów już istniejących. W 2016 roku ukazał się *Słownik mowy ciała Polaków* zawierający poszerzony i uzupełniony opis znaków kinetycznych (gestów, mimiki i postaw) sklasyfikowanych według znaczeń, których są one nośnikami. Należy też dodać, że zamieszczone w słowniku znaki oddają charakter (stan) komunikacji niewerbalnej Polaków¹⁶ z przełomu XX i XXI wieku. Opis wszystkich znaków powstał w oparciu o bezpośrednią obserwację zachowań Polaków, analizę polskich filmów i spektakli teatralnych, a także materiałów ikonograficznych w postaci fotografii i rysunków. Zebrany materiał obejmuje 250 znaków ułożonych w 72 grypy tematyczne. Największą grupę stanowią te związane z sytuacjami powitań i pożegnań, zarejestrowano ich 23, dość liczna jest również grupa znaków wyrażająca lekceważenie – 14 oraz prośbę – 8. Po 7 znaków obejmują grupy wyrażające sprzeciw, uwagę, podziękowanie i radość. Pozostałe grupy są mniej liczne (JARZĄBEK 2016: 22–26).

Osobne miejsce w słowniku zajmują tzw. znaki specjalne. Wydzielono tu trzy grupy: znaki związane z liturgią (opisano 13 gestów i postaw np. kreślić kciukiem znak krzyża, pochylać głowę, przyklękać, składać dłonie i inne); znaki związane z przesądami (to zestaw 12 gestów, wśród których znalazły się m.in. rzucanie monetą przez ramię, zaciskanie kciuków, pukanie w niemalowane drewno) oraz znaki związane z tradycją (tych opisano tylko 6 – całować chleb upuszczony na ziemię, dzielić się jajkiem/opłatkami, kreślić krzyż na chlebie, podawać na ręczniku chleb i sól, przenosić pannę młodą na rękach przez próg). Autorka ma świadomość, że zaprezentowana lista znaków specjalnych jest dość uboga. Wybór tłumaczy tym, że „są [one] najbardziej znane wśród Polaków” i szerzej omówione w literaturze specjalistycznej (JARZĄBEK 2016: 26, 260–290).

Dyskusję nad rolą gestów i komunikacji pozasłownej w porozumiewaniu się podjęto szeroko na gruncie językoznawstwa kognitywnego. Nowy model językoznawstwa, który powstał w latach 70. XX wieku w USA, zakładał interdyscyplinarność badań nad językiem, polegającą na twórczym wykorzystaniu osiągnięć różnych dyscyplin naukowych. Językoznawstwo kognitywne zakłada możliwość dotarcia do procesów poznawczych człowieka, do natury pojęć istniejących w umyśle, gdyż to one determinują nasze widzenie świata. Rozum bowiem nie jest oderwany od doświadczeń cielesnych, wszystko, co wiemy, odczuwamy, a nawet myślimy, pochodzi z ciała, mózgu oraz naszych interakcji z otoczeniem.

16 Autorka, mówiąc o Polakach, ma na myśli jednostki, które pod względem kulturowym łączą takie czynniki, jak: wspólny język, wspólne tradycje, obyczaje, wierzenia i zachowania, a także zamieszkanie od pokoleń na terytorium Polski.

Stąd też podstawową strategią badawczą językoznawców kognitywnych jest nierozdzielanie zdolności językowych od percepcji czy motoryki. Badacze doszli do wniosku, że studia nad gestami muszą być prowadzone wraz z badaniami nad językiem, ponieważ gesty i język współtworzą komunikat i na płaszczyźnie komunikacji uzupełniają się wzajemnie. Proces komunikacji jest wielopłaszczyznowy i przebiega na wielu poziomach równocześnie – i co najważniejsze – poziomy te nie tylko nakładają się na siebie, ale przede wszystkim wzajemnie się uzupełniają. Kognitywiści przyjęli postulat, że gestykulacja oddaje bardziej różnorodne i skomplikowane struktury myślowe niż linearny język. Co więcej, gest przekazuje także to, co nie zostało ujęte w komunikacie werbalnym, bowiem wskazuje nie tylko na ikonizację, obrazowość wypowiedzianej myśli, ale wyraża też emocje, ustosunkowanie do partnera interakcji, organizację czasowo-przestrzenną opowiadanych zdarzeń i jednocześnie metasystemową budowę tekstu. Gest stał się więc bliższy obrazowo-doświadczalnemu charakterowi struktur pojęciowych, dając nawet wiarygodniejszą możliwość wyrażenia myśli niż język. Zatem gesty – jak podkreśla Aneta Załazińska – można uznać za pierwotny sposób obrazowania i wyrażania myśli (ZAŁAZIŃSKA 2000). W innym opracowaniu ta sama badaczka gesty nazywa najbardziej semantycznymi narzędziami komunikacji (ZAŁAZIŃSKA 2001: 12), by w kolejnym artykule dokonać analizy korelacji między słowem a gestem (ZAŁAZIŃSKA 2014: 101–115). Stwierdzenia te odebrały tym samym pierwszeństwo i wyższość językowi jako najlepszemu środkowi komunikacji (POR. TEŻ ANTAS 1996, 2006).

W obrębie badań określanych mianem antropologii ciała sytuuje się cytowana już powyżej publikacja Marcina Brockiego pt. *Język ciała w ujęciu antropologicznym* (2001) oraz poprzedzające ją mniejsze opracowania (PATRZ: BROCKI 1996A, 1996B, 2000). Badacz skrupulatnie analizuje klasyczne teorie dotyczące języka ciała, wyjaśnia przyczyny marginalizacji tego obszaru badań w etnologii, po czym skupia swą uwagę na społecznym mechanizmie nadawania znaczeń działaniom w kontekście kultury. Czyni to, konfrontując metody, wyniki badań oraz wnioski etologów, etnologów, socjologów, psychologów, językoznawców i semiotyków:

Język ciała nie jest właściwością części ciała, nie jest przypadłością ludzkiego organizmu. Nie należy wyłącznie do jego biologii, psychiki, nie jest też sumą elementów związanych z technikami poruszania się i zachowywania (zewnątrznych i widocznych działań). Jest to raczej zarówno praktyka (praktyczne działanie komunikacyjne), jak i związana z nią określona struktura myślenia pozwalająca uczestnikom danej kultury na poprawne zachowanie i jego interpretację, na „czytanie ciała” (BROCKI 2000: 53).

Summa summarum autor dochodzi do następującego stwierdzenia:

„kod gestyczny” jest kodem kulturowym, podporządkowanym określonym zasadom, które są zgodne z systemem pojęciowym danej kultury (muszą być zgodne

na tyle, aby był on zrozumiały), lub raczej „grupy użytkowników” (dlatego poddają się też systematycznemu badaniu). W ten sposób gest jednocześnie odkrywa te zasady, ucieleśnia „ukryte wymiary” kultury, jak i jest poddany kulturze, w której funkcjonuje, która go interpretuje. Innymi słowy, gesty włączone są w mitologiczno-symboliczną strukturę świata danej zbiorowości, dlatego interpretacja nie może ich z tego kontekstu izolować (BROCKI 2000: 60–61).

Aby móc wydzielać i interpretować gesty (zwłaszcza te o charakterze rytualnym) autor proponuje zastosować metodologiczną metaforę tekstu. Skoro kulturę można potraktować jako zbiór tekstów, to każdy znaczący jej element można także opisywać jako tekst, który jest jej realizacją. Egzemplifikacją postawionych przez badacza tez jest krótka analiza wybranych gestów symbolicznych (gesty powitań, znak gestyczny krzyża, pocałunek, gest na *tak* i *nie* oraz tzw. gesty ikoniczne). Wybrane przykłady funkcjonują jednocześnie jako zachowania codzienne i zachowania obecne w sytuacjach obrzędowych (są więc gestami o charakterze rytualnym). Przyjęta perspektywa badawcza pokazała, że znaczenie gestu nie jest dane raz na zawsze, lecz konstytuuje się w określonym kontekście, przy czym konteksty te mogą być różne, mogą się na siebie nakładać, nadając zachowaniom niewerbalnym coraz to nowe znaczenia (BROCKI 2001: 245–297).

Niemalý wkład w badania nad gestem wnoszą także historycy. Ważne miejsce zajmuje tu monografia J-C. Schmitta zatytułowana *Gest w średniowiecznej Europie*. Jej autor, analizując różne źródła (pisane i ikonograficzne), bada i interpretuje nie tylko gesty obecne w kulturze średniowiecza – nazywając ją „cywilizacją gestu” – ale kreśli historię i sposoby ich definiowania od czasów starożytnych po nowożytność. Problematykę gestów ujmuje w trojaki sposób. Po pierwsze traktuje je jako „wyraz duchowych poruszeń, uczuć, życia moralnego jednostki” (aspekt psychologiczny), po drugie zastanawia się nad ich znaczeniem i rolą w porozumiewaniu się (aspekt społeczny i historyczny) i po trzecie rozpatruje kwestię wykonywania gestów (aspekt kulturowy i symboliczny). Zestawienie wielu źródeł i ich analiza pokazały, jak wielką rolę odgrywały gesty w chrześcijaństwie średniowiecznym (w dużej mierze były to rytuały modlitewne: znak krzyża, przysięganie na relikwie, gesty kaznodziejów i mnichów, taniec na cmentarzu i inne) oraz jak bardzo zrytualizowane było ówczesne życie społeczne. Jak się okazuje gesty przekazują istotne treści kulturowe, będąc niejako obrazem epoki, a nierzadko także wyrażając treści uniwersalne (SCHMITT 2006).

Z kolei Michalina Duda i Sławomir Józwiak przeprowadzili analizę pojedynczego rytuału średniowiecznego, jakim była przysięga składana w różnych obszarach średniowiecznej Europy na przestrzeni pięciu wieków (X–XV). Autorzy prześledzili jej rodzaje oraz zmiany, jakim podlegała ta skądinąd ważna średniowieczna ceremonia, ukazali jej wielokodową strukturę, omawiając postawy ciała, wykonywane przy tym gesty, wypowiedziane formuły słowne oraz wykorzystywane przy tym przedmioty. Tak

szerokie spojrzenie na rytuał pokazało znaczenie przysięgi w tej epoce oraz ukazało obraz średniowiecznego społeczeństwa (DUDA, JÓZWIĄK 2014).

Osobną grupę opracowań stanowią te poświęcone gestom biblijnym i liturgicznym. Badacze w sposób niejako naturalny sięgają do Biblii, budują zestawienia gestów obecnych w Ewangeliach (BOSCIONE 2004: 139–148). Piszą głównie o gestach Jezusa, podkreślając ich teofaniczny charakter oraz to, że „On sam [Jezus – K.K.] jako człowiek był jednym, wielkim gestem Boga wobec ludzi” (ROGOWSKI 2009: 49; POR. SCHMITT 2006: 63). Niektóre z opisanych gestów należy odczytywać tylko w kontekście historycznym i konkretnych scen biblijnych (kamieniowanie, uzdrawianie przez dotyk błotem zrobionym ze śliny, ukoronowanie cierniem, biczowanie); inne w nieco zmienionej formie obecne są w liturgii (chrzczenie, bicie się w piersi, nakładanie rąk, składanie ofiary, posypywanie popiołem, umywanie nóg), jeszcze inne funkcjonują dziś poza liturgią (głównie w kontekście obrzędów rodzinnych i dorocznych), przyjmując nowe znaczenia (pocałunek, podawanie ręki, błogosławienie, klękanie) (BOSCIONE 2004, POR. WOJCIECHOWSKI 1988: 504–517, KAPPELLARI 2002, KOROLKO 1999).

Liturgia definiowana jest jako dialog Boga z człowiekiem i ludzi między sobą, przy czym dialog ten ma miejsce na różnych płaszczyznach i na różne sposoby, a uwidacznia się poprzez słowa i gesty. Należy zaznaczyć, że niewerbalne zachowania liturgiczne na przestrzeni wieków podlegały i wciąż podlegają licznym zmianom, o czym pisała m.in. Antonina Szybowska¹⁷ (SZYBOWSKA 2009; POR. TEŻ 2005A, 2005B; SCHENK 1967; KOPEREK 1992; HARPER 1997; NADOLSKI 2009).

Badania nad zachowaniami liturgicznymi przybierają różne formy opisu i analizy. Od rejestracji i opisu semantycznego (GŁOWA 1995; NADOLSKI 2010), przez szersze analizy kulturowe pojedynczych gestów (KOSTOŁOWSKI 1984; SZYBOWSKA 2002; USPIENSKI 2010; KRACZOŃ 2012), po badanie wariantywności postaw i gestów podczas liturgii (CZUBAK-WRÓBEL 2008).

Dowodem tego, że studia nad komunikacją niewerbalną mają charakter wielodyscyplinarny, jest książka Marka Knappa i Judith A. Hall pt. *Komunikacja niewerbalna w interakcjach międzyludzkich* (2000). Jej autorzy reprezentują dwa różne obszary nauki: teorię komunikacji i psychologii społecznej. Publikacja ma charakter porządkujący, omówione zostały w niej podstawowe pojęcia z zakresu omawianej tematyki oraz elementy procesu komunikacji niewerbalnej (otoczenie, cechy fizyczne uczestników interakcji oraz ich

17 Badaczka zaproponowała także nową ścieżkę badawczą, a mianowicie wykorzystanie memów – jednostek dziedziczności kulturowej – do badania zachowań gestycznych. Autorka przyjmuje, że istnieją takie memy (nazywa je memami gestycznymi), które szerzą się na drodze powtarzania (naśladownictwa) aktów kinetycznych. Memy gestyczne, według Szybowskiej, dają się badać, opisywać, interpretować i zgodnie z założeniami uniwersalnego darwinizmu podlegają selekcji, mutacji i konkurencji, wykazując wszelkie cechy innych, ewoluujących replikatorów. Jako przykład takich memów autorka omawia m.in. gest krzyża. Ta dość interesująca propozycja metodologiczna nie doczekała się jednak szerszego opracowania (SZYBOWSKA 2008).

zachowania, w tym gesty, dotyk, środki ekspresji mimicznej, spojrzenie, głos). Badacze w toku swojego wywodu nieustannie podkreślają, że nie należy tych elementów traktować jako odrębnych części, które można badać w warunkach laboratoryjnych, w izolacji od kontekstu. Wszystkie wymienione elementy budują spójną całość w procesie przekazywania informacji. W pracy tej szczegółowo zostały ukazane powszechne zadania komunikacyjne, z jakimi mamy do czynienia w codziennych sytuacjach. Są to: komunikowanie własnej tożsamości, manifestowanie bliskości i dystansu, prezentowanie własnego statusu i pozycji, kłamstwa oraz efektywnego zarządzania przebiegiem interakcji. Nie jest to jednak prezentacja o charakterze poradnikowym, ale interesująca badawczo analiza polegająca na konfrontacji dotychczasowych badań w tej dziedzinie i zestawianiu różnic kulturowych, które bardzo często prowadzą do błędnej interpretacji komunikatów niewerbalnych (zwłaszcza gestów niezależnych od mowy, o czym będzie jeszcze mowa w dalszej części rozdziału). Badacze zwracają też uwagę na to, że „każde zachowanie jednostki to rezultat działań obu stron interakcji” (KNAPP, HALL 2000: 16).

Inną pozycją, tym razem z zakresu socjologii i antropologii kultury, podejmującą zagadnienie różnic kulturowych w komunikacji niewerbalnej, jest opracowanie Ewy Głazewskiej i Urszuli Kusio *Komunikacja niewerbalna. Płeć i kultura. Wybór zagadnień* (2012). Autorki, korzystając z publikacji zagranicznych i dorobku polskich badaczy, prezentują główne dziedziny komunikacji niewerbalnej (proksemikę, kinezykę, chronemikę, haptkę, okulestykę, paralangue, olfaktykę) i odnoszą je do konkretnych zagadnień, a mianowicie do różnic, jakie zachodzą w zachowaniach niewerbalnych kobiet i mężczyzn oraz w kontaktach międzykulturowych. Liczne przykłady, ciekawostki kulturowe i sytuacje komunikacyjne przedstawione w tej publikacji pokazały, że znajomość kodów niewerbalnych w dzisiejszych czasach jest wręcz niezbędna, aby interakcje – nie tylko codzienne, ale także publiczne – były skuteczne i zostały dobrze odczytane.

Nie można też pominąć faktu, że w ostatnich dziesięcioleciach komunikowanie niewerbalne zajmuje ważne miejsce w obszarze dynamicznie rozwijających się nauk z kręgu komunikacji społecznej. Kultura współczesna uczyniła z mowy ciała integralny element propagowanej wizji życiowego sukcesu. Umiejętność odczytywania mowy ciała jest istotnym elementem treningów komunikacji interpersonalnej, asertywnej i międzykulturowej (SIKORSKI 2005, 2011), a także treningów managerskich, szkolenia technik sprzedaży, autoprezentacji, wizerunku politycznego (MAJ-OSYTEK 2014) oraz *public relations*. Przykładem takiej publikacji jest książka Allana i Barbary Pease *Mowa ciała*. Autorzy, tworząc podręcznik prawidłowych zachowań niewerbalnych z punktu widzenia doradcy *public relations*, upatrują w mowie ciała klucza do poznania indywidualnych stanów jednostki (2007, POR. TEŻ PEASE 1992).

Charakter takich poradników w wielu przypadkach daje złudną nadzieję, że po zapoznaniu się z nimi, czytelnik będzie ekspertem w odczytywaniu mowy ciała. Można nawet wysunąć stwierdzenie, że ciało staje się narzędziem manipulacji, co prowadzi do łamania zasad szczerzej i w pełni zrozumiałej komunikacji międzyludzkiej.

1.3. Gesty rytualne w kontekście badań nad obrzędowością

Dla niniejszej rozprawy najistotniejsze są jednak materiały i opracowania dotyczące tematu gestów rytualnych obecnych w polskiej obrzędowości. Interesują mnie głównie gesty w obrzędzie, zwyczaju, wierzeniach, jako integralne (lub uzupełniające) ich części bądź też jako samodzielne rytuały. Istotne są także sposoby ich wyrażania i nie chodzi tu o zachowania instynktowne oraz emocjonalne, ale o gesty wyuczone, konwencjonalne, powtarzane w konkretnych kontekstach obrzędowych, będące przede wszystkim nośnikami znaczeń symbolicznych i kulturowych.

Opracowań naukowych dotyczących *stricte* tematu gestów obrzędowych jest niewiele. Zazwyczaj wspomina się o nich w monografiach oraz artykułach dotyczących obrzędowości rodzinnej i dorocznej. Można też zauważyć pewną różnorodność terminologiczną. W interesującej nas literaturze rzadko pojawia się pojęcie gestu rytualnego. Gdy mowa jest o niewerbalnych zachowaniach obrzędowych, to są one określane mianem praktyk¹⁸, działań (sprawczych), zachowań czy czynności obrzędowych¹⁹. Ta niejednorodność pojęciowa sprawia, że trudno też zbudować jedną właściwą typologię tych zachowań oraz wskazać te, które można uznać za doniosłe kulturowo ze względu na swoją moc sprawczą czy symbolikę. Skutkuje to także odmiennym podejściem metodologicznym do tego zagadnienia. Aby to zobrazować, wskażę – moim zdaniem – znaczące dla niniejszego tematu opracowania.

W obszarze badań obrzędowości tradycyjnej ważne miejsce zajmuje zaproponowana w latach 90. XX wieku przez Nikita I. Tołstoja koncepcja morfologii obrzędu. Badacz ten zakłada, że każdy obrzęd można przedstawić jako tekst zbudowany ze znaków należących do różnych systemów semiotycznych. Wśród kilku znaczących kodów obrzędowych pojawia się również kod akcyjny, który wraz z innymi znakami, zgodnie z zasadą opartą na maksymalnej synonimiczności, współtworzy sens obrzędu wyrażany za pomocą

18 K. Moszyński w *Kulturze ludowej Słowian* pisze o praktykach magicznych, dzieląc je na dwie grupy: praktyki submagiczne i magiczne. W obrębie tych drugich wskazuje np. praktyki translacyjne, transmisyjne, sympatetyczne, kreacyjne, inceptyjne. ZOB. MOSZYŃSKI 1967: 267–304.

19 Wymienione nazwy pojawiają się m.in. w hasłach *Słownika stereotypów i symboli ludowych*. W części eksplikacyjnej układu poszczególnych haseł można odnaleźć fasety *Czynności, procesy, stany* oraz *Działania sprawcze*. O koncepcji i założeniach *Słownika* pisze jego pomysłodawca J. Bartmiński m.in. we wstępie do tomu I (BARTMIŃSKI 1996: 9–25).

symboli (TOLSTOJ 1995: 65). Tolstojowską morfologię obrzędu wykorzystało dotychczas wielu badaczy (nie tylko polskich) w analizach rytuałów, a także rozbudowanych tekstów kultury (m.in. GODULA 1994, ROKOSZ 2016, TYMOCHOWICZ 2019, SMYK 2020).²⁰

Ciekawą propozycję spojrzenia na mechanizmy rządzące rytuałami przedstawiła Wanda Drabik w tekście zatytułowanym *Cztery pory życia (o współzależności obrzędów dorocznych i rodzinnych)*. Badaczka w sposób klarowny zestawia znaki obrzędowe, wskazując jednocześnie zależności, jakie między nimi zachodzą. Pisząc o działaniach obrzędowych, zauważa, że wiążą one poszczególne składniki w całość i odpowiadają kolejnym etapom obrzędu, stąd propozycja typologii, w której autorka wskazuje działania:

- zamykające mijający okres i przygotowujące wejście w nowy (zakończenie prac gospodarskich, oczyszczanie obejścia, pogodzenie się z Bogiem i bliźnimi np. przez złożenie daru);
- niszczące symbole poprzedniego okresu (lub stanu przejścia), by to, co złe przepadło na zawsze, a dobre mogło się odrodzić (symboliczna śmierć np. w obrzędach kolędniczych, niszczenie kukieł albo rekwizytów – topienie marzanny, rozbijanie naczyń, niszczenie różgi weselnej itp.);
- wprowadzające chaos, znamienne dla okresu przejścia (robienie „psot” np. zatykanie kominów, malowanie okien i in.);
- wspomagające, by to, co pozytywne zwyciężyło to, co negatywne – inscenizowane bójki, rywalizacje, walka o rekwizyt np. na weselu;
- wykonywane „po to, żeby...” lub „po to, aby nie” w oczekiwaniu konkretnego rezultatu w przyszłości, związane z magią;
- porządkujące, zaczynające lub kończące obrzęd albo jego odrębne znaczeniowo części (każda jest wtedy przejściem od... do...) – ustalenie relacji między uczestnikami (dobrze widoczne na weselu podczas oczepin), przywracanie zaburzonego ładu, wprowadzanie nowego rekwizytu, odnawianie wody i ognia, zastąpienie jednej oznaki drugą (nałożenie czepca po zdjęciu wianka) i inne (DRABIK 1990: 24–25).

Dla rozwoju badań nad językiem ciała i gestami istotna jest wspomniana już wyżej monografia M. Brockiego ukazująca społeczne i kulturowe mechanizmy nadawania znaczeń działaniom nie tylko rytualnym (obrzędowym), ale także tym codziennym. Polemika badacza z dotychczasowymi ustaleniami metodologicznymi na temat języka ciała doprowadziła go do stwierdzenia, że gesty symboliczne utrwalają zasady kulturowego uporządkowania świata oraz wskazują i utrwalają pożądane wartości kulturowe (BROCKI 2001: 245). Swoją konkluzję zobrazował kilkoma krótkimi opisami wybranych gestów symbolicznych.

20 O innych definicjach obrzędu funkcjonujących w literaturze przedmiotu piszę szerzej w rozdziale piątym niniejszej rozprawy.

Analizą zostały objęte następujące rytuały: powitanie, podanie ręki, pozdrawianie; upadanie, padanie do stóp, klęknięcie; błogosławienie, nakładanie rąk i obejmowanie rękoma; bezruch; znak krzyża; całowanie; tak i nie (potwierdzenia i przeczenia). Brocki nie stworzył metody opisu oraz analizy gestów, zasygnalizował jednak rozszerzenie perspektywy metodologicznej i otwarcie na badania interdyscyplinarne, które mogą okazać się kluczowe przy odkrywaniu treści ukrytych w tych znakach niewerbalnych (BROCKI 2001: 248–294, 298–302).

Dla niniejszych rozważań nie bez znaczenia są też rozliczne opracowania zawierające analizy o nieco węższym zakresie tematycznym.

Wśród zainteresowań wielu badaczy znalazło się obdarowywanie oraz zagadnienie roli daru w obrzędowości i szerzej w życiu społecznym. Autorzy zwracali uwagę na różne wymiary tej symbolicznej czynności (MAUSS 1973; MALINOWSKI 1967, LEVI-STRAUSS 1973; ZAMBRZYCKA-KUNACHOWICZ 1977, MAJ 1983, 1986; MAJ, ZAMBRZYCKA-KUNACHOWICZ 1985, GODULA 1994; TYMOCHOWICZ 2005, 2019, 2020). Są to rozprawy dość zróżnicowane. Większość badaczy skupia się na okolicznościach obdarowywania oraz na rodzaju przekazywanego daru. Podkreślano także społeczny wymiar tego zjawiska. Cenne są również rozprawy bardziej szczegółowe, rozpatrujące symbolikę i funkcje daru w odniesieniu do poszczególnych obrzędów. Przedmiotem uwagi stały się rodzinne obrzędy przejścia: narodziny i chrzest (TYMOCHOWICZ 2020), wesele (MAJ 1983, 1986), śmierć (TYMOCHOWICZ 2005), a także te, związane rokiem kalendarzowym – kolędowanie, godzenie służby, żniwa (SZUBERNATOWA 1950/51; GODULA 1994).

Dość liczne są także opracowania dotyczące weselnych zachowań niewerbalnych. Wesele to najbardziej rozbudowany, wielokodowy obrzęd bogaty w liczne znaki i symbole, a do tego pod względem scenariusza zróżnicowany regionalnie. Nie bez powodu zatem doczekał się licznych opracowań, w których wiele miejsca poświęca się szeroko rozumianej komunikacji niewerbalnej. O gestach weselnych pisali m.in.: J. Adamowski (1999: 199–214; 1998: 25–28), G. Bączkowska (1995: 117–133), H. Biegeleisen (1929), A. Karcmarzewski (1999), K. Łeńska-Bąk (1999, 1999a), B. Maksymiuk-Pacek (2018), K. Piątkowski (1981), L. Stomma (1975), B. Wałęciuk-Dejneka (2009), M. Tymochowicz (2011a, 2011b, 2011c, 2013) i in.

Rodzima literatura antropologiczno-etnologiczno-semiotyczna obfituje też w szereg pomniejszych opracowań (głównie w formie artykułów naukowych) podejmujących temat poszczególnych gestów rytualnych. Są wśród nich na przykład prace poświęcone pocałunkom zarówno tym w znaczeniu kulturowym, jak i w tym węższym *stricte* obrzędowym (MAGIERA 1901, KOWALSKI 1996, SZYBOWSKA 2002, LIBERA 2006, JASTRZĘBSKI 2009, BARTMIŃSKI 2009, MASŁOWSKA 2012). Uwagę badaczy przykuły też gesty błogosławieństwa obecne w obrzędach zarówno rodzinnych, jak i dorocznych (LECHOWA 1967, ŁEŃSKA-BĄK 1999, KRACZOŃ 2012). O rytualnych praktykach sakralizujących pisali J. Adamowski (1995, 2016) oraz K. Smyk (2016), K. Kraczoń (2012a). Przedmiotem analiz stały się również gesty wotywnie (OLĘDZKI 1989,

KOWALSKI 1994), otwieranie – zamykanie/zawijazywanie – rozwiązywanie (STOMMA 1981, KOWALSKI 2007: 633–638), znak krzyża (KOSTOŁOWSKI 1984, USPIENSKI 2010, KOBIELUS 2011, KRACZOŃ 2012, DRABIK 2018), obrzędowe okrazanie, obchodzenie czegoś lub kogoś (WASILEWSKI 1980, KOWALSKA 1986, 1991, USPIENSKI 2010).

Ważne miejsce w ludowym światopoglądzie zajmowały wszelkie zabiegi, które miały zapewnić urodzaj, obfitość zbiorów, a także płodność. Gestom, które wyrażały te istotne dla ludowego światopoglądu wartości, poświęcili swoje opracowania J.S. Bystron (1912–1913), I. Domańska-Kubiak (1979), D. Niewiadomski (1991, 1995, 1999), B. Wałęciuk-Dejneka (2009), S. Niebrzegowska-Bartmińska (2016, 2020).

Zaprezentowany stan badań pozwala na sformułowanie kilku szczegółowych wniosków, które są kluczowe w opracowaniu podejmującym temat gestów rytualnych w polskiej obrzędowości:

1. Badania nad niewerbalnymi aspektami komunikacji mają charakter multidyscyplinarnej i interdyscyplinarnej, dlatego w celu poszukiwania odpowiedniej metodologii należy korzystać z opracowań z różnych dyscyplin naukowych;
2. Gesty są częścią szerszych kategorii badawczych, jakimi są *język ciała* i *komunikacja niewerbalna*;
3. Niemożliwe jest całkowite rozdzielenie komunikacji niewerbalnej od werbalnej;
4. W interpretacji zachowań niewerbalnych istotne jest osadzenie ich w kontekście społecznym i kulturowym.

Gesty w kontekście semiotyki kultury – założenia metodologiczne

2.1. Znakowy charakter zjawisk kulturowych

Przestrzeń ludzka wypełniona jest znakami. Są one obecne w każdej dziedzinie i w każdym obszarze naszego życia, to istotne narzędzie porozumiewania się, a także ważny element kultury. Znaki – jak zauważa Stefan Żółkiewski – „funkcjonują w sferze naszych zachowań obyczajowych, społecznych, politycznych, rytualnych, obsługują pamięć kulturową zbiorowości, pamięć wzorów kultury, służą komunikacji społecznej, bez której nie ma życia społecznego, funkcjonują w sferze poznania ludzkiego, w sferze sztuki, umożliwiają przechowywanie i kumulatywne wykorzystywanie informacji” (ŻÓŁKIEWSKI 1977: 17). Studiowaniem znaków, ich opisem i analizą zajmuje się semiotyka (semiologia)²¹, obejmująca swym zasięgiem niemal wszystkie nauki. Jedną z definicji określa ją jako „naukę o istocie, własnościach, funkcjach i typologicznym zróżnicowaniu znaków, rozwijającą się na pograniczu językoznawstwa, logiki i szeregu innych dyscyplin, m.in. etnologii, psychologii, socjologii, historii sztuki, literaturoznawstwa, nawiązująca do niektórych pojęć nauk matematycznych, głównie teorii informacji. Semiotyka uznawana jest współcześnie za jedną z najbardziej uniwersalnych dziedzin wiedzy, zwłaszcza na gruncie nauk humanistycznych, mimo, że jej zakres, przedmiot i założenia są płynne i nader rozmaicie rozumiane” (STLIT: 462).

Pisząc o semiotyce, należy przywołać kilka postaci, których badania i sformułowane teorie miały znaczący wpływ na rozwój tej dziedziny nauki.

Po raz pierwszy termin „semiotyka” pojawia się pod koniec XVII wieku w pracach filozoficznych Johna Locka, który rozważając naturę znaków twierdził, że żadna z rzeczy badanych przez nasz umysł nie jest dana bezpośrednio, dlatego w poznawaniu rzeczywistości musimy posługiwać się znakami będącymi wyrazicielami innych rzeczy, idei i myśli. Badacz ten, zwracając uwagę na fakt, że w roli znaków najczęściej występują słowa, postulował, aby ten dział nauki nazywać logiką (LOCKE 1955). Pojęcie to pojawiło się ponownie

²¹ Obecnie przyjmuje się, że „semiotyka” i „semiologia” to synonimy określające naukę o znakach, natomiast „semantyka” rozumiana jest jako dział semiotyki zajmujący się znaczeniem znaków, oznaczaniem i prawdziwością.

kilkadziesiąt lat później w filozofii niemieckiej za sprawą Johanna Heinricha Lamberta, który używał go w odniesieniu do „nauki o oznaczaniu myśli i przedmiotów” (PELC 1982: 11-12).

Za klasyka badań nad semiotyką przyjęło się jednak uważać Charlesa Sandersa Peirce’a, który znak definiował jako „coś, co komuś zastępuje co innego pod pewnym względem czy w pewien sposób”. Dopełnieniem tej definicji było wprowadzenie przez amerykańskiego filozofa terminu „semioza” oznaczającego triadyczną relację pomiędzy znakiem, jego znaczeniem i interpretantem, rozumianym jako pewna odmiana znaczenia (PEIRCE 1997: 131, ZOB. TEŻ PELC 1982: 12).

W językoznawstwie, na początku XX wieku, popularność zdobył drugi termin stosowany w odniesieniu do nauki o znakach, a mianowicie – „semiologia” określana jako wiedza o znakach, której celem jest badanie funkcjonowania znaków w życiu społecznym oraz dociekanie, z czego te znaki się składają i jakie prawa nimi rządzą:

Można więc sobie wyobrazić naukę badającą znaki w obrębie życia społecznego; stanowiłaby ona część psychologii społecznej, a co za tym idzie, psychologii ogólnej; nazwalibyśmy ją semiologią (od gr. *sémeiōn* ‘znak’). Nauczyłaby nas ona, na czym polegają znaki, jakie prawa nimi rządzą. Ponieważ nauka ta jeszcze nie istnieje, trudno powiedzieć, czym ona będzie; ma jednak prawo do istnienia i miejsce wyznaczone z góry. [...] określenie dokładnego miejsca semiologii należy do psychologa; zadaniem językoznawcy jest zdefiniowanie tego, co czyni z języka odrębny system w całości faktów semiologicznych (SAUSSURE 1961: 97).

Taką definicję wprowadził szwajcarski językoznawca Ferdinand de Saussure. Dla badacza semiologia nie jest nauką formalną, nie zbudował on też ogólnej metodologii tej nauki, ale stworzył podwaliny strukturalizmu, nowego nurtu w językoznawstwie rozszerzonego z czasem także na obszar badań antropologicznych, socjologicznych i psychologicznych (PELC 1982: 13).

Znak – według F. de Saussure’a – ma charakter binarny: złożony jest ze strony oznaczającej (*signifiant*) i oznaczanej (*signifié*); jest arbitralny (dowolny), ponieważ pojęcia się nie zmieniają i nie ma też żadnego istotnego znaczenia pomiędzy *signifiant* a *signifié*. Wartość znaku językowego określana jest w relacji do innych znaków, czyli jest on tym, czym nie są inne znaki. Inaczej rzecz ujmując, znak językowy to połączenie pojęcia i obrazu akustycznego, przy czym ten drugi nie jest czymś fizycznym (materialnym), ale tylko pewnym wyobrażeniem (EJO 565–567).

Jeszcze inne ujęcie zaproponował Luis Hjelmslev, który doszukiwał się dychotomii między semiotyką a semiologią, twierdząc, że semiotyka to system znaków a semiologia to nauka o nich (SZERZEJ ZOB. HJELMSLEV 1979).

To jednak nie koniec komplikacji terminologicznych, bowiem na gruncie polskim początkowo (przed II wojną światową) naukę o znakach nazywano „semantyką”. Stała się

ona popularna m.in. dzięki przedstawicielowi lwowsko-warszawskiej szkoły logicznej Alfredowi Tarskiemu (ZOB. TARSKI 1995). W tym znaczeniu termin ten pojawił się już jednak nieco wcześniej za sprawą czołowego semiotyka i filozofa amerykańskiego – Charlesa W. Morrisa, który zakładał, że badania semiotyczne obejmują znaki i ich relacje z innymi podmiotami i w związku z tym wyodrębnił trzy dziedziny semiotyki: semantykę, badającą znaki w ich relacji do elementów rzeczywistości, które zastępują; syntaktykę, rozważającą wzajemne relacje pomiędzy znakami i pragmatykę – ukazującą znaki w relacji do jej użytkowników (PELC 1982: 21–22).

Korelacje pomiędzy semiotyką a językoznawstwem były przedmiotem dyskursu naukowego przez wiele lat. Dyskusje dotyczyły także miejsca semiotyki w systemie nauk. I tak na przykład Umberto Eco uznawał ją za dziedzinę badawczą, nie zaś za dyscyplinę. Zwrócił on uwagę na fakt, że kategoria interpretanta uwalnia znak od przedmiotu, czyniąc z semiotyki naukę o zjawiskach kulturowych (ECO 2009). Z kolei Jerzy Pelc określa ją jako teorię lub dyscyplinę naukową, podkreślając, że tak rozumiana semiotyka, której metody obecne są w innych dziedzinach, może nabrać znamion semiotyki stosowanej, a taką może być na przykład semiotyka kultury, semiotyka miasta, semiotyka muzyki i inne (PELC 1982).

Wspomniane powyżej koncepcje semiotyczne stworzyły niewątpliwie podstawy do dokładniejszych badań nad znakami językowymi oraz wszelkimi środkami i sposobami komunikacji międzyludzkiej. Odnosiły się one jednak przede wszystkim do badań nad językiem i jego systemem. W tej sytuacji rodzi się pytanie jak badać i opisywać znaki, które funkcjonują niejako poza systemem językowym, a takimi są chociażby znaki kulturowe np. interesujące nas gesty?

Stąd też za pewien fenomen w historii badań nad znakami kulturowymi, można uznać tartusko-moskiewską szkołę semiotyczną. Uformowana na początku lat sześćdziesiątych XX wieku, przez ponad ćwierć wieku jednoczyła grupę uczonych²², którzy reprezentowali różnorodne dziedziny wiedzy humanistycznej. To, co ich łączyło, to przekonanie, że kultura jest całością zbudowaną ze wzajemnie skorelowanych systemów semiotycznych oraz że „język i kultura w swym rzeczywistym historycznym funkcjonowaniu są od siebie nieodłączne: nie jest możliwe istnienie języka [...] nie osadzonego w kontekście kultury, jak również kultury nie posiadającej w swym centrum struktury typu języka naturalnego” (ŁOTMAN, USPIEŃSKI 1977: 179). Przedmiotem badań semiotyków stała się więc szeroko pojęta rzeczywistość kulturowa wyznaczona przez określony kod kulturowy:

22 Do czołowych badaczy tej szkoły należeli: J. Łotman, B. Uspienski, W. Toporow, W. Iwanow, A. Zaliżniak, T. Nikołajewa i inni. Prezentacje dokonań badawczych i dyskusje naukowe odbywały się podczas, organizowanych co dwa lata, letnich szkół semiotycznych, a głównym organem wydawniczym szkoły była seria zatytułowana *Trudy po znakovym sistemam (Prace o systemach znakowych)*. Szerzej o historii i założeniach szkoły tartusko-moskiewskiej pisze B. Żyłko (*ŻYŁKO 2009: 15–74*).

O sukcesie badań kulturologicznych prowadzonych w obrębie tej szkoły w dużym stopniu decydowało to, że dotyczyły one konkretnych obszarów kultury – od semiotycznego ujęcia rzeczy zachowań ludzkich po wysoką kulturę symboliczną. Oglądana w tej perspektywie semiotyka tartusko-moskiewska nie koncentrowała się na rozważaniach problematyki metodologicznej, teoretycznej, metanaukowej. Była ona potrzebna o tyle, o ile przygotowywała narzędzia do konkretnych badań nad kulturą. I trzeba powiedzieć, że istotną zasługą tej szkoły było wypracowanie wielu semiotyk szczegółowych (stosowanych), takich jak semiotyka literatury i innych rodzajów sztuk (także niewerbalnych i pogranicznych), mitologii, religii, folkloru, a także semiotyka historii, przestrzeni miasta i tak dalej (ŻYŁKO 2009: 9).

Znamienne jest zatem to, że semiotycy z Tartu i Moskwy, analizując różnorodne zjawiska kulturowe, nie stworzyli tak naprawdę zwartej i jednolitej metodologii – i co za tym idzie – gotowego i uniwersalnego modelu opisu kultury bądź jej elementów. Wypracowali natomiast elastyczne narzędzia, dając tym samym ogromne możliwości badawcze oraz zwrócili uwagę na to, że semiotyka kultury powinna zajmować się funkcjonalną korelacją rozmaitych systemów znakowych. I choć szkoła jako całość przestała istnieć, to można zauważyć, że międzynarodowa recepcja jej założeń jeszcze się nie wyczerpała.²³

W tym miejscu warto przyjrzeć się głównym ideom i kluczowym pojęciom stosowanym przez badaczy tej szkoły. Otóż podstawowym założeniem, jakie czynią semiotycy z Tartu i Moskwy, jest uznanie języka za prymarny system modelujący. Język, który modeluje rzeczywistość, zajmuje centralne miejsce w kulturze, jest jej tworzywem i jednocześnie matrycą jej najistotniejszych części. Pozostałe dziedziny kultury symbolicznej, nazwane wtórnymi systemami modelującymi, mogą nadbudowywać się nad językiem naturalnym (np. poezja), albo – wzorując się na nim – tworzyć własny system znaków (wtórnym systemem może być np. mit, religia, folklor, sztuka, film itp.) (ŻYŁKO 2009: 110–111). Według J. Łotmana wtórne systemy modelujące „to takie struktury, u których podstaw leży język naturalny. Ale następnie system zyskuje dodatkową strukturę typu ideologicznego, etycznego, artystycznego bądź jakiegokolwiek innego. Znaczenia tego wtórnego systemu mogą powstawać w sposób właściwy zarówno dla języków naturalnych, jak i dla innych systemów. Wtórny system modelujący typu artystycznego konstruuje swój system denotatów, który jest nie kopią, lecz modelem świata w znaczeniu ogólnojęzykowym” (CYT. ZA: ŻYŁKO 2009: 110). Takie bądź co bądź strukturalne i statyczne ujęcie rzeczywistości kulturowej (charakterystyczne dla pierw-

23 B. Żyłko, opisując tartusko-moskiewską szkołę naukową, pisze o jej „drugim życiu”, które paradoksalnie było bardziej intensywne za granicą niż w kraju. Szkoła bardzo szybko zdobyła międzynarodowe uznanie nie tylko w krajach europejskich, ale także w Ameryce i Azji (zwłaszcza w Japonii). Szczególnie żywa była także w Polsce. W krytycznym propagowaniu koncepcji tej szkoły brali udział: E. Balcerzan, S. Barańczak, J. Faryno, E. Janus, H. Markiewicz, S. Żółkiewski i in. (ŻYŁKO 2009: 69–74). Idee tej szkoły kontynuują polscy naukowcy (L. Stomma, J. Wasilewski, Cz. Robotycki, R. Tomicki, Z. Benedyktynowicz i in.) z tzw. grupy Nowej Etnologii Polskiej (BROCKI 2008: 201–211).

szego okresu działalności szkoły tartusko-moskiewskiej) polegało przede wszystkim na badaniu relacji między językiem a wtórnymi systemami modelującymi.

Na tym jednak „poszukiwania” semiotyczne się nie kończą. Na początku lat osiemdziesiątych J. Łotman wystąpił z nową propozycją teoretyczną ukierunkowaną na organiczny i twórczo-dynamiczny charakter kultury. Według badacza z Tartu poszczególne systemy znakowe funkcjonują w tzw. semiosferze (ciągłej przestrzeni), która umożliwia realizację procesów komunikacyjnych i wytwarzanie nowych informacji:

Można rozpatrywać semiotyczne uniwersum jako całokształt pojedynczych tekstów i zamkniętych w stosunku do siebie języków. Wówczas cały gmach będzie wyglądać tak, jakby się składał z oddzielnych cegiełek. Jednakże znacznie owocniejsze wydaje się odmienne podejście: całą przestrzeń semiotyczną traktuje się jako jeden mechanizm (jeśli nie organizm). Przy takim podejściu zjawiskiem prymarnym okaże się nie ta czy owa cegiełka, lecz duży system, zwany semiosferą. Semiosfera stanowi taką przestrzeń semiotyczną, poza którą nie jest możliwe samo istnienie semiozy. Podobnie jak sklejjąc pojedyncze befsztyki, nie otrzymamy cielęcia, ale tnąc cielę, możemy otrzymać befsztyki, tak samo sumując cząstkowe semiotyczne akty, nie otrzymamy semiotycznego uniwersum. Odwrotnie, jedynie istnienie takiego uniwersum – semiosfery – czyni realnością pojedynczy znakowy akt (ŁOTMAN 2008: 29).

W efekcie doszedł on do wniosku, że u podstaw wszystkich procesów znaczeniowych leży szeroko rozumiany dialog, który sprawia, że teksty pojawiające się w dialogowej interakcji, wyróżniają się semiotyczną niejednorodnością i, ulegając znacznym transformacjom, funkcjonują jako generatory nowych znaczeń, a tym samym nowych tekstów (ŻYŁKO 2008: 16–17).

Dlatego równie ważnym dla niniejszych rozważań terminem, na który należy zwrócić uwagę, jest tekst, określany przez Bachtina jako „spójny kompleks znaków” (BACHTIN 1986: 403). Definicję tę rozwija S. Żółkiewski, zwracając uwagę na najistotniejsze jego aspekty:

[Tekst] jest to wszelka uporządkowana sekwencja znaków danego systemu, uporządkowana wedle jemu właściwych reguł. Tekst jest realizacją systemu lub wielu systemów. Jest strukturą elementów znaczących, strukturą daną tu i teraz. Tekst wywodzi się od słowa potocznie oznaczającego tylko tekst werbalny. Ale wszystkie sekwencje znaków różnych systemów semiotycznych wygodnie jest nazywać jednolicie tekstami. [...] Tekst może istnieć – w systemie sygnałów funkcjonujących w danej zbiorowości – jako pojęcie elementarne, jako typ sygnału nierozkładalny. Tekst cechuje utrwalenie, potem wyrażenie w określonych znakach. Cechuje go, po wtóre, odgraniczenie, jest on przeciwieństwem wszystkich materialnie utrwalo-nych znaków nienależących do jego składu. Wreszcie, po trzecie, jest on strukturą, cechuje go zorganizowanie wewnętrzne. Tekst nadto spełnia określone funkcje społeczne (ŻÓŁKIEWSKI 1977: 28–29).

W szerszym ujęciu semiotycznym tekst, będący integralną jednostką kultury, nazywany jest tekstem kultury, a ten może być zarówno kulturową kategorią badawczą, roz-

patrywaną jako znak o samodzielnej, niezależnej treści, jak i sekwencją elementarnych znaków wówczas, gdy treść (znaczenie znaków) tekstu zależy od znaczenia składających się nań znaków i reguł języka.

Badacze szkoły tartusko-moskiewskiej zwrócili uwagę na to, że „tekst [...] może być rozpatrywany nie tylko jako przedmiot lingwistyki, w której systemie figuruje jako całość, lecz także jako przedmiot nauk o kulturze” (PIATIGORSKI 1975: 115), dlatego w ujęciu semiotycznym pojęcie tekstu zostaje rozszerzone o pozornie dalekie zjawiska, jak spektakl teatralny, film, obraz malarski, rytuał, kartę menu itp. Dzięki takiemu ujęciu można zestawiać i porównywać ze sobą różne zjawiska kulturowe, wskazując między nimi podobieństwa i różnice. W dalszym postępowaniu badawczych zaproponowano również kryteria wyodrębniania tekstu i sposoby jego badania, podjęto także próbę definicji kultury, którą „można potraktować jako całokształt tekstów lub jako całokształt funkcji” (PIATIGORSKI, ŁOTMAN 1975: 100–101). W innym miejscu Łotman i Uspienski piszą, że „kulturę w ogóle można potraktować jako zbiór tekstów; jednak z punktu widzenia badacza ściślej będzie określenie kultury jako mechanizmu wytwarzającego zbiór tekstów, teksty zaś traktowane będą jako realizacja kultury” (ŁOTMAN, USPIENSKI 1975: 156). Przyjęcie założenia o znakowym charakterze kultury pozwoliło tym samym określić, co można uznać za tekst kultury, a co nim nie jest. Uspienski definiował tekst jako „znak o samodzielnej, niezależnej treści; i zarazem tekst ten może być analizowany jako sekwencja elementarnych znaków, kiedy treść (znaczenie) tekstu zależy od znaczenia składających się nań znaków i reguł języka” (USPIENSKI 2002: 26–27).

Na nieco inne aspekty definicyjne tekstu kultury zwrócił uwagę Piatigorski, wskazując:

Po pierwsze, za tekst będziemy uważać tylko komunikat utrwalony w przestrzeni (w sposób optyczny, akustyczny, czy też jakiś inny). Po drugie, za tekst będziemy uważać tylko taki komunikat, którego utrwalenie przestrzenne nie jest zjawiskiem, przypadkowym, lecz środkiem koniecznym do świadomego przekazania przez autora lub inne osoby. Po trzecie, zakładamy, że tekst jest zrozumiały, tzn. nie wymaga rozszyfrowywania, nie zawiera utrudniających jego rozumienie niejasności językowych itd. (PIATIGORSKI 1975: 115–116).

Trzy kolejne, równie istotne cechy wyróżniające tekst kultury podaje także Łotman, a są to: cecha wyrażania, cecha odgraniczenia i cecha strukturalności (Łotman 1984: 76–79). Te założenia podjął kilka lat później także w swoich badaniach Piątkowski, podkreślając, że tekst kultury nie jest przypadkowym zbiorem znaków, „lecz właściwa jest mu organizacja wewnętrzna, przekształcająca go na poziomie syntagmatycznym w całość strukturalną” (PIĄTKOWSKI 1993: 91–92).

Rozpatrując zatem strukturalność tekstów kultury, trzeba zaznaczyć, że składają się one ze znaków pochodzących z jednego lub kilku systemów. Znaki te, połączone rela-

cjami i uporządkowane w określony sposób, tworzą możliwe do wyodrębnienia całości. Stąd też teksty kultury mogą także składać się z innych tekstów kultury, czyli subtekstów, które można poddawać analizie i interpretacji jako wyizolowane na potrzeby badawcze jednostki, ale także jako część organizacji wyższego rzędu. W związku z tym tekstem kultury można nazwać nie tylko obrzęd jako całość, ale także inne jego elementy takie, jak korowaj, pieśń oczepinowa, lament pogrzebowy, taniec czy gest (ŻYŁKO 2009: 108). Teksty kultury są też pewnym typem przekazu obdarzonego znaczeniowym naddatkiem, co odróżnia je od nie-tekstów, czyli przekazów nieuznanych przez odbiorców za wartościowe i godne zapamiętania. Stąd w ujęciu semiotycznym tekstem kultury będą zarówno wytwory kultury materialnej, jak i zachowania czy sposoby organizacji przestrzeni (ŁOTMAN, USPIENSKI 1975: 155–157, POR. RYGIELSKA 2015: 30–31).

Biorąc pod uwagę omówiony wyżej modelujący charakter kultury, można się spodziewać, że tworzone w jej obrębie teksty będą mieć również charakter modelujący. Krótko mówiąc, semiotyka kultury pozwala tworzyć „teksty o tekstach”, czyli konstrukcje drugiego rzędu (ŻYŁKO 2009: 95).

Pojęcie tekstu kultury, zdefiniowane przez semiotyków tartusko-moskiewskich, na grunt polski przeniósł S. Żółkiewski, poświęcając mu odrębne studia (ŻÓŁKIEWSKI 1988). W swoim opracowaniu zaproponował własne ujęcie problematyki poruszanej przez wspomnianych wyżej semiotyków kultury. Badacz definiuje tekst kultury jako „wszelkie struktury kodowe właściwe danej kulturze, a realizujące określone elementy jednego lub więcej systemu znaków funkcjonującego w tejże kulturze” (ŻÓŁKIEWSKI 1988: 23). W dalszej części próbuje określić, jakie zjawiska kulturowe można nazwać, a następnie analizować jako teksty kultury. Wśród przykładów znalazły się np. organizacja pejzażowa i zabudowa dekoracyjna parku sentymentalnego, późnośredniowieczny karnawał, strój ludowy czy oda jako gatunek oratorski (ŻÓŁKIEWSKI 1988: 28). Badacz wyróżnia przy tym funkcję semiotyczną, rzeczową i społeczną tekstu kultury, zwracając uwagę na to, aby funkcji rzeczowej nie utożsamiać z nośnikiem materialnym konkretnego wytworu, a jednocześnie starać się dookreślić funkcję rzeczową przy uwzględnieniu praktyk kulturowych związanych z danym wytworem. I co najistotniejsze – wskazanie tych funkcji wymaga uwzględnienia kontekstu, w jakim dany tekst kultury występuje (ŻÓŁKIEWSKI 1988: 30–32, POR. RYGIELSKA 2015: 36).

Nawiązując do propozycji semiotyków ze szkoły tartuskiej, badacz wyjaśnia jak powinna wyglądać analiza semiotyczna tekstu. Otóż ma ona charakter analizy składniowej, semantycznej i pragmatycznej. Pierwszy aspekt – składniowy – dotyczy reguł uporządkowania znaków we wzajemnych związkach i następstwach; drugi – porównania danego języka (porządku znakowego) z innym językiem w celu wydobywania zasad wyróżniających analizowany system i wreszcie trzeci – pragmatyczny aspekt analizy ustala stosunek nadawcy

i odbiorcy do znaków i ich systemu realizowanego w tekście. Analiza dwóch pierwszych aspektów ma charakter wewnątrztekstowy. Natomiast analiza pragmatyczna powinna mieć na uwadze sygnały obecne w tekście, wywołujące odpowiednie reakcje ustalające stosunek nadawcy i odbiorcy do znaków tekstu jako takiego, ale nie może się do nich ograniczać. Analiza pragmatyczna powinna zatem uwzględniać aspekt komunikacyjny (nadawca, odbiorca, sytuacja, czas, miejsce), ale także elementy kulturowe, społeczne, historyczne czy chociażby związek z tradycją. W ten sposób następuje dekodowanie tekstu, czyli przekład z języka nadawcy na język odbiorcy, polegający na zastosowaniu i odczytaniu odpowiedniego kodu, co w efekcie prowadzi do określenia funkcji społecznej przedmiotu semiotycznego, kluczowej przy badaniu kultury (ŻÓŁKIEWSKI 1988: 29–32).

Wracając jednak do samego terminu, trzeba zauważyć, że ‘tekst kultury’ badawczo jest bardzo inspirujący. Dowodem tego jest fakt, że w ostatnich latach jego popularność stale rośnie, stosowany jest w bardzo szerokim znaczeniu, pojawia się w pracach przedstawicieli różnych dziedzin nauki i dyscyplin badawczych i coraz częściej w oderwaniu od teorii kultury, w ramach której powstał²⁴.

Marta Wójcicka, porównując funkcjonujące definicje tekstu kultury, zwraca uwagę, że „często niestety zdarza się, że mianem tekstu kultury określa się niemal wszystko, co otacza człowieka, bez próby operacjonalizacji używanego terminu. Prowadzi to do rozmycia terminu, który przestaje być operacyjny, a zatem funkcjonalny. Wydaje się przy tym, że postępujący w ten sposób badacze, nauczyciele, użytkownicy tego terminu wychodzą z założenia, że skoro coś powstało w danej kulturze, jest jej wytworem, to automatycznie jest tekstem kultury” (WÓJCICKA 2021: 15). W tej sytuacji rodzą się pytania, czy takie rozumienie jest wystarczające? Jaki jest zakres semantyczny tego terminu w odniesieniu do zjawisk kulturowych? Warto przyjrzeć się kilku definicjom, jakie na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci sformułowali badacze zajmujący się analizą tekstów kultury.

W *Słowniku terminów literackich* pod red. Janusza Sławińskiego ‘tekst kultury’ zdefiniowano jako „każdy wewnętrznie zorganizowany według określonych reguł, znaczący wytwór kultury, np. dzieło plastyczne, strój, zachowanie realizujące pewien społecznie utrwalony wzorzec” (STLIT 575). Na nieco inne aspekty zwracają uwagę autorzy hasła w *Słowniku pojęć i tekstów kultury*, określając tekst kultury jako:

tekst będący dobrem zbiorowym; zachowywany, przekazywany i wzbogacany przez kolejne pokolenia, zobiektywizowany wynik współdziałania i twórczej aktywności wielu pokoleń, zdolny do rozprzestrzeniania się i rozwoju. Jest efektem

24 Wystarczy wspomnieć kilka opracowań, w których mianem tekstu kultury określa się np. strój (BOGATYRIEW 1979), obrzęd (PIĄTKOWSKI 1981, SMYK 2020), cmentarz (KOLBUSZEWSKI 1981, ADAMOWSKI 2004a, WÓJCICKA 2013), jedzenie/pożywienie (SKOWRONEK 2012, TYMOCHOWICZ 2016) i in.

powtarzalności określonych zachowań wewnętrznych i zewnętrznych członków społeczeństwa (np. myślenia, odczuwania, skłonności do zachowań twórczych). T.k. ma wymiar materialny i duchowy, jednostkowy i globalny. Wymiar materialny to konkretne przedmioty, jak np. książka, malowidło, nagrana taśma filmowa, zapis nutowy; wymiar duchowy oznacza zdolność przedmiotu materialnego do bycia nośnikiem idei (wymiar symboliczny przedmiotu), kształtowania postaw, oddziaływania na intelekt, emocje. Odbiorca obcuje z jednostkowymi realizacjami t.k. (np. konkretnym utworem literackim czy muzycznym), które wykazując cechy wspólne z innymi realizacjami, tworzą różne układy znaczące. Pozwala to na ich klasyfikację, łączenie w grupy i klasy tekstów (np. wierszy *Stepy Akermańskie A. Mickiewicza* – sonety – utwory liryczne – literatura – kultura słowa; *Quo vadis* Jana Kawalerowicza – ekranizacja – film fabularny – film – kultura audiowizualna), z których każda ma swoją historię rozwoju. W ujęciu całościowym t.k. są: literatura, teatr, film, technologia, religia, muzyka; w ujęciu jednostkowym: konkretny utwór lit., spektakl, film itp. Badanie t.k. pozwala śledzić rozwój duchowy i materialny społeczeństw oraz w nim uczestniczyć. T.k. uczestniczą w wytwarzaniu więzów społecznych, są źródłem poznania, wiedzy leżącej u podstawy rozwoju cywilizacyjnego. Istotną funkcję dla t.k. pełni język, jako narzędzie współtworzące je, uczestniczące w ich opisie, krytyce i przekazywaniu z pokolenia na pokolenie (SPiTK Szcz 5).²⁵

Inne spojrzenie proponują J. Bartmiński i S. Niebrzegowska-Bartmińska – ‘tekstami kultury’ nazywają te, które „stały się nośnikami pewnych idei i mają zdolność oddziaływania na wyobraźnię i emocje, zostały przez społeczność uznane za ważne dla niej, «kultowe»” (BARTMIŃSKI, NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA 2009: 72).

Funkcjonujące w literaturze przedmiotu definicje tekstu kultury zestawiała M. Wójcicka w opracowaniu *Tekst kultury jako struktura i proces*, wskazując osiem różnych sposobów jego rozumienia. Tekst kultury ujmowany jest jako: wytwór działalności ludzkiej o charakterze znakowym, struktura kodowa, zjawisko kultury (realizacja kulturowego modelu świata), model, produkt kultury, wytwór aktywności kulturowej człowieka, dobro zbiorowe oraz nośnik idei. Dalsze analizy pokazują, że z wymienionych wyżej ujęć wyłaniają się dwa zasadnicze podejścia: strukturalne i procesualne. To pierwsze każe spojrzeć na tekst jako na gotowy produkt, któremu przypisuje się określone funkcje komunikacyjne. Tworzy on integralną, spójną semantycznie strukturę, którą można poddać całościowej interpretacji. Tekst kultury jest więc zbudowany według określonych zasad konstrukcyjnych, ma „właściwości przestrzenne” (mieści się w realnej przestrzeni)

25 Ujęcie to przypomina definicję kultury zaproponowaną przez S. Czarnowskiego, który pisał, że „kultura jest dobrem zbiorowym i zbiorowym dorobkiem, owocem twórczego i przetwórczego wysiłku niezliczonych pokoleń” (Czarnowski 1956: 20), a także podobne sformułowanie J. Łotmana i B. Uspińskiego, według których kultura to „niedziedziczna pamięć społeczeństwa znajdująca swój wyraz w określonym systemie znaków i nakazów” (Łotman, Uspiński 1975: 150). M. Rygielska zauważa, że przytoczona powyżej definicja słownikowa tak naprawdę odbiega od tych ujęć, bo założenia publikacji przygotowanej dla uczniów szkół podstawowych i ponadpodstawowych ma skłaniać odbiorcę do pytania o miejsce tekstu we współczesnej kulturze i dostarczać narzędzi do interpretacji tekstów kultury symbolicznej. Tekst kultury jest więc przekazem, który z jednej strony podlega przekształceniom w czasie, z drugiej zaś jest przechowywany przez wiele pokoleń jako dobro wspólne (RYGIELSKA 2015: 39).

oraz identyfikowaną przez odbiorców ramę tekstową, może być też wielokodowy. Z kolei spojrzenie na tekst kultury w kategoriach funkcjonalno-komunikacyjnych pozwala określić go jako proces kulturowy, a więc zdarzenie nie tylko komunikacyjne, ale także kulturowe, zawierające elementy stałe (powtarzalne), ale też aktualizowane przez kolejne pokolenia i dostosowywane do zmieniających się okoliczności historyczno-gospodarczo-polityczno-kulturalnych. Tekst kultury w tym ujęciu będzie procesem rozciągniętym w czasie, historycznie zmiennym, a jego ramę będą stanowiły działania rozpoczynające i kończące ten tekst. Tekst kultury jako proces jest także wielokodowy, ale przede wszystkim jest ujmowany temporalnie lub chronotopowo, uzupełniany i zmieniany w akcie komunikacji. Zaproponowane przez autorkę podejścia mogą łączyć się i uzupełniać tzn. na ten sam przedmiot semiotyczny można spojrzeć jako na strukturę zamkniętą i/lub jako na otwarty proces, czego przykładem może być opisywany przez autorkę komentarz (WÓJCICKA 2013: 52–57, ZOB. ŁOTMAN 1975: 378).

Kolejne próby teoretycznego zmierzenia się z problemami definicyjnymi tekstu kultury podjęły Anna Gomółka i Małgorzata Rygielska, zwracając m.in. uwagę na jego aspekt komunikacyjny:

Za tekst kultury można uznać nie tylko przekazy o charakterze językowym (ustne lub pisane), ale wszystko to, czemu z punktu widzenia nadawcy lub/i z punktu widzenia odbiorcy można przypisać status komunikatu (GOMÓŁKA, RYGIELSKA 2014: 242).

Autorki, zainspirowane badaniami Łotmana i Piatigorskiego²⁶, zaproponowały własną typologię tekstów kultury. Przyjmując za kryterium „stopień intencjonalności skontaminowany z wyrazistością nadawanego komunikatu” wyróżniły: teksty, nie-teksty i komunikaty. Teksty to komunikaty o wzmocnionej semiozie, wyraźnie wyodrębnione, specyficzne lub bardziej wartościowe, mające charakter nadsemiotyczny, czyli nie tylko komunikujące, ale podkreślające własne, specyficzne znaczenie, czego przykładem może być strój świąteczny. Nie-teksty definiują jako komunikaty o neutralnej semiozie. Na przykład codzienny strój w kulturze tradycyjnej jest komunikatem (informuje o zamożności, statusie społecznym, płci itp.), ale nie manifestuje dodatkowych treści, inaczej mówiąc jest komunikatem o neutralnej semiozie. Trzecią grupę stanowią komunikaty „generowane w oparciu o kulturowo wytworzone kody, chociaż zdarza się, że w kontaktach międzykulturowych bywają tak odbierane. Komunikaty te mają charakter podsemiotyczny” (GOMÓŁKA, RYGIELSKA 2014: 242–243).

²⁶ Semiotycy rosyjscy zaproponowali podział na teksty i nie-teksty. Jego wyznacznikiem było istnienie w komunikacie „naddatku”, który dla uczestników danej kultury był sygnałem i wyznacznikiem tego, że pewne przekazy/komunikaty można było uznać za teksty (POR. GOMÓŁKA, RYGIELSKA 2014: 242).

Badaczki zwróciły uwagę na to, że tekst kultury jako wytwór sygnalizuje możliwość „czytania”, staje się swoistym narzędziem komunikacji, przy czym to nadawca i odbiorca tych komunikatów wyznaczają i dookreślają ich granicę (GOMÓŁA, RYGIELSKA 2014: 242–243). Zaproponowana typologia, jak zauważyły same autorki, jest jednak pewnym uproszczeniem i nie wyczerpuje tematu.

Z zebranych definicji wyłaniają się też trzy istotne cechy tekstu kultury, a mianowicie: 1) „dziedziczenie” na drodze kulturowej (teksty to dobro wspólne, dziedziczone i przekazywane z pokolenia na pokolenie); 2) znakowość (tekst kultury to makroznak – kompleks znakowy, wyłaniający się z tygla kultury); 3) modelowość (kulturowa) – tekst kultury realizuje kulturowy model świata, jego struktura i świat wartości wynikają z obowiązujących w danej kulturze i w danym czasie zasad oraz wzorców, a także odzwierciedla zachowania kulturowe ważne dla danej społeczności w danym czasie (WÓJCICKA 2021: 18).

Omówione powyżej ustalenia dotyczące definiowania tekstu kultury wykorzystwała w swoich analizach K. Smyk, dokonując pogłębionej oraz rozbudowanej analizy i interpretacji spycimierskiego Bożego Ciała słynącego z tradycji układania kwiatnych dywanów. Badaczka, zestawiając raz jeszcze powstałe dotychczas definicje omawianego terminu, przywołuje kilka cech, które powinno posiadać zjawisko kulturowe, by móc nazwać je tekstem kultury. Są to: znakowy charakter, struktura kodowa, kulturowy model świata, dobro zbiorowe oraz nośnik idei. Nie są to jednak cechy jedyne i wystarczające. Wśród istotnych aspektów tekstu kultury jako struktury autorka wymienia: spójność semantyczną, integralność strukturalną, właściwości przestrzenne, wyraźne zasady konstrukcyjne, wyraźną ramę tekstową, wielokodowość struktury. Z kolei w ujęciu tekstu kultury jako procesu zwraca uwagę na następujące zakresy: proces rozciągnięty jest w czasie, zmienny w czasie, ulokowany w przestrzeni, zasady organizacyjne procesu na wielu poziomach, wielokodowość procesu (SMYK 2020: 40–41). Analiza Spycimierskiego Bożego Ciała pozwoliła na holistyczne ujęcie obrzędu jako tekstu kultury²⁷.

Opisane koncepcje nie wyczerpują jednak tematu. Kolejny, interesujący aspekt, podjęła M. Wójcicka, tym razem rozpatrując tekst kultury w świetle teorii pamięci zbio-

²⁷ Szukając wspólnych płaszczyzn między tekstem kultury a obrzędem Smyk określa obrzęd jako makroznak, a zatem jednostkę składającą się z elementów, które są hierarchicznie niżej zorganizowanymi znakami o równie skomplikowanych sensach. Makroznak to zatem jeden globalny znak, gdyż jego elementy stanowią skończony i uporządkowany ciąg. Jest on integralny strukturalnie, głównie dzięki temu, że można wyznaczyć wyraźnie jego granice, czyli początek i koniec obrzędu w czasie i przestrzeni. Makroznak ten ma również znamiona całości koherentnej, gdyż kolejne elementy obrzędu zespala się w płaszczyźnie sensu, a obrzędowi jako całości można przypisać funkcjonalne ukierunkowanie (zakreślić jego funkcje komunikacyjne, społeczne, religijne i inne) oraz kodowane znaczenia symboliczne, uruchamiane w czasie kreacji obrzędu i jego odbioru jako tekstu kultury. Funkcjonalne ukierunkowanie i znaczenia są warunkowane przez kontekst kulturowy, historyczny, religijny, regionalny, lokalny (SMYK 2020: 50).

rowej. Według jej spostrzeżeń istnieje różnica między komunikatem a przekazem, które poprzednie badaczki rozumieją jako tożsame. Otóż, opierając się na stanowisku Regisa Debrey'a, który przekazywanie wiąże z dynamiką pamięci zbiorowej, a komunikację odnosi do krążenia wiadomości w danym momencie, autorka zauważa, że tekst kultury jako wytwór lub proces jest przekazywany w pamięci zbiorowej członków danej społeczności (spełnia kryterium długiego trwania – podlega transmisji społecznej, a dzięki pełnionej przez niego funkcji semiotycznej jest włączany do dziedzictwa) i przekazuje coś, „co jest ważne dla istnienia danej społeczności kulturowej, stanowiące podstawę jej tożsamości – wartości, zasady, style życia” (WÓJCICKA 2021).

Za prototypowy tekst kultury badaczka uznaje „przekaz wykraczający poza »tu i teraz«, odzwierciedlający normy i zasady komunikacyjne w danym momencie, ale też kształtujący (modelujący) postawy i wartości kolejnych pokoleń, przekazujący wartości tworzące tożsamość danej grupy społecznej. Tekst kultury to zatem przekaz, przenoszony w pamięci zbiorowej, mediujący między przeszłością a przyszłością, odczytywany oczywiście z perspektywy terażniejszości. [...] Nie można zatem mówić o tekście kultury²⁸ bez odniesienia do kategorii pamięci kulturowej” (WÓJCICKA: 2021).

W kontekście tych rozważań autorka zaznacza, że nie każdy tekst, będący wytworem kultury, jest tekstem kultury. Do kategorii tekstów kultury zalicza tylko te wytwory (lub procesy) działalności człowieka, które mają charakter znakowy (prymarnie i dziś), pełnią więc od zawsze funkcje semiotyczne, są dziedziczone oraz modelują przeszłość i przyszłość pokolenia dziedziczącego, np. obrzędy rodzinne (chrzest, wesele, pogrzeb), obrzędy doroczne (Wigilia, Boże Narodzenie, Wielkanoc), dzieła literackie i dzieła sztuki (WÓJCICKA: 2021).

Łatwo zauważyć, że podejścia te są *de facto* odzwierciedleniem dwóch podstawowych założeń szkoły tartusko-moskiewskiej, dotyczących ujmowania kultury jako całości. Można więc wnioskować, że tekst kultury jak w soczewce skupia obraz kultury, w której powstał.

W świetle przedstawionych koncepcji i stanowisk można zauważyć, że gesty, podobnie jak wiele innych mniej lub bardziej złożonych zjawisk kulturowych, można opisywać jako kategorie o charakterze semiotycznym, przy czym należy wskazać, że system gestyczny, o ile takowy istnieje, nie może być analizowany jako ciąg operacji analogiczny do systemu językowego, gdyż komunikacja gestyczna nie jest systemem znakowym pokrewnym werbalnemu. Nie należy więc sprowadzać systemów semiotycznych jeden do drugiego, każdy z nich jest budowany na własnych podstawach, np. w języ-

28 Autorka wskazuje trzy zasadnicze cechy tekstu kultury, a mianowicie jest on medium przeszłości przekazującym informacje i wartości ważne dla danej grupy społecznej w danym czasie (jest obrazem przeszłości danej grupy); nośnikiem znaczeń oraz lustrem (<) dla przeszłości i wzorem (>) dla przyszłości (WÓJCICKA: 2021).

ku naturalnym z ograniczonej liczby znaków można budować nieskończoną liczbę zdań (komunikatów), co w przypadku kodu gestycznego jest niemożliwe, gdyż nie można łączyć poszczególnych gestów w jednostki wyższego rzędu przypominające zdania i budujące za każdym razem nowe sensory. Udowodnił to Pryluck, który stwierdził, że „system znakowy jest w swej istocie indukcyjny, podczas gdy język wpisuje się w grupę systemów dedukcyjnych” (CYT. ZA BANASZKIEWICZ 1990: 108). To znaczy, że znaczenie komunikatu gestycznego jest wytwarzane, a nie dane i jest nierozdzielne z kontekstem, w którym występuje. Kolejną zasadniczą różnicą jest to, że znak językowy odnosi się do innych znaków wewnątrz systemu (np. na zasadzie przeciwstawienia innym znakom), natomiast gest wykracza poza własny, konstytuując swoje znaczenie w odniesieniu do znaków pochodzących z innych systemów. Oznacza to, że sam system gestyczny nie stanowi dla siebie struktury odniesienia (BROCKI 2001: 237–238). Zauważył to także R. Dul, formułując następujący wniosek: „skoro wartość i znaczenie poszczególnych zachowań zmienia się w zależności od kontekstu, to trudno jest wśród zachowań niewerbalnych wyróżnić stałe poszczególne znaki, a tym bardziej jednostki dyskretne w rodzaju fonemów i morfemów” (DUL 1995: 60). Zatem wprowadzenie kontekstu/kontekstów do analizy gestów oddala i poddaje w wątpliwość perspektywę strukturalistyczną (która zgodnie z założeniami Birdwhistella dzieliłaby gesty na mniejsze jednostki znaczeniowe), a otwiera perspektywy – społeczną, historyczną i kulturową – które prowadzą do symbolicznej, wieloaspektowej interpretacji zachowań niewerbalnych.

W odniesieniu do zarysowanych powyżej tendencji i kierunków badawczych nad znakami i tekstami kultury można postawić pytanie: czy gesty rytualne obecne w tradycyjnej obrzędowości rodzinnej i dorocznej, utrwalone w pamięci pokoleń, przekazywane i wykonywane również współcześnie można opisywać jako teksty kultury?

Aby znaleźć odpowiedź na postawione pytanie, potrzebne są dalsze ustalenia terminologiczne i pogłębiona analiza kontekstowa wybranych gestów rytualnych.

2.2. Gest rytualny – ustalenia terminologiczne

Badanie symbolicznych czynności obrzędowych wymaga sformułowania definicji operacyjnej gestu rytualnego. Poszukując takowej w literaturze przedmiotu, można odczuć pewien niedosyt. Wyrażenie to powstało jako połączenie dwóch terminów – gestu oraz rytuału, funkcjonuje ono zarówno w języku potocznym, jak i w różnych dyscyplinach naukowych. Stają się one także synonimami wielu innych pojęć występujących z nimi w stosunku nad-

rzędności, podrzędności czy synonimiczności²⁹. Dlatego dalsza część tego podrozdziału dotyczyć będzie genezy tych terminów, ich funkcjonowania w języku potocznym, zastosowań w różnych dyscyplinach naukowych z położeniem nacisku na ujęcia antropologiczne, aby w zakończeniu odnaleźć wspólną płaszczyznę do sformułowania definicji gestu rytualnego, odpowiadającej potrzebom niniejszej rozprawy.

Zacznę od etymologii i definicji gestu. Łacińskie *gestus* pochodzi od *gero, gerere*, co oznacza ‘czynić, nieść’, ale też ‘zachowywać się’ i ‘wykonywać gesty’³⁰. Już w tym miejscu uwidacznia się pewna trudność z określeniem zakresu tego terminu, co wiąże się z wyodrębnieniem gestu z szerszej koncepcji ruchu ciała i ruchu w ogóle. Po prześledzeniu wybranych definicji słownikowych i tych formułowanych w literaturze przedmiotu, można wskazać dwa zasadnicze rozumienia omawianego pojęcia:

W węższym (wręcz dosłownym) znaczeniu **gest** to „ruch ciała, najczęściej ruch ręki, towarzyszący mowie, podkreślający treść tego, o czym się mówi, czasem zastępujący mowę; skinienie; znak” (SJP SZYM I/608, PODOBNIĘ USJP DUB). Niektórzy badacze zwracają uwagę na aspekt funkcjonalny i komunikacyjny tych czynności, definiując gesty jako „ruchy ciała (lub poszczególnych części ciała) wykorzystywane w komunikacji międzyludzkiej w celu oddania określonych idei, intencji bądź uczuć. Wiele z takich gestów ogranicza się do ruchów rąk i dłoni, ale w gestykulacji mogą uczestniczyć także części twarzy lub głowy. [...] Gesty pełnią różnorakie funkcje. Mogą zastępować mowę (w trakcie rozmowy albo wtedy, gdy z jakichś względów nie możemy posługiwać się językiem mówionym), regulować przepływ i rytm interakcji, przywoływać uwagę odbiorcy, kłaść nacisk na określone informacje werbalne, uzupełniać i wyjaśniać komunikat słowny, charakteryzować i utrwalac treść przekazu lub antycypować nadchodzące informacje” (KNAPP, HALL 2000: 315–316).

29 Pojęciami związanymi z rytuałem, często stosowanymi synonimicznie bądź zamiennie, są: obrzęd, zwyczaj, ceremonia, kult. Ciekawostką językową jest to, że w angielskim termin *ritual* i francuski *rituel* oznaczają zarówno rytuał, jak i obrzęd, natomiast w języku polskim są to dwa odrębne terminy. „Rozróżnienia ich zakresu przedmiotowego dokonywano przez stosowanie kryterium racjonalności i nieracjonalności (obrzęd), poprzez wyodrębnienie zwyczajów związanych z działalnością religijną (obrzęd, rytuał) lub świecką (ceremonia) oraz przez oddzielenie indywidualnych aktów zachowania kulturowego (magia) od praktykowanych publicznie i zbiorowo (obrzęd) (SE STASZ 257). Obrzęd jest pojęciem szerszym wobec rytuału, bo składa się z szeregu rytuałów powiązanych wspólnym sensem tworzącym całość wielokodowego komunikatu o skomplikowanej treści. Zależnie od kompozycji gestów, słów i rekwizytów powstają prawie nieograniczone możliwości wyjawiania najważniejszych spraw dotyczących człowieka” (CIOŁEK, OLEŃDZKI, ZADROŻYŃSKA 1976: 11). Jeszcze większy zakres znaczeniowy posiada termin „kult” oznaczający część oddawaną osobom lub wyobrażeniom osób, przedmiotom i zjawiskom, wpływającą z przekonania o ich wyjątkowym znaczeniu dla człowieka. W literaturze przedmiotu kult jest łączony przede wszystkim z religią (określany jest jako podstawowy jej aspekt praktyczny), dlatego określany jest jako zespół określonych czynności (rytuałów) bądź jako zespół obrzędów w obrębie danej religii (SE STASZ 184–185).

30 Jego synonimem jest słowo *motus*, używane w wyrażeniu *motus corporis*, co dosłownie znaczy ruch ciała (a w szerszym znaczeniu może oznaczać każdy ruch np. Ziemi, gwiazd, zwierzęcia itp.). Co ciekawe w grece *gestus* i *motus* mają tylko jeden odpowiednik – *kinesis* (ZOB. J.C. SCHMITT 2006: 32–33)

W szerszym rozumieniu gest to istotny, znaczący element komunikacji, odsyłający do głębszych ukrytych w nim treści, także określona postawa/czyn. Gest to „zachowanie lub działanie wyrażające czyjąś wolę lub stosunek do czegoś, często nieszczerze lub nie przynoszące efektów” (ISJP BAŃ); czyn wspaniałomyślny, dokonany w sposób podniosły lub dla zwrócenia uwagi, dla efektu (USJ DUB), uczynek spełniony ze szlachetnych pobudek albo nastawiony na wywołanie wrażenia³¹ (PSWP ZGÓŁ XII/).

Trzeba podkreślić, że gesty i język to dwa różne kanały przekazywania informacji, za pomocą których można wyrażać te same myśli, ale przy użyciu różnych semiotycznych środków: obrazu i dźwięku. Gest jest warunkowany obrazem i w całości stanowi znaczenie, natomiast w języku na ogólne znaczenie składają się znaczenia poszczególnych słów. Forma gestu natomiast kształtuje się w momencie mówienia i jest zdeterminowana poprzez znaczenie, jakie gest ma nieść oraz kontekst, w którym się znajduje. Przy interpretacji gestów istotne jest zatem odniesienie do kontekstu, w którym są one wykonywane. Naukowcy podkreślają, że każdy przekaz niewerbalny należy interpretować w odniesieniu do kultury, otoczenia, scenerii, sytuacji, czasu oraz konkretnego aktu mowy, w którym uczestniczy nadawca i odbiorca (PISARKOWA 1978: 7–20). Zwraca na to uwagę także M. Brocki, definiując gest jako „znaczący (czyli komunikujący i posiadający interakcyjny charakter) ruch i układ (w przestrzeni i czasie) ciała, wraz z towarzyszącym mu kontekstem działań, związanych z nim procesem wytwarzania znaczenia” (BROCKI 2001: 94).

Według filozofa Paula Ricoeura gest różni się od zwykłego ruchu fizycznego:

Dzięki pewnym rysom, które zapowiadają wyraźną symbolikę: gest stanowi całość znaczeniową, niesprowadzalną do jego komponentów motorycznych i określoną słowem oznaczającym czynność, która go nazywa. Co więcej, pomijając wszelki dualizm typu „dusza-ciało”, gest w jedności wyrazu łączy aspekt umysłowy z aspektem fizycznym. Ponadto gest przedstawia specyficzną intencję, ukierunkowanie czasowe, które łączy antycypację ze spełnieniem. Wreszcie przedstawia rysy typu wspólnotowego w takiej mierze, w jakiej zamiar gestu odnosi się pośrednio do innego, już na płaszczyźnie koncepcji. To skierowanie ku innemu rysuje wszystkie możliwe figury, od współpracy po walkę (CYT. ZA: BOSCIONE 2004: 20).

31 Obrazują to nagłówki i leady artykułów prasowych, w których gest jest wręcz tożsamy z konkretną opisaną postawą, zachowaniem rozpatrywanym i interpretowanym w określonym kontekście politycznym, kulturowym czy religijnym. Oto kilka przykładów: *EuroMajdan Kulturalny w geście solidarności z Ukrainą*, <http://wiadomosci.onet.pl/lublin/euromajdan-kulturalny-w-gescie-solidarnosci-z-ukraina/1b7h4>, dostęp: 27.01.2014; *Poruszający gest papieża. Przerwał audiencję i pobłogosławił człowieka ze zdeformowaną twarzą*, <http://www.polskatimes.pl/artukul/1046938,poruszajacy-gest-papieza-przerwal-audience-i-poblogoslawil-czlowieka-ze-zdeformowana-twarza-foto,id,t.html>, dostęp: 30.11.2013; *Kolejny przejaw normalności, daleki od uroczystej oprawy i wymogów ceremoniału – tak watykańscy oceniają zwykły gest papieża. W środę w drodze do rzymskiej bazyliki św. Augustyna na mszę Franciszek sam niósł swoją mitrę, czyli nakrycie głowy biskupa. Obserwatorzy są zgodni, że papież chce zerwać z wizerunkiem biskupa Rzymu jako monarchy, któremu na każdym kroku służą pomocnicy, asystenci i hierarchowie*, <http://wiadomosci.wp.pl/kat,1356,title,Gesty-papieza-Franciszka-swadcza-ze-zrywa-z-wizerunkiem-monarchy,wid,15935710,wiadomosc.html?ticaid=112191>, dostęp: 3.09.2013.

Symboliczny i pozazmysłowy charakter niektórych gestów sprawia, że są one łączone z pojęciem rytuału. Czym zatem jest rytuał? Można rzec, że całe życie człowieka wypełnione jest czynnościami o charakterze rytualnym.

Etymologia słowa *rytuał* od łacińskiego słowa *ritus*, określanymi jako 'zwyczaj święty, religijny przepis' oznacza, że prymarnie był on związany z religią, to znaczy, że odnieszono go do wszelkich działań i zachowań przynależnych do sfery religijnej. Tymczasem w znaczeniu pozanaukowym rytuał posiada konotacje negatywne. Łączy się go z czynnościami wykonywanymi mechanicznie, automatycznie i pozbawionymi głębszej treści. Rytualny w rozumieniu potocznym znaczy tyle, co sztywny, skostniały, oparty na przestarzałych strukturach, zbliżający się znaczeniowo do rutyny, co deprecjonuje jego pierwotne znaczenie (MAŁYSKA 2002: 200).

Zagadnienie rytuału i rytualizacji nie bez przyczyny posiada w antropologii długą i bogatą tradycję. Różnice w ujęciach metodologicznych owocują odmiennymi podejściami do tego zagadnienia. Pokazuje to poniżej zestawienie wybranych definicji tego pojęcia.

Rytuał to:

1. zespół czynności stanowiący ustaloną formę zewnętrzną społecznie doniosłego aktu, uroczystości, ceremonii; w znaczeniu religioznawczym: ustalona forma zabiegów magicznych bądź praktyk religijnych (SJP SZYM III 14);
2. wsparcie obyczaju i zwyczaju; składają się nań opisy (historycznie zmienne) gestów, słów, rekwizytów, które nadają normalnej czynności czy zachowaniu sens symbolu albo znaku komunikującego ważność i powagę sytuacji (KOR LKR 483);
3. rodzaj obrzędu dotyczącego dziedzin życia uznawanych w danej społeczności za bardzo ważne (często wierzeń religijnych) i dlatego realizowanego w formalnie bardzo ściśle określony sposób. [...] zawsze dotyczy spraw ważnych w danej kulturze i społeczeństwie lub przynajmniej może nadać ważność tym sprawom, których dotyczy, [...] jest zazwyczaj wynikiem tradycji kulturowej, ale czasem może być spontanicznym wynalazkiem jednostki, [...] zawsze jest zjawiskiem społecznym, gdyż działanie staje się rytuałem dopiero w wyniku społeczno-kulturowego odniesienia, w stosunku do którego zawsze pragnie dany stan rzeczy bądź zmienić, bądź utrwalić (SE STASZ 321-322);
4. sekwencja działań, skomplikowanych gestów, słów i przedmiotów wyznaczanych do oddziaływania na istoty czy siły nadprzyrodzone, w imieniu uczestników, dla ich celów i interesów. Rytuały są zatem emanacją światopoglądu każdej grupy społecznej, kierują one ku najważniejszym wartościom kulturowym. Każdy rytuał odwołuje się do jakiegoś przekazu światopoglądowego (TURNER 1969: 183);
5. działania, nazywane rytuałami przejścia, które ułatwiają zmianę pozycji społecznej,

stanowią instrukcję zasad do zachowania przydatną w dalszym życiu, a także są źródłem wartości społecznych i moralnych (GENNEP 2006: 29–31)³²;

6. czynności symboliczne, będące emanacją światopoglądu każdej grupy społecznej; kierują się one ku najważniejszym wartościom kulturowym i odwołują się do jakiegoś przekazu światopoglądowego lub zespołu odrębnych mitów a spełnianie według określonych, sformalizowanych reguł, które stanowią formę aktu o społecznie doniosłym znaczeniu (BURSZTA 1998: 111–112, LEK REL 353);
7. symboliczne użycie fizycznego ruchu lub gestu w społecznej sytuacji dla wyrażenia i artykułowania znaczenia (BOCOCK 1974: 37, CYT ZA: NOWAKOWSKI 2010: 221);
8. dobrowolne wykonanie odpowiednio uwzorowanego zachowania w celu symbolicznego oddziaływania na życie lub uczestnictwa w nim [...] uczestnicy rytuału wykonują coś symbolicznie, posługują się symbolami w celu osiągnięcia celów społecznych (ROTHENBUHLER 2003: 44–45).
9. podejmowany dla formy skonwencjonowany czyn, poprzez który jednostka przedstawia swój respekt i szacunek dla przedmiotu o najwyższej wartości, temu przedmiotowi, bądź jego symbolem kulturowym. Badacz analizuje rytuał w aspekcie interakcji, zwracając uwagę na jego rolę w budowaniu wzajemnych relacji pomiędzy jednostkami (GOFFMAN 2006: 43–44);
10. wykonanie mniej lub bardziej niezmiennych sekwencji formalnych czynów i wypowiedzi, zakodowanych bynajmniej nie przez wykonujących (RAPPAPORT 2007: 52);
11. czynność spełniania wraz z innymi ludźmi, wyrażająca wspólne dążenie wyrastające ze wspólnych wartości (FROMM 1966: 72).

W celu uporządkowania przytoczonych powyżej treści związanych z definiowaniem rytuału, proponuję, aby wskazać kilka jego cech konstytutywnych. Są to:

- zbiorowy (wspólnotowy) i społeczny charakter oparty na wyrażaniu i manifestowaniu określonego światopoglądu [1, 3, 4, 5,6, 7, 8, 9,11];
- stabilizacja formy i konwencjonalność treści, przez co tworzą one mniej lub bardziej rozbudowane/złożone/sekwencyjne konstrukcje o charakterze znakowym realizowane w danym konkretnym akcie komunikacji [3, 4, 7, 10];
- powtarzalność (oparta na utrwalonych wzorach zachowań i wartościach) [8, 9, 10, 11];
- działanie realizowane w sposób werbalny i/lub niewerbalny [1, 2, 4, 7 ,9];
- symboliczność [2, 6, 7];

32 Autor wyróżnia wiele grup rytuałów: sympatyczne (imitacyjne) oraz przenośne; pozytywne i negatywne; bezpośrednie i pośrednie. Zwraca też uwagę na sekwencyjność zdarzeń rytuałów przejścia, dlatego wskazał trzy podkategorie: rytuały wyłączenia (separacji), rytuały okresu przejściowego (marginalnego) i rytuały włączenia (integracji). Szerzej o rytuałach przejścia piszę w rozdziale *Gest rytualny a obrzęd przejścia*.

- instytucjonalny charakter [3, 5, 6];
- performatywność [3, 4, 8].

Konkludując, czynności rytualne to utrwalony sposób działania, który odróżnia się od czynności życia codziennego. Są to czynności wykonywane zgodnie z określoną formą i zachowujące kolejność sekwencji, towarzyszą im intencjonalność i widowiskowość, dopuszczając kreatywność. Każdy rytuał jest też rozbudowanym komunikatem wkomponowanym w symbole i mity życia religijnego „jednoczącym kosmos z codziennością, przeszłość z przyszłością, strukturę z wydarzeniami życia jednostki” (PAWLIK 2011: 15).

W świetle przytoczonych powyżej definicji gesty rytualne można określić jako akty/działania wykonywane świadomie, które są wyuczone i (przynajmniej w pewnym stopniu) uzależnione od języka. To zachowania utrwalone kulturowo i nabyte w procesie socjalizacji. Inaczej mówiąc, to, w jaki sposób posługujemy się naszym ciałem, jest wynikiem przynależności kulturowej, przekazu międzypokoleniowego i wychowania. Nie zmienia to faktu, że rytuały korzystają z gestów, które pierwotnie były dla człowieka naturalne i wyrażały emocje. W rytuale dochodzi więc do ukulturowienia natury, czerpania z przyjętych wzorów i norm (PAWLIK 2011: 20), dlatego proponuję, aby na potrzeby niniejszej rozprawy przyjąć następującą definicję operacyjną:

Gest rytualny to powtarzalne i utrwalone kulturowo w pamięci pokoleń, wielokodowe działanie religijne i/lub magiczno-symboliczne wpisane w strukturę obrzędu, która stanowi dla niego podstawowy (ale nie jedyny) kontekst interpretacyjny.

Gesty rytualne stanowią zatem szeroki zbiór zachowań, obejmujący nie tylko ruchy rąk czy innych części ciała, ale także postawy ciała o ile są one znaczącym elementem w obrzędzie (BROCKI 2001: 94). Takie ujęcie, uwzględniające aspekt kinezyczny i proksemiczny gestu, pozwala opisać i zinterpretować czynności i postawy ciała oraz jego ruch w przestrzeni. Dlatego gestem będzie nie tylko kreślenie krzyża czy nałożenie rąk, ale także np. obchodzenie i okadzanie domostw w celach ochronnych, a także przyjęcie postawy klęczącej podczas błogosławieństwa ślubnego. Dla dopełnienia definicyjnego warto też wskazać kilka istotnych cech, które będą służyły odróżnieniu gestów rytualnych od innych czynności niewerbalnych.

Gesty rytualne:

- są wpisane w strukturę obrzędu, budując z innymi kategoriami znaków związki znaczeniowe. Porównując definicje obrzędu, można zauważyć, że gesty – określane synonimicznie jako działania, czynności, praktyki – wraz z uczestnikami obrzędu, elementami werbalnymi i przedmiotowymi, tworzą komplementarną całość symboliczną wpisaną w konkretną przestrzeń i realizowaną w określonym czasie (STASZCZAK 1987: 257, TOŁSTOJ 1995: 63–65, BURSZA 1998: 111). Z kolei obrzęd jest dla gestów podstawowym i integralnym

kontekstem gwarantującym ich poprawne odczytanie. Np. gest uderzania wymaga użycia przez uczestnika obrzędu konkretnego atrybutu przedmiotowego w postaci zielonej gałązki bądź poświęconej palmy, a znaczenia nabiera wówczas, gdy uczestnik obrzędu wykona tę czynność w sposób uświęcony tradycją, w wyznaczonych przez obrzęd przestrzeni i czasie (w okresie wielkanocnym), wypowiadając przy tym przypisane temu działaniu formuły słowne. Dopiero zaistnienie wymienionych czynników i wykonanie gestu sprawia, że ma on charakter performatywny – poprzez tę czynność przekazywane są siły witalne, w celu zapewnienia zdrowia, płodności i ochrony przed złem;

– realizują funkcje wynikające z sytuacji obrzędowej. Kategoria funkcjonalności, rozumiana jako zależność tekstu od sytuacji i pragmatyki wykonania, w przypadku gestów realizuje się na dwa sposoby. Z jednej strony te same gesty powtarzane w różnych sytuacjach obrzędowych mogą pełnić odmienne funkcje, co doskonale widać na przykładzie gestu krzyża, który w zależności od sytuacji obrzędowej, może być interpretowany jako gest sakralizujący, apotropeiczny, gest dobrego początku, błogosławieństwa, a także jako gest niszczący (BROCKI 2001: 277–279, KRACZOŃ 2012: 189–195); z drugiej zaś ta sama funkcja może być realizowana przez różne gesty np. funkcję apotropeiczną mogą realizować takie gesty, jak znak krzyża, zataczanie kręgu, okadzanie i inne;

– mają charakter performatywny, są operatorami mającej dokonać się zmiany w obrzędzie, wyznaczając i sygnalizując poszczególne etapy/fazy obrzędu oraz dążąc w przypadku każdej z nich do maksymalnej synonimiczności (TOŁSTOJ 1995: 65, DRABIK 1990);

– to niezmiennie w formie i treści działania utrwalające wartości kulturowe. Gesty rytualne, w przeciwieństwie na przykład do czynności o charakterze emocjonalnym, są elementem tradycji przekazywanej z pokolenia na pokolenie. Są to gesty wyuczone, a sens ich wykonywania i ustalony schemat działania zawierają się w kontynuacji odwiecznego porządku natury i społeczeństwa (BROCKI 1996: 6). Stąd też gesty rytualne – podobnie jak rytuał – są wyznacznikiem kulturowej i religijnej tożsamości grupy społecznej, a także formą integracji zbiorowości ludzkich (ZIMOŃ 2012: 713, POR. RAPPAPORT 2007: 52–54). I tak na przykład gest dzielenia się opłatkiem, powtarzany co roku podczas wieczerzy wigilijnej według przyjętego i utrwalonego scenariusza, umacnia więzi rodzinne, budując także swoiste *communitas*, odnoszące się do sfery metafizycznej i niemal od razu stają się stereotypowe (WALLON 1950: 130). Powtórzenie jest jedną z zasadniczych cech folkloru, pełni funkcję sakralną (sakryfikującą) i nierzadko także estetyczną (BARTMIŃSKI 1990: 194–204). Jeśli zaś chodzi o gesty rytualne, to proponuję cechę tę rozpatrzeć na co najmniej trzech różnych płaszczyznach. Może mieć ona zatem charakter sieciowy, polegający na tym, że ten sam gest jest wykonywany w różnych kontekstach obrzędowych, co w ujęciu całościowym pozwala wskazać najbardziej prototypowe i utrwalone sensory symboliczne tych zachowań.

Przykładem niech będzie gest podrzucania. Literatura przedmiotu oraz badania terenowe pokazują, że czynność tę powtarzano w wielu różnych sytuacjach obrzędowych. I tak podrzucano pod powalę wigilijną kutię, groch bądź źdźbła słomy, a w celu określenia i zaklania urodzaju, w dniu św. Jerzego podrzucano pisanki, „aby tak samo skakał hodowany dobytek i wyrosło zboże” GAW PODL 114. Zestawienie i porównanie kontekstów powtarzającego się gestu jest więc jednym ze sposobów odczytywania ich znaczeń.

Powtarzanie gestów może być także cykliczne, pozostające w widocznym związku z koncepcją czasu nawrotowego (sakralnego), co z kolei wiąże się z reaktualizacją czasów początku, czego przykładem może być pierwszy siew, który powtarzany co roku odwoływał się do aktu stworzenia świata przez Boga, był więc czynnością porządkującą chaos. Stąd też na przykład gest nawiązujący do czynności siewu był „boskim środkiem tworzenia i archetypem powtarzanym w pracy i obrzędowości” KARCZ RZESZ 20, NIEW ORKA 82. Warianty gestyczne tej czynności możemy spotkać w wielu sytuacjach obrzędowych w postaci rozrzucania/rozsiewania np. słomy, ziarna, grochu, orzechów, jabłek itp. I wreszcie możemy mówić o powtarzaniu kumulatywnym, które polega na wielokrotnym (zazwyczaj trzykrotnym³³) powtarzaniu tego samego gestu (połączonym dodatkowo z multiplikacją także innych symboli obrzędowych) w celu zintensyfikowania wykonywanej czynności i osiągnięcia oczekiwanego skutku w przyszłości (BARTMIŃSKI 1990: 196, WÓJTOWICZ 2012: 110). Aby uzyskać skuteczność zabiegu magicznego trzykrotnie: taczano korowaj po polu ze wzrastającą oziminą GAW PODL 148, obchodzono z zapaloną gromnicą dom i budynki gospodarcze w celu ochrony przed burzą i piorunami GAW PODL 59. Trzykrotnie też obracał się gospodarz wnoszący do izby wigilijnego króla SMYK CHOIN 87, kołędnicy trzy razy rzucali garść zboża do izby K33 CHEŁM 119, a panna młoda trzy razy „za słońcem” toczyła swój wianek PPML 435. Symbolika powtarzanych gestów została więc wzbogacona o wielorakie znaczenia przypisywane trójce. Liczba ta pełniła funkcję apotropaiczną, mediacyjną, sakralizującą, a także wyznaczała obrzędowe odrodzenie i przekształcenie (WÓJTOWICZ 2012: 113).

– są nośnikami znaczeń symbolicznych. Wieloznaczność gestów rytualnych jest wynikiem relacji semantycznych, jakie zachodzą między gestem a kontekstami, w których jest wykonywany. Nośnikami znaczeń naddanych gestów mogą być ich nazwy, słowa wypowiedziane podczas ich wykonywania, przedmioty obrzędowe, uczestnicy obrzędu, czas oraz przestrzeń i in. (NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA 2013: 131–132).

33 Powtarzanie gestów czy formuł słownych ma też związek z konkretnymi liczbami, które wprowadzają do rytuału dodatkową symbolikę. Najczęściej wykorzystywaną liczbą w folklorze jest trójka, która reaktualizuje rzeczywistość mityczną, inicjuje zmiany, intensyfikuje wykonywane gesty czy wypowiedziane słowa, a także pełni funkcję apotropaiczną, mediacyjną i sakralizującą. Wskazane funkcje realizowane są w medycynie ludowej, gdzie np. trzykrotne splunięcie oznaczało ochronę przed szkodliwym działaniem uroku, a trzykrotne powtórzenie formuły słownej miało skutecznie odesłać chorobę (WÓJTOWICZ 2012: 111–121).

– są otwarte na nowe użycia i konteksty, pomnażając bądź utrwalając sferę swoich znaczeń symbolicznych. Gesty rytualne, podobnie jak symbole nazwane „głębinowymi generatorami pamięci”, zachowują pamięć o swoich poprzednich użyciach, podlegając przy tym licznym transformacjom³⁴, dlatego ich interpretacja nigdy nie może być ostateczna i definitywna, wręcz przeciwnie powinna zakładać pewien margines nieokreśloności i nieskończoności (ŻYŁKO 2009: 105, BARTMIŃSKI 1995: 15).

Lista tych cech nie jest zamknięta i skończona, chociażby z tego względu, że gesty rytualne czy rytuały podobnie jak kultura także są zmienne w czasie. Niemniej jednak wymienione powyżej cechy będą pomocne przy nazywaniu i wyodrębnianiu gestów rytualnych w obrzędowości rodzinnej i dorocznej, by w dalszym postępowaniu badawczym poddać je szczegółowej analizie i interpretacji.

34 Przykładem takiej transformacji może być np. znany gest oklaskiwania artystów, który jest wyrazem uznania i podziękowania za występ. Tymczasem we Włoszech i w Hiszpanii gest ten jest wykonywany w sytuacji pożegnania (zwłaszcza tego ostatniego), o czym mogliśmy się przekonać w 2005 roku, kiedy na Palcu Świętego Piotra w Rzymie właśnie w ten sposób żegnano zmarłego Jana Pawła II. To zachowanie dla niektórych uczestników było pewnym zaskoczeniem. Tymczasem w ostatnich latach można zauważyć, że zwyczaj ten pojawia się także w polskiej kulturze. Można było to zaobserwować podczas pogrzebu pary prezydenckiej – Marii i Lecha Kaczyńskich (18 kwietnia 2010 r.) czy w czasie uroczystości pogrzebowych Romualda Lipki w Lublinie (12 lutego 2020 r.).

Gest rytualny – budowanie modelu opisu semiotycznego

Badanie tekstów kultury, a tym samym gestów rytualnych, wymaga ustalenia postępowania naukowego dla wypracowania możliwie najlepszej metody. Dlatego też na podstawie poczynionych ustaleń teoretycznych, nawiązując do semiotycznego modelu kultury zaproponowanego przez badaczy z Moskwy i Tartu i ich kontynuatorów, proponuję zastosować metodę semiotyczną do zbudowania modelu opisu gestu rytualnego. „Analiza semiotyczna – jak pisze S. Żółkiewski – nie wyjaśnia wypowiedzi jako indywidualnych ekspresji twórczych, wyjaśnia natomiast budowę tekstów jako realizacji społecznych systemów semiotycznych, porządków znaków, służących kodowaniu i dekodowaniu informacji w tychże tekstach utrwalonych, wyjaśnia zatem nie to, co twórcze, niepowtarzalne oraz indywidualne, ale opisuje to, co w komunikacji społecznej jest właśnie społeczne, wspólne, systemowe” (ŻÓŁKIEWSKI 1977: 49–50). Nieco inne walory tego postępowania badawczego wskazuje K. Piątkowski, podkreślając, że metoda semiotyczna polega na „wydobywaniu aspektów znaczących z rozmaitych zjawisk kulturowych i na odnoszeniu ich do symbolicznego kontekstu kulturowego. Analitycznie wyodrębnia się wtedy znaczenia kulturowe i odnajduje ich relacje z szerszymi systemami semiotycznymi w kulturze, a także analizuje się semiotycznie sytuację komunikowania, a więc kulturowo-społeczny kontekst funkcjonowania znaków” (PIĄTKOWSKI 1993: 25). Zaadaptowanie metody semiotycznej do etnologicznych badań nad kulturą pozwoli na całościowe ujęcie zachowań obrzędowych i – co się z tym wiąże – usystematyzowanie ich znaczeń symbolicznych. Strukturę modelu opisu gestu rytualnego w sposób klarowny wyznaczają więc trzy płaszczyzny analizy semiotycznej: syntaktyczna, semantyczna i pragmatyczna.

3.1. Gest rytualny a inne znaki obrzędowe

Gest, jak zauważa Brocki, sam nie niesie jednoznacznej informacji i znaczenia, dlatego też nigdy nie jest autonomiczny (BROCKI 2001: 87–88). Być może wynika to z tego, że jego proce-

sualność, a tym samym też ulotność, mogą rodzić obawy związane z wiarą w skuteczność i moc rytualnych czynności, stąd obecność sakramentaliów czy formuł modlitewnych, które mają niejako to działanie wzmocnić i zmaterializować (NIEWIADOMSKI 1999: 111). Zatem gest rytualny występuje w otoczeniu innych znaków i zawsze w określonym kontekście kulturowym (obrzędowym), a integralność tych elementów sprawia, że możemy mówić o tekstowej strukturze gestycznej. Gesty same w sobie są puste znaczeniowo. Dopiero umieszczenie ich w kontekście obrzędu, przypisanie atrybutu przedmiotowego czy wskazanie podmiotów działania sprawia, że możemy mówić o jednostkach znaczących i symbolicznych, które uwidaczniają się zawsze w konkretnej sytuacji.

Strukturę tekstową gestu konstytuują zasadniczo trzy kody: werbalny, akcyjny oraz przedmiotowy (POR. TOŁSTOJ 1995: 63), które już na poziomie syntaktycznym analizy semiotycznej budują związki znaczeniowe. Możemy więc mówić o syntaktycznych zespołach gestycznych, opartych na relacji co najmniej dwóch jednakowych bądź różnych rodzajach znaków.

3.1.1. Gest a formuły słowne

Obecność kodu werbalnego w folklorze nie ogranicza się tylko do przekazywania informacji. Wręcz przeciwnie, obok wymiaru komunikacyjnego, słowo ma swoje odzwierciedlenie w rzeczywistości, a także jest związane z działaniem, co można porównać do biblijnego opisu kreacji świata, w którym Bóg stwarza (a więc działa) za pomocą wypowiedzianych słów (ADAMOWSKI 1991: 99). O tym, jak silne jest powiązanie kodu werbalnego i innych kodów kulturowych, w tym także czynności obrzędowych, pisze J. Bartmiński:

idealny tekst folkloru funkcjonuje jako nieautonomiczna część większej całości sytuacyjnej (w wypadku krańcowym zrytualizowanej w obrzęd) i bynajmniej nie wszystko musi być *explicite* wypowiedziane w nim samym. Jego struktura kształtowana w toku przekazu ustnego zachowuje związek z całością działań kulturowych i daje się odczytywać nie tylko jako znak symboliczny, który umownie coś komunikuje, lecz też jako symptom, który odwzorowuje zachowania ludzi, ich sposób widzenia i wartościowania świata. Poza czystą komunikacją służy także kształtowaniu zachowań jednostki mówiącej (BARTMIŃSKI 1990: 195).

Słowo jest zatem istotnym składnikiem obrzędu, organizującym i ustanawiającym cały rytuał z bogatym zapleczem mitologicznym i religijnym, zapewniając przy tym skuteczne w nim uczestnictwo.

Na płaszczyźnie relacji gestyczno-werbalnych formuły słowne:

- towarzyszą wykonywanym gestom, będąc swego rodzaju komentarzem obrzędowych czynności. W wielu tekstach obrzędowych nazwy wykonywanych czynności pojawiają się wprost, nie wnosząc przy tym dodatkowych informacji do znaczenia samego gestu np.

formuła towarzysząca wielkanocnemu uderzaniu palmą: „Palma bije nie ja biję, za tydzień – Wielki Dzień, za sześć noc – Wielkanoc” PET WIEL 13;

- dookreślają znaczenie gestów, bądź wzmacniają ich skuteczność. Na przykład na Podlasiu podczas trzykrotnego obchodzenia pól śpiewano: „Żytko, żytko, żeby ty szybciej rośło, żeby już ten czas, żeby było co zbierać” GAW PODL 146. Formuła wносиła do całego rytuału dodatkową prośbę o szybki wzrost roślin i obfite zbiory, co w odniesieniu do całego obrzędu było pewnego rodzaju semantycznym dopowiedzeniem. Zgromadzony materiał badawczy dokumentuje także liczne konteksty obrzędowe, w których obok gestów występują teksty o charakterze religijnym (modlitwy, pieśni), co konotuje dodatkowe sakralne treści, wynikające z przekonania, że słowa „w aktach kultu, a zwłaszcza w rytuale [...] funkcjonują [...] jako rzeczywiste przekazy energii pochodzącej z innego świata” (CYT ZA: BARTMIŃSKI 1995: 13);

- zapowiadają i inicjują wykonanie gestu, wyznaczając tym samym kolejne etapy obrzędu oraz pełniąc funkcję delimitacyjną. Najpełniej ta funkcja języka obrzędowego uwidacznia się w pieśniach weselnych. Niektóre z nich zapowiadają scenariusz wykonywanych czynności (np. pieśni towarzyszące dzieleniu weselnego korowaja). Obrazowym przykładem takiej relacji słowo-gestycznej jest zawołanie: *Uciekaj gadzina, bo idzie święcanina* LUBELSKIE – RELACJA ZASŁYSZANA, gdzie określenie *święcanina* zapowiada gest poświęcenia poprzez pokropienie wodą święconą;

- są ekwiwalentem gestu, to znaczy, że „działanie poprzez słowo i działanie poprzez gest są sobie równoważne” (BARTMIŃSKI 1995: 13). Najwyraźniej relacja ta uwidacznia się w bożonarodzeniowych formach składania życzeń. Przychodzący do domów kołędnicy przynosili dar w postaci życzeń (słowa) wyrażanych wprost bądź symbolicznie, co miało zapewnić zdrowie, błogosławieństwo, a także sprowadzić urodzaj i dostatek. Podkreślają to następujące teksty:

Tu szczęście będzie
Gdzie drab przybędzie
Krowa się ocieli
Dziewka za mąż wyjdzie
KARCZ RZESZ 83.

Daj Wam Boże pełno wszędzie,
W komorze i na grzędzie,
By się wam dzieci chowały
Byście mieli pełno bydła,
by cielęta i źrebięta w oborze skakały,
a krowy po skopcu mleka dawały
KARCZ RZESZ 121.

Sam termin „kołęda” oznacza bowiem nie tylko pieśń czy widowisko, ale także dar. Słowo jest zatem równoważne rzeczy, ale w szerszym znaczeniu składanie życzeń (wypowiadanie słów) staje się ekwiwalentem gestu obdarowywania (działanie poprzez słowo, które ma moc sprawczą). Za wypowiedziane życzenia kołędnicy otrzymywali bowiem dar w postaci pieczywa, słodczy czy pieniędzy. Ta wzajemna wymiana darów w myśleniu ludowym była jedną z podstawowych reguł współżycia (ZOB. MAUSS 1973; ZAMBRZYCKA-KUNACHOWICZ 1977; MAJ, ZAMBRZYCKA-KUNACHOWICZ 1985; ADAMOWSKI 1995).

Warto dodać, że istotna w obrzędach jest komunikacja człowieka ze sferą *sacrum*, która dokonuje się nie tylko poprzez mówienie, bo – jak zauważa etnolingwistka A. Engelking – „rytuały te są w istocie aktami nie wyłącznie werbalnymi, lecz całościowymi: werbalno-fizyczno-mentalnymi i mają moc kreacyjną, moc wywoływania (w przekonaniu uczestników i odbiorców rytuału) realnych skutków w rzeczywistości” (ENGELKING 2000: 75–76, 1988: 158).

Uogólniając, można zauważyć, że językowa płaszczyzna obrzędu, podobnie zresztą jak gestyczna, jest stereotypiczna i stylizowana. Wypowiadane sekwencje słowne mają charakter archaiczny, są powtarzane w szczególnych, zazwyczaj ściśle określonych sytuacjach i w kontekście innych kodów obrzędowych, dlatego z niezwykłą starannością przestrzegano ich niezmienniej tradycyjnie ustalonej formuły (ŁEŃSKA-BĄK 1999: 18). Nie należy więc, jak uważa R. Rappaport, traktować słów rytualnych jako „kiepskiej namiastki czynów i przedmiotów rytualnych” (RAPPAPOORT 2007: 213). Relacja gestyczno-werbalna ma zatem charakter komplementarny, w której każdy z kodów dopełnia całościowy obraz i znaczenie pozostałych.

3.1.2. Gest w otoczeniu gestów

Uczestnictwo w obrzędzie wiąże się ze świadomym przekazywaniem i podtrzymywaniem tradycji, dlatego tak wielką wagę przykładano do starannego powtarzania gestów i słów (formuł). Trudno wskazać rytuały oparte tylko na gestach, gdyż zazwyczaj struktury te mają charakter wielokodowy. Rozpatrując jednak relacje między poszczególnymi kodami w obrzędzie, warto też przyjrzeć się tym sytuacjom obrzędowym, w których gest występuje w otoczeniu innych gestów, co także może mieć istotny wpływ na szczegółową eksplikację każdego z nich.

Gesty rytualne w strukturze obrzędu mogą tworzyć:

- układ sekwencyjny – gesty występują po sobie w sposób uporządkowany, w określonej kolejności, wyznaczając poszczególne etapy (fazy) obrzędu. Układ ten najlepiej uwidacznia się w obrzędach rodzinnych, w których można wydzielić zestaw segmentów występujących po sobie, a każdemu z nich towarzyszą określone (często zróżnicowane regionalnie) zachowania/gesty rytualne. Dla przykładu na schemat tradycyjnego wesela składają się: swaty, *zmówiny*, zaręczyny, zapowiedzi, przygotowania do wesela, zapraszanie gości, wieczór panieński/kawalerski, pieczenie korowaja, przyjazd młodego do domu panny młodej, błogosławieństwo, droga do kościoła, ślub, powitanie przed domem weselnym, uczta weselna, oczepiny i rozpleciny, dzielenie korowaja, poprawiny, przenosiny, pokładziny (ZOB. PRZYKŁADOWE OPISY WESEL: KWAŚNIEWICZ 1981: 90–103; SIMONIDES 1988: 80–111; OLESIEJUK 2000: 211–249; TYMOCHOWICZ 2011A–C). W każdym etapie można wskazać charakterystyczne gesty, które sygnalizują fazę obrzędu, w której znajduje się para młoda, wyrażają określone treści, inicjują zmiany itp. Istotne jest zatem, aby były one wykonane w kolejności wyznaczonej

przez poszczególne fazy obrzędu. Szerzej na temat roli gestów w strukturze obrzędu piszę w rozdziale *Gest rytualny a obrzęd przejścia*.

- układ skumulowany (multiplikacja) – wykonywane gesty kumulują te same bądź synonimiczne treści, ale ich kolejność nie musi być uporządkowana np.

Podczas burzy wynoszą przed okna łopatę chlebową, obok niej stawiają stół, na którym znajduje się bochenek chleba, a w izbie zapalają gromnicę, wszystko to ma uchronić dom przed piorunami BIEG KOL 149.

Wymienione tu gesty, pozornie różne chociażby ze względu na formę, na poziomie semantycznym wykazują podobieństwo funkcjonalne, wykonane w sytuacji zagrożenia (burza), w intencji podmiotów je wykonujących mają zapewnić ochronę.

Opisane relacje między gestami, występujące w obrębie jednego obrzędu bądź jego etapu, mają istotne znaczenie, zwłaszcza w układzie sekwencyjnym, ponieważ wyznaczają porządek rytuału, sygnalizują kolejne fazy obrzędu, są też widocznym znakiem przejścia. Z kolei multiplikacje gestów nie tylko wzmacniają skuteczność rytuału, ale także wzajemnie się uzupełniają, dookreślają i tłumaczą.

3.1.3. Gest a atrybuty przedmiotowe

Niezbędnym warunkiem wykonania gestu, a co za tym idzie także odczytania jego znaczenia, jest obecność obrzędowych atrybutów przedmiotowych. Pojęcie to traktuję szeroko, odnosząc je do wszelkich materialnych artefaktów pojawiających się w sytuacjach obrzędowych i posiadających znamiona znaków symbolicznych. Jest to rozumienie bliskie temu, które proponuje m.in. W. Drabik, definiując rekwizyt obrzędowy jako:

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 wyobrażenia kozła i mężczyzny w obrzędzie *Podkoziółek* albo koguta, tracza i Zmartwychwstałego Jezusa obwożonego podczas Wielkanocy, bądź różnicować znaczenie np. drzewka (gałęzi) obwieszonego owocami, wydmuszkami, ciastkami... używanego w całej Europie przy rozmaitych dorocznych i rodzinnych okazjach (DRABIK 1990: 21).

W dość różnorodnej grupie atrybutów obrzędowych współwystępujących z gestami rytualnymi można wyodrębnić³⁵:

1. Przedmioty kultu religijnego (Ewangelia, krzyż, różaniec, święte obrazy). Są to znaki o charakterze sakralnym, zazwyczaj wcześniej poświęcone i pobłogosławione podczas liturgii, np. zakopywanie kart z tekstem Ewangelii/poświęconych pokarmów podczas wiosennego poświęcenia pól, obnoszenie lub ustawianie w oknach chałup świętych obrazów podczas burz czy pożarów (wizerunek św. Agaty), wkładanie zmarłemu do trumny dewocjonaliów, obrazków i innych przedmiotów poświęconych (palma, zioła święcone w dniu Matki Boskiej Zielnej) i in.
2. Pokarmy (chleb i jego ekwiwalenty w postaci opłatka, korowaja weselnego czy innego pieczywa obrzędowego; sól; jajko; potrawy obrzędowe np. kutia i inne). Przykładowe wykorzystanie pokarmów w działaniach obrzędowych to: podrzucanie kutii do pułapu w celach wróżebnych, rozrzucanie skorupki z poświęconych jajek/pisanek, dzielenie się opłatkiem/jajkiem itp.
3. Rośliny lub ich części (gałązka, pień, ziarno, słoma): przystrajanie chałup/izb, weselnego korowaja, wianka, różgi weselnej zielonymi roślinami³⁶ (np. gałązkami barwinku, brzozy itp.); obsypywanie makiem, ziarnami zbóż, orzechami, majenie rogów bydła zielonymi gałązkami drzew i wiankami z kwiatów w celach ochronnych.
4. Żywe zwierzęta i ich części (róg, skóra, sierść) lub maskary zwierząt: kolędowanie z maskarami bociana, niedźwiedzia, kozy, węża i in. AD KOL 111–118, NOW ADW 244, POR. KARZ RZESZ 91–98 czy z żywymi zwierzętami (koniem, baranem, jałówką, bykiem lub owcą). Przy czym istotna w takim obrzędzie była nie tylko symbolika zwierząt (np. byk jako symbol sił męskich i płodności), ale również ich niektóre atrybuty (części ciała), jakimi są rogi (gest bodzenia zwłaszcza panny rozumiano w sensie dosłownym jako pobudzanie płodności) albo obfite runo³⁷ także kojarzone z płodnością i obfitością. Nie bez znaczenia było również pozostawienie przez bydło odchodów, co miało przynieść szczęście na cały rok AD TYM 42, NOW ADW 227–228, BAD KOL 251–252, POR. KARZ RZESZ 88. Ciekawym zwyczajem kulturowym do dziś na Warmii i Mazurach jest *chodzenie sług z szemlem*³⁸. Orszak złożony z maskary i sług odwiedza domy, czyni psoty i obdarowuje dzieci podarkami. Obrzędowi towarzyszy strzelanie z bata,

35 Typologię rekwizytów obrzędowych stworzyła W. Drabik, tu została ona wzbogacona przez autorkę o kolejne grupy atrybutów.

36 Wymienione atrybuty uroczyście obnoszone, wnoszone do domu, ustawiane na stole znajdują się zawsze w obrzędowym centrum, a elementy roślinne obecne w tych rytuałach stają się figurami „drzewa życia” i „osi świata” (BENEDYKTOWICZOWIE 1992: 81, POR. SMYK 2009: 112–126).

37 Kosmatość w obrzędach kolędniczych występuje też w postaci odwróconego kozucha, słomy czy grochów (DOMAŃSKA-KUBIAK 1979: 18).

38 *Szemel to ma łeb z drzewa obciągnięti skóra, kadłub z przetaków, obsadzoni jest na kiju, płachto obwinięti, spod której wglundajo ludzkie nogi. A te slugi to też so na bziało w płachtach i larwi (maski) majo* SZYF WiM 19–20.

zakończonego skórą węgorza. Ma ono sprowadzić pomyślność SZYF WiM 19–20. W celach ochronnych wprowadzano koguta do nowego domu KOW MAG 222, aby zapewnić liczne potomstwo nowożeńcom koguta wkładano pod łóżko małżeńskie KOW MAG 221, znany zwłaszcza w Polsce środkowej zwyczaj chodzenia z kogutem tzw. kurem³⁹ po wsi to z kolei rytuał przywoływania wiosny.

5. Znaki żywiołów występujące pod różnymi postaciami: ogień (świeca, dym, popiół, sadza itp.) – zakopywanie w polu ogarków z ognia święconego w Wielką Sobotę w celu zapewnienia urodzaju KLIM DOR 138, skoki i tańce wokół ognisk sobótkowych; ziemia – rzucanie grudki ziemi na trumnę zmarłego; woda święcona lub źródłana – rytualne kąpiele, obmywanie się w bieżącej wodzie w Wielkim Tygodniu.
6. Strój/ubiór obrzędowy lub jego elementy mające wpływ na wykonywane gesty i ich znaczenie np. zdejmowanie wianka/welonu i nakładanie czepca pannie młodej. Szczególnego znaczenia nabierają elementy strojów postaci biorących udział w bogatej i zróżnicowanej obrzędowości kolędniczej. Ciekawym przykładem są sławatyckie *brodacze*⁴⁰. Wśród symbolicznych atrybutów i elementów stroju można wskazać maskę, wysoką, kolorową czapkę z kwiatami i wstążeczkami, brodę, odwrócony kozuch, garb, słomiane buty oraz laskę. Ostatni wskazany atrybut służy kolędnikom ze Sławatycz do siadania na niej okrakiem, zaczepiania przechodniów, uderzania panien czy dotykania ziemi. Wykonywane gesty w zależności od kontekstu służą do pobudzania sił witalnych, pełnią funkcję zalotną, mediacyjną, jak i ludyczną SMYK BRO 62–69. Z kolei maska jako atrybut wielu postaci obrzędowych świadczy o mediacyjnej funkcji postaci, które je noszą AD STRÓJ 33. W kulturze magicznej maska służy też do odstraszenia złych mocy LEK SYM 93.
7. Narzędzia i sprzęty wykorzystywane w gospodarstwie, np. przewracanie stołków czy tłuczenie naczyń; wnoszenie miotły podczas zasiedlin; kładzenie siekiery⁴¹ na progu domu; w niektórych regionach związywano słomą łyżki podczas

39 Z „kurkiem” chodzono w okresie wielkanocnym, najczęściej w Poniedziałek Wielkanocny. Podstawowym rekwizytem w tym obrzędzie był kogut na wózku, ptak mógł być sztuczny lub żywy (ten występował w Piotrkowskim, Brzezińskim, Opoczyńskim). Grupa „kurcorzy” składała się z młodych, nieżonatych mężczyzn, czasem chłopców. Byli wśród nich muzycy – akordeonista, bębniarz, skrzypkiem oraz młodzieńcy z różnymi rekwizytami np. drewnianymi szablami, toporkami czy dużymi drewnianymi sikawkami (do oblewania wodą). Wśród „kurcorzy” był również ktoś ze skarbonką i koszem na otrzymane dary.

40 Pewne analogie możemy odnaleźć także w kostiumach żywieckich *dziadów* GAR ŚLĄSK 34 czy małopolskich *drobów* KARCZ RZESZ 116.

41 P. Kowalski podkreśla, że siekiera, podobnie jak wiele innych apotropeionów, była wykorzystywana w przełomowych momentach cyklu rocznego oraz w planie życia jednostki (zwłaszcza wtedy, gdy zmieniał się jej status). Przejście przez fazę śmierci, zetknięcie się z zaświatami i panującym tam chaosem wymagały określonych zabiegów ochronnych. Stąd obecność siekiery, narzędzia zmiany, które przez swoje cechy (ostrze, klucie, odcinanie) miało zatrzymywać złe moce, które pokaleczone musiały zaprzestać swych niszczycielskich mocy (KOWALSKI 2007: 513–515).

Wigilii, aby było się nie rozchodziło F 4, BEŁŻEC AG. Niektóre sprzęty domowe pełnią dodatkową funkcję – stają się lokalizatorami działań obrzędowych. Przykładem takiego atrybutu jest stół, wokół którego ogniskowały się zdarzenia i praktyki religijno-obrzędowe. Nazywany domowym ołtarzem był wykorzystywany tylko w szczególnych momentach. Spożywano przy nim wieczerzę wigilijną, śniadanie wielkanocne, posiłki z okazji świąt rodzinnych, zwłaszcza wesel. Szczególnego znaczenia nabierał stół podczas Wigilii, wokół niego gromadziła się rodzina, zawiązywano wspólnotę, wykonywano gesty modlitwy, dzielono się opłatkiem. Nie bez znaczenia były też inne atrybuty, które pojawiały się na nim lub pod nim – biały obrus, krzyż, opłatek dla ludzi i zwierząt, symboliczne potrawy, puste miejsce itp. Według niektórych przekazów na każdym rogu stołu kładziono po kawałku chleba, z wiarą na jego pomnożenie i dostatek, kładziono także słomę lub siano. Stół wigilijny to także miejsce spotkania domowników ze zmarłymi. Potwierdza to chociażby przekaz z Beskidu Żywieckiego, gdzie „przedstawiciele najstarszego pokolenia pamiętają, jak bezpośrednio przed wieczerzą zapraszano do wspólnego stołu dusze zmarłych członków rodziny oraz inne nieznanne, a blakające się w tę noc duchy. Jeden z mieszkańców Milówki wspomina, jak jego ojciec otwierał okno i po trzykroć wołał: »Harendarze, pudźcie ku nom wiecerzać!« TYL ŻYW 144”. Stół w czasoprzestrzeni obrzędów konotował nie tylko sakralne treści, ale także pobudzał do wykonywania działań rytualnych Now ADW 123–124, 141, 147–149, Kow MAG 533–534, Koś STÓŁ 645–649, Tym STÓŁ 435–447.⁴² Innym, ważnym znaczeniowo lokalizatorem zachowań obrzędowych była dzieża⁴³ wykorzystywana w tradycyjnym weselu. Podczas oczepin ustawiano ją do góry dnem, siadała na niej panna młoda, wokół gromadziły się panny. W ten sposób dzieża stała się organizatorem działań mających prowadzić do zmiany statusu panny młodej. Usadzenie młodej na dzieży miało także zapewnić nowożeńcom dostatek chleba, przysporzyć bogactwa i zapewnić potomstwo PPML LUB2 61, 282, KUB CHLEB 89–90.

Wymieniowe powyżej atrybuty to istotne semantycznie elementy komunikacji obrzędowej. W wielu sytuacjach o charakterze rytualnym są wręcz niezbędne, aby gest mógł zaistnieć (kropienie wodą święconą, strzelanie/uderzanie z bicia, zakopywanie święconych pokarmów i in.). Kompleks gestyczno-przedmiotowy jest ważnym składnikiem wizualnej płaszczyzny obrzędu. Niektóre atrybuty można traktować jako makroznaki złożone z szeregu innych symbolicznych znaków (stół i ustawiane

42 Podobne funkcje w obrzędzie wigilijnym pełniła choinka POR. SMYK CHOIN 90–91.

43 Na dzieży w niektórych regionach spożywano też wieczerzę wigilijną, co pozwalało traktować ją jako ekwiwalent stołu SMO ŚLĄSK 34.

na nim przedmioty, choinka wraz ozdobami, elementy stroju brodaczy, korowaj i jego dekoracje), stanowią niejako centrum przestrzeni obrzędu, są organizatorami działań rytualnych.

W wielu przypadkach rekwizyt obrzędowy może być wykorzystywany w różnych sytuacjach obrzędowych, warunkując wykonanie wielu gestów, czego przykładem może być palma wielkanocna. Po poświęceniu w Niedzielę Palmową obnosi się ją dookoła domu, uderza o węgiel czy omiata kąty. Uderzano nią także bydło zazwyczaj przed pierwszym wiosennym wypasem, zawieszano w stajni nad żłobem, w izbie za tragarzem i za obrazem, wtykano ją w strzechę, zatykano na polach, a dym ze spalonych palm miał odpędzać chmury BEN DOM 77, KLIM DOR 137. Służyła przede wszystkim jako apotropeion, wykorzystywano ją w praktykach hodowlanych i agrarnych. W każdym kontekście zachowuje ona swoje podstawowe właściwości, wymiar sakralny z racji poświęcenia jej w Niedzielę Palmową oraz element zieloności oznaczający siły witalne, nawiązujący jednocześnie do wiosennego, cyklicznego odrodzenia przyrody AD PAL 15–18.

Można wskazać również takie konteksty, w których temu samemu gestowi towarzyszą zamiennie różne atrybuty, przy czym ich znaczenia są synonimiczne, np. obsypywanie pary młodej owsem, ryżem, pieniędzmi, płatkami róż itp. rozumiane jako niewerbalne życzenie pomyślności, dostatku, bogactwa czy plenności, przy czym sens znaczeniowy temu gestowi nadaje symbolika stosowanych rekwizytów, a w tym konkretnym przypadku i ich mnogość, która jest prymarna wobec gestu i wyraża wskazane wyżej sensy (WÓJTOWICZ 2014: 68–69).

Należy także podkreślić, że większość atrybutów poza sytuacją obrzędową traci moc sprawczą i znaczenia symboliczne.

3.1.4. Typy relacji między znakami obrzędowymi

Omówione powyżej relacje między poszczególnymi znakami obrzędowymi obrazują wieloaspektowe i wielopłaszczyznowe funkcjonowanie gestu i innych znaków w czasoprzestrzeni obrzędu. Wyodrębnianie relacji między gestem a słowem, gestem a innymi gestami oraz między gestem a atrybutami przedmiotowymi, rozpatrywane w kontekście struktury gestycznej, ma charakter porządkujący, jednak w całościowym ujęciu rytuału taki rodzaj postępowania badawczego wydaje się niewystarczający, gdyż zazwyczaj relacje te są jednocześnie wieloskładnikowe. Stąd też wymienione powyżej znaki (gest, słowo i atrybut przedmiotowy) na płaszczyźnie syntagmatycznej budują takie relacje, jak:

- współwystępowanie ze sobą znaków (np. gesty wykonywane są w czasie śpiewania pieśni korowajowych czy oczepinowych);
- wzajemne pobudzanie się w celu odkrywania znaczeń symbolicznych

(pieśń aktywizuje zachowanie gestyczne, gest wymaga użycia rekwizytu, np. uderzenie łopatą o powałę podczas wypieku chleba);

- dominacja jednej kategorii znaków, podczas gdy inne pełnią funkcję pomocniczą (w obrzędzie kołędowania dominującą kategorią znaków są wypowiedane słowa, gesty szturchania, kłucia czy bodzenia wykonywane przez postacie obrzędowe – choć także znaczące – pozostają niejako w tle śpiewanych kolęd czy wypowiedanych życzeń);

Na płaszczyźnie semantycznej zachodzi redundancja, czyli zwielokrotnienie i zintensyfikowanie znaczenia jakiegoś elementu, np. podczas przygotowywania ciasta weselnego można zaobserwować zwielokrotnianie symboliki kręgu, co realizowane jest jednocześnie w formie gestu okrążania ciasta, ruchu dookoła, a także kształtu korowaja oraz rodzaju ozdób w postaci warkoczy, łańcuchów układanych na obwodzie ciasta (PIĄTKOWSKI 1981: 50); a na płaszczyźnie pragmatycznej – redukcja i odniesienie znaku tylko do kontekstu, w którym występuje, co można zaobserwować na przykład w sytuacji powitania, kiedy zostaje ono ograniczone tylko do zdjęcia/uchylenia czapki na znak szacunku wobec spotkanej osoby.

3.2. Komponenty semantyczno-pragmatyczne gestu rytualnego

Analiza i interpretacja gestu rytualnego ma na celu „ujawnienie sposobu modelowania obrazu rzeczywistości, którą tekst [gest rytualny jako tekst kultury – K. K.] reprezentuje, oraz odczytanie treści (znaczenia) znaków składających się na dany tekst, jaką mają poza kontekstem obecnego tekstu (same) oraz w jego ramach, jako część całości” (HALL 1984: 172). W tym miejscu należy przyjrzeć się relacjom między gestem a kontekstem⁴⁴, przy czym trzeba dodać, że relacje te mogą mieć charakter wewnątrz-, jak i pozatekstowy. Co więcej, gest rytualny

44 Pojęcie kontekstu jest dość często przywoływane w pracach lingwistycznych oraz w opracowaniach z zakresu teorii komunikacji i analizy tekstów literackich. Sam termin rzadko jest definiowany, w słownikach wymieniane są raczej jego odmiany typologiczne lub inne bliskie mu określenia, jak sytuacja komunikacyjna, konsytuacja, czynniki pozajęzykowe, tło kulturowe, tło aktu mowy itp. W języku potocznym funkcjonuje natomiast wyrażenie ‘wyrwane z kontekstu’, co oznacza, że informacja zmienia swoje znaczenie, jeżeli jest wyrwana z okoliczności, w których została powołana do istnienia. Naukowe zainteresowanie kontekstem należy łączyć z tzw. kontekstualizmem brytyjskim, którego początki wiążą się z pracami B. Malinowskiego i współpracującego z nim J.R. Firtha, który rozwinął teorię kontekstu sytuacyjnego (*context of situation*) zwaną też kontekstualną teorią znaczenia (*contextual theory of meaning*). Według Firtha semantyka nieuwzględniająca kontekstu nie istnieje (PRZYBYSZEWSKI 2009: 79–81, POR. TEŻ RAKOCZY 2012: 210–212). Kontekst jest też jednym z elementów wymienianych przez R. Jakobsona wśród składników aktu komunikacji. Dla badacza kontekst to odnoszenie komunikatu do świata zewnętrznego: „Aby komunikat był efektywny, musi on być zastosowany do kontekstu (czyli musi coś oznaczać), kontekstu uchwytnego dla odbiorcy i albo zwerbalizowanego, albo takiego, który da się zwerbalizować” (JAKOBSON 1989: 81). W jego rozumieniu odnoszenie komunikatu do kontekstu było równoznaczne z referencją. Kontekst stał się też nieodłącznym elementem pragmatyki, co udowodnił w swojej koncepcji Ch. Morris, twierdząc, że każde użycie znaku dokonuje się w jakimś kontekście. Nie można zatem tworzyć wypowiedzi i komunikować się poza szeroko pojętym kontekstem (PRZYBYSZEWSKI 2009:81).

jako znak także odsyła do kontekstu. Gest poza nim nie istnieje, to znaczy, że wykonanie gestu rytualnego zawsze odbywa się w określonym kontekście, który determinuje jego znaczenie i jest jego integralną częścią.

Proces interpretacji i odczytywania tych znaczeń przebiega więc w określonych ramach, które Edward Hall nazywa ramami sytuacyjnymi (*situational frame*). Ramy te są „podstawą identyfikacji jednostek analitycznych, stanowią tworzywo i konteksty, w których pojawia się działanie. Mogą one obejmować komponent językowy, kinezyczny, proksemiczny, czasowy, społeczny, materialny, osobowościowy i wiele innych” (HALL 1984: 172). W związku z tym na płaszczyźnie analizy semantyczno-pragmatycznej istotne wydaje się kontekstowe „odczytywanie” gestów rytualnych, które pozwoli je zinterpretować, opisać ich symbolikę i określić funkcje w obrzędzie. Nawiązując do typologii kontekstów zaproponowanej przez J. Bartmińskiego⁴⁵, proponuję w dalszej części tego rozdziału odnieść je do działań obrzędowych (BARTMIŃSKI 2001).

3.2.1. Kontekst założony

Kontekst założony, mający swoje wykładniki wewnątrz tekstu, odsyła bezpośrednio do sytuacji obrzędowej, w której wykonywana jest czynność rytualna. Uwidacznia się on już w zasadzie na płaszczyźnie opisanych powyżej relacji syntaktycznych. Gest, występujący w otoczeniu innych znaków, buduje związki znaczeniowe tzw. syntaktyczne zespoły gestyczne oparte na relacji co najmniej dwóch jednakowych bądź różnych rodzajach kodów, które funkcjonują wymiennie, zastępują się, przedłużają lub dopełniają. Zestawienie różnych sytuacji obrzędowych (uwzględniających także wielość występujących w nich kodów/znaków) pozwoli wskazać typy kontekstów, będących formą uporządkowania i usystematyzowania znaczeń poszczególnych gestów.

Poza wskazanymi już w poprzednim podrozdziale kodami nie bez znaczenia są tu także czas i przestrzeń, w której odbywa się działanie, a także osoby, które biorą w nim udział:

Czasoprzestrzeń rytuału ma bardzo istotne znaczenie. Jest to najczęściej przestrzeń życia codziennego, która w pewnych okolicznościach jawi się w zmienionej perspektywie, pod innym kątem i w innych ramach. Rytuał ożywia pole sił, które uaktywniają się podczas odprawiania. W czasie trwania rytuału dom, podwórko, plac wioskowy, rozstaje dróg, brzeg, skraj, wydzielona przestrzeń święta – nabierają nowego znaczenia i stają się czymś więcej (PAWLIK 2011: 15).

45 Pisząc o trzech typach kontekstów, badacz nawiązuje do zaproponowanej przez siebie lingwistycznej metody analizy tekstu. Pierwszy typ to konteksty założone przez autora, czyli „presuponowane przez sam tekst, ważne intencjonalnie, «zadane» interpretatorowi; drugie to konteksty ustanawiane przez odbiorcę (czytelnika, interpretatora, badacza) do celów porównawczych, typologicznych czy heurystycznych i wreszcie trzeci typ to konteksty rekonstruowane (historyczno-kulturowe) możliwe do uzyskania na podstawie danych historycznych, inaczej mówiąc „splot jednorazowych, niepowtarzalnych okoliczności zaistnienia danego tekstu, okoliczności decydujących o miejscu tekstu w społecznym dyskursie” (BARTMIŃSKI 2001: 111).

3.2.2. Kontekst stanowiony (porównawczy)

Kontekst stanowiony, nazywany też porównawczym, uzależniony jest od kompetencji badacza. Polega on na zestawieniu różnych sytuacji obrzędowych, w których występują identyczne bądź synonimiczne gesty, by następnie odnaleźć i wskazać sensy naddane oraz funkcje badanej czynności rytualnej.

W kontekście tym gest rytualny analizowany jest już nie jako skończona i ujęta w ramy struktura, ale jako proces, w którym człowiek–podmiot działający tego procesu nie tylko wykonuje gest przekazany wraz z tradycją, ale także w pewien sposób aktualizuje jego znaczenie w nowym kontekście. Gest zostaje także wpisany w akt komunikacji kulturowej, przy czym schemat tej komunikacji nie jest prostym schematem (nadawca – komunikat – odbiorca), ale złożonym procesem, w czasie którego dokonuje się interpretacja gestu. Brocki schemat komunikacji gestycznej przedstawia w następujący sposób: nadawca (działający) + kontekst (kompetencja nadawcy) – interpretator + kontekst (kompetencja odbiorcy) (BROCKI 2001: 230). Na przykładzie tego schematu można zauważyć, że interpretacja gestu nie jest interpretacją znaczenia ukrytego w samej czynności, ale jego odczytywaniem przez pryzmat wielu kontekstów, systemów semiotycznych i kompetencji zarówno nadawcy (podmiotu wykonującego), jak i odbiorcy (badacza). Dla nadawcy gest rytualny będzie zawsze znaczącą czynnością wykonywaną tu i teraz, mocno osadzoną w czasoprzestrzeni obrzędu. Z kolei badacz, przyjmując inną perspektywę, będzie dany gest rozpatrywał w odniesieniu do innych (podobnych) rytuałów i interpretował go w szerszym kontekście.

Badacz, mówiąc metaforycznie, jest posiadaczem szkatułki, w której zamknięte są kolejne zawierające się w sobie konteksty, za pomocą których może on interpretować gest przez pryzmat wiejskiej pobożności, tradycyjnego światopoglądu, kultury ludowej czy religii⁴⁶. W ten sposób poprzez szereg mechanizmów badawczo-analitycznych dochodzimy do wniosku, że uczestnik obrzędu i podmiot działań poprzez rytualnie wykonywane gesty jest nie tylko nadawcą komunikatu. Poprzez czynności rytualne człowiek komunikuje

46 Sakralny wymiar obrzędów, a tym samym gestów rytualnych, wzbogaca komunikację gestyczną o jeszcze jedną płaszczyznę, a mianowicie o sferę metafizyczną, na co zwraca uwagę Pawlik: „Cele komunikatywne, jakie wyrażają uczestnicy rytuału, odnoszą się do sił, do których skierowany jest rytuał. Zgodnie z najprostszym schematem komunikacji nadawcą są uczestnicy rytuału (lub przewodnik w ich imieniu), odbiorcą – siły niewidzialne, a przekazem jest sama czynność rytualna i towarzyszące jej słowa. Rytuał jest środkiem komunikacji jednoczącym kosmos z codziennością, przeszłość z przyszłością, strukturę z wydarzeniami życia jednostki. [...] Komunikacja podczas rytuału dąży do sprowadzenia dóbr pozanaturalnych nie siłą wypowiedzianych słów czy perswazją, ale wiedzioną przekonaniem uczestników, że siły pozanaturalne są w stanie tych dóbr udzielić. Komunikację dopełnia ucieleśnienie. Pojęcie ucieleśnienia (*embodiment*) zakłada, że ciało jest egzystencjalną podstawą kultury, a nie tylko przedmiotem, który należy studiować. W przypadku rytuału ucieleśnienie to wpływ czynności rytualnej na samych uczestników i otoczenie, z którym są związani, zakotwiczenie pewnych wartości i dyspozycji w ciele i wyrażenie ich przez ciało” (PAWLIK 2001: 15).

treści kulturowe, wartościuje przestrzeń wokół siebie, zapewnia sobie pomysły przyszłość, manifestuje przywiązanie do tradycji, ujawnia swój światopogląd, utrwalając tym samym zasady kulturowego uporządkowania świata. Przywołane gesty są również odzwierciedleniem postawy religijnej ich wykonawców, a więc mówiąc językiem semiotyków kultury, realizują model rzeczywistości, którego są częścią. Ponadto gest rytualny sam w sobie nie niesie uniwersalnie jednoznacznej informacji, nie posiada przypisanego znaczenia, lecz odsyła do kulturowej kompetencji interpretatora, która wymaga użycia w procesie interpretacji wielu nakładających się kryteriów i kontekstów (BROCKI 2001: 87–88). Konkludując, gesty rytualne to symboliczne komunikaty, pełniące ważne funkcje w społeczności i jej kulturze.

3.2.3. Kontekst historyczno-kulturowy

Kolejną perspektywę badawczą wyznacza kontekst historyczno-kulturowy. Jego istotą jest przekonanie, że gesty rytualne są elementem szerszego dyskursu kulturowego, a ten jest niekończącym się procesem, w toku którego wszelkie zjawiska kulturowe, a tym samym także gesty, podlegają ciągłym przemianom, implikując nowe użycia i znaczenia. Ponadto kontekst ten pozwala odnieść je do znaczeń uniwersalnych, które mogą uzupełniać bądź tłumaczyć sensy uwidaczniające się w tym najwęższym kontekście, jakim dla każdego gestu jest sytuacja obrzędowa. Dlatego też, aby móc zbudować możliwie pełną eksplikację gestu rytualnego, potrzebne są odniesienia do szerszych kontekstów. Inaczej ujmując, ten etap analizy będzie próbą podsumowania i określenia, które konteksty historyczno-kulturowe znalazły odzwierciedlenie w tradycyjnych obrzędach, a także (w miarę możliwości) wskazania kierunku przemian i funkcjonowania danego gestu wspólnie.

W kulturze tradycyjnej, podlegającej nieustannym przeobrażeniom, odniesienia te wydają się szczególnie istotne. D. Simonides wyróżnia trzy typy działań ludzkich, z których każdy sięga swoimi korzeniami do innego systemu pojęć, ujęcia świata i jego zjawisk:

- magiczny – opierający się na przekazach tradycyjnych, najstarszych, które przyjmowano od autorytetów wiejskich;
- religijny – nakładający się w wielu przypadkach na struktury magiczne, tworząc razem z nimi nierozzerwalną całość (w wielu zjawiskach trudno bowiem oddzielić to, co pogańskie od tego, co chrześcijańskie, społeczność lokalna miała zarówno do jednego, jak i do drugiego ten sam stosunek, oczekując od każdego tej samej pomocy);
- racjonalny – współistniejący z wyżej wymienionymi, skutki i przyczyny tego typu działań ujmowane były racjonalnie (SIMONIDES 1988: 13–14).

Przeobrażenia polskich obrzędów dotyczą więc nie tylko ich treści, ale także funkcji i struktury. Można odnaleźć w nich pozostałości dawnych pogańskich obrzędów kultu-

wych Słowian (np. oddawanie czci duszom zmarłych przodków i żywiom dla pozyskania ich przychylności, praktyki magiczne wykonywane w celu zapewnienia zdrowia oraz pomyślności w życiu i gospodarstwie) oraz inne nawarstwiające się rytuały kultowe i magiczne mające swoje źródło w religii Wschodu czy w kulturze starożytnych Greków i Rzymian. Równie istotne są wpływy religii chrześcijańskiej, prowadzące do przenikania się dawnych przedchrześcijańskich rytuałów kultowo-magicznych z elementami chrześcijańskimi. W wyniku tego procesu niektóre elementy kultu chrześcijańskiego (woda święcona, poświęcone przedmioty) zaczęły odgrywać szczególną rolę w obrzędowości, powodując powstanie nowych zwyczajów lub przekształcając dawne chociażby poprzez nadanie tym przedmiotom nadzwyczajnych własności (chronienie od zła i chorób, odwracanie burz i in.). Ponadto nowe niezrozumiałe często przez wiejski lud pojęcia i liturgiczne rytuały wprowadzone przez Kościół zyskiwały często pogańską interpretację. Niekiedy dawnym praktykom i rytuałom nadawano wtórne chrześcijańskie interpretacje i funkcje, aby w ten sposób ochronić je przed całkowitym zniszczeniem i zapomnieniem. Duchowieństwo pozostawiało też niektóre obrzędy, do których ludność była szczególnie przywiązana, ale nadawało im wyłącznie chrześcijańską interpretację (KLIMASZEWSKA 1981: 127–128). Stąd też obrzędowość, albo szerzej religijność ludowa, jest zjawiskiem heterogenicznym i wielowarstwowym ukształtowanym w dużej mierze przez katolicyzm, ale niepozbawionym pozostałości wierzeń prasłowiańskich (TOMICKI 1981: 30).

Specyfikę religijności ludowej budują także takie czynniki, jak rytualizm polegający na rygorystycznym przestrzeganiu nakazów i zakazów; ogromna rola wierzeń i praktyk religijnych oraz silne zespolenie religii z życiem codziennym oraz całokształtem życia społecznego w grupie lokalnej (TOMICKI 1981: 47).

Dlatego poza wyznawaną religią istniał jeszcze inny aspekt, a mianowicie cały zespół przekonań, zasad, norm oraz ogólna koncepcja świata przyjęta i niejako „wyznawana” przez społeczeństwo, która nie zawsze była zgodna z doktryną chrześcijańską, a która miała wpływ na zachowania społeczne, także te rytualne:

Przyjęta raz religia dąży do urobienia środowiska społecznego według tego wzoru, który z sobą przynosi. Że jednak to środowisko nie jest bierną materią, ale zbiorowością żywą i tym samym czynną, dążącą nieprzeparcie do wyrażenia się możliwie pełnego w każdej dziedzinie, wyciska ono piętno własne na religii. Wprowadza do niej obce jej pierwiastki wierzeniowe i obrzędowe, łączy jej praktykę z wartościami społecznymi nie mającymi z nią nic wspólnego. Przekształca ją na swój użytek, na swój obraz i podobieństwo (CZARNOWSKI 1956: 89).

Należy też dodać, że rygorystyczne przestrzeganie scenariusza działań obrzędowych przez społeczność tradycyjną wynikało nie tylko z wiary w jego magiczną sprawczość, ale

przede wszystkim z konieczności dostosowania się do kanonu, a więc do działań i czynności społecznie zaakceptowanych. Lęk przed wykluczeniem ze wspólnoty i brak akceptacji był głównym źródłem ludowego konserwatyzmu (ŁEŃSKA-BĄK 1999: 17).

Współcześnie w wyniku nieustannie zachodzących przemian oraz coraz mocniej dostrzeżalnej otwartości społeczeństwa wiejskiego na wpływy z zewnątrz obserwuje się powolne odchodzenie od tradycyjnych form obrzędu, co należy wiązać także z jego desakralizacją i odcinaniem go od pierwotnych symbolicznych znaczeń. Ostatecznie prowadzi to do sytuacji, w których działania rytualne pełnią przede wszystkim funkcję ludyczną, a ich przestrzeganie tłumaczone jest w zasadzie tylko potrzebą zachowania tradycji (ŁEŃSKA-BĄK 1999: 17, POR. ADAMOWSKI 2004: 66-73).

Dlatego tak ważne jest dokumentowanie i opisywanie zachowań obrzędowych utrwalaonych w pamięci współczesnych nosicieli kultury tradycyjnej:

pamięć o doświadczeniach minionych pokoleń zapisywana jest przede wszystkim w naszych ciałach, nieświadomie odtwarzających i reprodukujących gesty przodków. Owe doświadczenia, uzyskujące wtórną artykulację w językach ekspresyjnych sztuki, kina, fotografii, tańca, muzyki itd., pierwotnie przechowywane są w ciele, a wydobycie znaczeń gestów i postaw z artefaktów kulturowych stanowi możliwość sięgnięcia do kolektywnej pamięci cielesnej, rozpoznania i zrozumienia własnej historii (NABOKINA 2018: 10).

Omówione powyżej założenia metodologiczne pokazują, że analiza semiotyczna nie może ograniczać się tylko do pojmowania gestów jako struktur znakowych uwikłanych w sieć relacji wewnątrztekstowych. Wyjście poza tekst, czyli poszukiwanie dodatkowych kontekstów, co zostało tu zaproponowane, otwiera nowe możliwości poszukiwań znaczeń naddanych analizowanych gestów. Na poziomie pragmatyki wyraźnie uwidacznia się perspektywa antropologiczna i podmiotowy obraz gestów, sytuując tym samym czynności rytualne na pograniczu dwóch dyscyplin naukowych współczesnej humanistyki: semiotyki i antropologii kulturowej. Połączenie tych dwóch tradycji badawczych pozwoliło ukazać możliwie pełną eksplikację poszczególnych gestów rytualnych oraz zbudować model ich opisu oparty na wieloaspektowej i wielopoziomowej interpretacji kontekstowej.

Zaproponowany model opisu semiotycznego może stać się także wzorem do opisu innych zjawisk kulturowych powiązanych z systemem gestycznym poprzez budowanie relacji między wtórnymi systemami modelującymi.

Eksplikacja wybranych gestów rytualnych

W niniejszym rozdziale zaprezentowana zostanie eksplikacja wybranych gestów rytualnych występujących w polskich obrzędach rodzinnych i dorocznych. Analiza poszczególnych czynności obrzędowych zostanie wpisana w model opisu semiotycznego, który zaproponowano w rozdziale trzecim. Układ i forma poszczególnych części może ulegć pewnym modyfikacjom, wynikającym z zebranego materiału, ale także z charakteru omawianego gestu. W celu ujednoczenia nazewnictwa gestów zastosowano formy rzeczowników odczasownikowych. Eksplikacje poprzedzone są wprowadzeniem nakreślającym tło historyczno-kulturowe opisywanych gestów. Wstęp ten będzie istotnym odniesieniem przy odnajdywaniu symbolicznych sensów i funkcji czynności obrzędowych. Kolejność prezentowanych gestów rytualnych wyznacza porządek alfabetyczny.

4.1. Całowanie

Całowanie to gest symboliczny mocno zakorzeniony w kulturze, wpisany w ogólną koncepcję świata i wciąż reaktualizowany w wielu kontekstach nie tylko rytualno-obrzędowych, ale także w sytuacjach codziennych, w których staje się istotnym komunikatem kulturowym.⁴⁷

Historii tego gestu należy doszukiwać się w koncepcjach animistycznych, w których pocałunek ust i nosa służył przekazywaniu tchnienia życia. Trzeba więc zwrócić uwagę na to kto, kiedy i w jakim celu przekazuje pocałunek, a także na status społeczny zarów-

47 Historii pocałunku poświęcono osobne monografie (BEST 2003; ENFIELD 2004), powstało także kilka interesujących opracowań naukowych poruszających różne aspekty tego gestu (SZYBOWSKA 2002: 2013–211; JARZĄBEK 2006: 55–64; JASTRZĘBSKI 2009: 123–134, LIBERA 2006: 129–148; BARTMIŃSKI 2009: 149–156; MASŁOWSKA 2012: 129–141), obszerne opisy i wskazówki o tym gdzie, jak, z kim, po co i w jakich okolicznościach się całować odnajdziemy w licznych poradnikach dobrych manier, bon tonu i *savoir-vivre'u* (ROJEK 1984, KRAJSKI 2006, 2007 I IN.). Od niedawna istnieje nawet osobna dyscyplina naukowa – filematologia – zajmująca się badaniem genezy pocałunku. O popularności tego gestu świadczy też fakt, że na początku lat 90. ogłoszono, że 6 lipca będzie Międzynarodowym Dniem Pocałunku.

no osoby całującej, jak i całowanej oraz kontekst historyczno-kulturowy tej czynności rytualnej. Na znak szacunku na przykład całowano dłonie, stopy, piersi, kolana. Dopiero później pojawił się pocałunek miłosny/erotyczny w usta (SZERZEJ BOSCIONE 2004: 56-57).

W kulturach starożytnych istniał zwyczaj całowania progu świątyni, ołtarza oraz podobizn bogów. W Egipcie powszechnym zwyczajem było całowanie stóp władców, którzy domagali się w ten sposób czci równej tej oddawanej bogom. U muzułmanów ucałowanie czarnego kamienia Kaaba jest do dzisiaj najważniejszym, kulminacyjnym momentem pielgrzymki (LURKER 1989: 179). Dla Greków i Rzymian „pocałunek był gestem familiarnym; całowali się jednak nie tylko krewni i powinowaci, ale także przyjaciele, wodzowie, politycy [...]. Pocałunek był znakiem pokory, podporządkowania albo dominacji. Miewał znaczenie magiczne i rytualne” (JASTRZĘBSKI 2009: 125).

Różne rodzaje pocałunków możemy odnaleźć na kartach *Biblii*. Na przykład Ezaw całował ze wzruszeniem swojego brata Jakuba w geście braterstwa i pokoju (RDZ 33,4), a święty Paweł w słowach „Pozdrówcie jedni drugich pocałunkiem świętym” (RZYM 16,16) wyrażał łączność duchową między pierwszymi gminami chrześcijańskimi. Najbardziej znanym biblijnym pocałunkiem okazał się jednak pocałunek Judasza – „pozorny znak miłości i rzeczywiste narzędzie zdrady” (BEST 2003: 191-197, ZOB. TEŻ BOSCIONE 2004: 60-61).

Dla chrześcijan pocałunek jest przede wszystkim gestem liturgicznym. Znakiem czci jest ucałowanie ołtarza, księgi Ewangelii, krzyża, relikwii i in. Pierwsi chrześcijanie całowali się w czasie wspólnych modlitw, Eucharystii, chrztów, pogrzebów itp. Pocałunek w usta był znakiem bliskości, braterstwa w Chrystusie oraz symbolicznym przekazaniem darów Ducha Świętego (JASTRZĘBSKI 2009: 124). Szczególną formą pocałunku liturgicznego jest pocałunek pokoju przekazywany przed Komunią świętą. Gest ten jest znakiem jedności, przebaczenia i zapomnienia o krzywdach (FORSTNER 1990: 21, SZERZEJ NADOLSKI 2009: 105-112).⁴⁸

Warto też wspomnieć o kilku różnicach kulturowych (dostrzeganych także współcześnie), wynikających często z bardzo odmiennych znaczeń przypisywanych temu gestowi. Otóż powszechnym w krajach europejskich i np. w Brazylii jest pocałunek w policzek przekazywany najczęściej na powitanie lub pożegnanie. Różne są jednak regulacje dotyczące tego gestu – trzeba rozpoznać kogo i ile razy należy całować np. w Belgii znany jest zwyczaj, że jeden pocałunek w policzek przekazywany jest rówieśnikowi, ale osobę odpowiednio starszą całuje się już trzy razy (GŁAŻEWSKA, KUSIO 2012: 212-213). Równie

48 Stosowanie pocałunku podczas współczesnych nabożeństw jest niejednolite. „Pocałunek pokoju” zastąpiono „znakiem pokoju”, który przyjmuje różne formy, od pocałunku i nakładania rąk na ramiona przez celebransów po podanie ręki czy skinienie głowy skierowane wobec osób znajdujących się obok. Obdarzanie się pocałunkiem zostało ograniczone do głównego celebransa i asysty. Wśród świeckich uczestniczących w mszy świętej należy on do rzadkości.

powszechnym zachowaniem jest całowanie kobiety w rękę, choć w przypadku tego rodzaju gestu też można wskazać na wiele różnic⁴⁹. Z kolei w krajach islamskich, w Indiach, a także w niemuzułmańskich krajach Afryki obowiązuje zakaz publicznej wymiany pocałunków nawet pomiędzy małżonkami. W tych ostatnich jest on wręcz uznawany za niebezpieczny, bo zabiera duszę (KRÓL 2017). Inną formę przyjmuje powitalny pocałunek u Maorysów, Samończyków, Birmańczyków, Eskimosów, Papuasów i mieszkańców rejonu polinezyjskiego. Ci witają się poprzez pocieranie się nosami. Pocałunek ten nazywany jest eskimoskim (EIBL-EIBESFELDT 1987: 210-213).

Odnosząc się do rodzimej kultury, trzeba zaznaczyć, że pocałunek odgrywał znaczącą rolę w życiu towarzyskim, a związany był ściśle z hierarchią społeczną. I tak ucałowanie ręki królewskiej uważane było za łaskę i przywilej. W rękę całowano osoby starsze w rodzinie oraz te stojące wyżej pod względem społecznym – chłopci składali pocałunki na dłoniach szlachcica i członków jego rodziny, drobny szlachcic całował dłoń magnata, ludzie świeccy – dłonie zakonników i księży. Mężczyźni całowali rękę kobiet zamężnych i dorastających panien. Całowano nie tylko dłonie, ale i nogi. Ucałowanie nóg rodziców było z kolei obowiązkiem dzieci, bez względu na ich wiek (JASTRZĘBSKI 2009: 126).⁵⁰

F. Kotula w książce *Przeciw urokom* podkreśla, że „ciężkie, surowe życie na wsi, pełne dramatów, pozbawione było czułości. Pocałunek w codziennym życiu jako wyraz czułości czy miłości był niesłychaną rzadkością. Całowało się rzeczy święte, sakralne, przepraszając lub prosząc o łaskę, uwielbiając” (KOTULA 1989: 154).

Pocałunek to także częsty motyw w literaturze i w folklorze – może wybawić z choroby, a nawet przywrócić do życia, czego przykładem jest chociażby znany motyw pocałunku z bajki o „Śpiącej królewnie”. Znane są też sytuacje odwrotne, gdy pocałunki diabła, rusałki, wiedźmy kończyły się chorobami, a nawet śmiercią całowanego. Zatem ważne jest to, kto, kogo, jak i gdzie i z jakimi intencjami całował.

Nie brakuje też pocałunków w ludowej obrzędowości. Są one nośnikami wielu znaczeń symbolicznych, społecznych i kulturowych.

49 W starożytności pocałunek w rękę zarezerwowany był wyłącznie dla niewolników. W średniowieczu był praktykowany nie tylko między mężczyznami, ale także między kobietami. Obecnie stosowany jest przede wszystkim jako gest szacunku mężczyzn wobec kobiet. Są jednak pewne różnice, np. Czesi mogą pocałunek w rękę odebrać jako gest świadczący o zażyłej relacji a w krajach muzułmańskich ten pozornie niewinny pocałunek może zostać uznany za gwałt. (CIOŁEK, OLĘDZKI, ZADROŻYŃSKA 1976: 116; GŁAŻEWSKA, KUSIO 2012: 211).

50 Mowa tu o kulturze XVII i XVIII wieku.

4.1.1. Całowanie a inne znaki obrzędowe

4.1.1.1 Formuły słowne

Obrzędowemu całowaniu towarzyszą formuły słowne wypowiedane przez uczestników rytuału. Pełnią one ważne funkcje – inicjują wykonanie gestu, zapowiadają kolejne etapy obrzędu oraz uwznioślają przekaz gestyczny. Można je ująć w następujące grupy:

- a) formuły powitalne – *Szczęść Boże, Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus, Gość w dom, Bóg w dom* i pożegnalne – *Ostańcie z Bogiem, Niech Cię Pan Bóg prowadzi, Idźcie/jedźcie z Bogiem, Bądź zdrów powszechne* [towarzyszące przekazywaniu pocałunku];
- b) formuły dziękczynno-modlitewne – *Dziękuję ci, święta ziemio, która mnie nosisz* MOSZ KULT II 516 [przy całowaniu ziemi]; błagalno-modlitewne – *Boże daruj mi!* KUP ADW 63 [gdy chleb upadnie na ziemię];
- c) formuły i pieśni weselne np. *Prośmy rodzicieli/młodego i młodej, by na ławie siedli/z obrazem i chlebem. Przyprawdzą swacia/do pokłonu dziewczę,/ucałuje obraz,/chleb i wasze ręce/Przyprawdzą druhny i pana młodego,/klęknie, ucałuje/to, co panna jego* MAG OBRZ 54; *A całujże Maryś wszystkie cztery rogi/ A padnijże ojcu i matce pod nogi* 2X BODZENTYN JW.
- d) formuły poprzedzające gest ucałowania chleba: *Macie chleba dwoje, dorabiajcie sie oboje* GODZISZÓW II SB ABT UMCS, POWSZECHNE.

4.1.1.2. Gesty

Całowanie w obrzędzie niemal zawsze występuje w otoczeniu innych gestów. Ich formę, kolejność i liczbę wyznacza struktura obrzędu, rodzaj więzi łączącej uczestników rytuału oraz całowany obiekt lub przedmiot. Oto kilka przykładów sekwencji gestycznych:

- a) gesty inicjujące nawiązanie relacji (też określające relacje) – zdejmowanie czapki/ukłon/klęknięcie/padanie do stóp/chwytnie pod nogi/podanie dłoni/rozkładanie ramion/obejmowanie rękoma + **pocałunek** w określonej części ciała⁵¹ powszechne [podczas powitania/pożegnania];
- b) ukłon/klęknięcie/padanie do stóp/uderzanie czołem o ziemię/chwytnie pod nogi + obchodzenie (na kolanach) izby + pokropienie (wodą święconą) + **pocałunek** + znak krzyża + nałożenie rąk ŁEŃ BŁOG 20, BEŁŻEC AG, BIEG WES 103 I IN. [podczas błogo-

⁵¹ Wymienione gesty to przykładowe czynności, które poprzedzały rytualne pocałunki. Ich wykonanie warunkowały sytuacje obrzędowe.

sławieństwa weselnego; można wskazać różne konfiguracje tych gestów, pocałunek może być jednym z elementów fakultatywnych tego rytuału]:

Oni [państwo młodzi – KK] musieli natomiast paść rodzicom do nóg i całując ich w nogi w ręce do trzech razy, potem obchodzą resztę towarzystwa całując w ręce starszych, a twarz rówieśników a ukłon tylko oddając młodszym. Przed każdym jednak (choć najmłodszym) przystawają, mówiąc: Proszę o błogosławieństwo! i otrzymując odpowiedź: Bóg pomagaj! K 16 LUB 199.

Krzyżyk my mieli i tam mówiliśmy „Na nowej drodze życia, żeby wam się powodziło” i oni całowali krzyż a my robiliśmy krzyż na ich czole i całowaliśmy ich po policzkach. Całowano ich po kolei KOLBUSZOWA GÓRNA AM.

Gdy „ojcowie” zasiądą, a inni ustawią się w koło, wyprowadza marszałek młodą z komory, ciągnąc ją za głowę. Pan młody bierze panią młodą za rękę i obchodzą trzy razy izbę na kolanach, „tak jak słońko idzie”, dziękują „ojcom” i proszą o błogosławieństwo, całując ręce i nogi, a gości w twarz WISŁA 1904/T.18/Z.4/165.

- c) znak krzyża (fakultatywnie: zdjęcie czapki/klęknięcie/pochylenie ciała) + **pocałunek** powszechne [podczas całowania chleba oraz przedmiotów poświęconych i uświęconych tradycją];
- d) zdjęcie czapki + znak krzyża + pochylenie/klęknięcie/ + czynności gospodarskie (siew, orka itp.) **ucałowanie (ziemi)** K 22 ŁĘCZ 98, NIEW ORKA 111 [podczas całowania ziemi].
- e) klęczenie/leżenie krzyżem + **ucałowanie (ziemi)**:

Z głębokim westchnieniem klękają gromady przed klasztorem kalwaryjskim, przez minut kilka leżą krzyżem pokutnicy, za każdym „Ojcze nasz” usta grzeszników dotykają ziemi świętej. Cześć świętościom okazuje pątnik przez ucałowanie czy to obrazów, ołtarzy, figur, czy innych ważniejszych sprzętów kościelnych MAG POC 787.

4.1.1.3. Atrybuty przedmiotowe

W przypadku tego gestu atrybuty przedmiotowe stają się ważnymi elementami obrzędowej sytuacji komunikacyjnej. Pocałunki składano na przedmiotach poświęconych, symbolicznych, ważnych z punktu widzenia uczestnika obrzędu. Można je ująć w następujące grupy:

- a) sakramentalia: krzyż K 3 KUJ 316, GRUDZICE ST, KOWALE SG, KOLBUSZOWA GÓRNA AM; święty obraz/ikony BORYSÓW KG ABT UMCS, PPML LUB2 411, świece błazejkowe STEL POM 95, relikwie świętych;
- b) przedmioty używane podczas modlitwy: książeczka do nabożeństwa, różaniec, medaliki, obrazki z wizerunkami postaci świętych POWSZECHNE;

- c) pokarmy: chleb/kromka chleba DYLEWO CZK, WÓLKA KĄTNA JW TNN, BLINÓW JM ABT UMCS, POWSZECHNE; korowaj/kołacz weselny;
- d) sprzęty domowe i elementy domu: stół, próg WÓLKA KĄTNA JW TNN, KOW MAG 482, BIEG WES 105, 448.

4.1.2. Komponenty semantyczno-pragmatyczne obrzędowych pocałunków

4.1.2.1. Kontekst założony

Pocałunki obecne są w następujących kontekstach i obrzędowych sytuacjach komunikacyjnych:

1. Całowanie uczestników obrzędu: dzieci tuż po urodzeniu, po pierwszej kąpie-
li przez kobietę odbierającą poród/rodziców BYS NAR 101, TOK ŚMIERĆ 110, KOT UROK
154; lub po chrzcinach; panna młoda całuje gości, których zaprasza na wesele
PIĄT WES 48, rodziców podczas wesela przez państwa młodych BEŁŻEC AG, BIEG
WES 103, GRUDZICE ST; całowanie w czoło narzeczonych przez rodziców podczas
błogosławieństwa ślubnego ŁEŃ BŁOG 20, F37; pocałunek małżeński zamykający
ceremonię zaślubin powszechne; zmarłego przez najbliższych w czoło, w po-
liczek lub w usta BEŁŻEC AG, CIOŁ WYRZ 70, MAG OBRZ 60, KOLBUSZOWA GÓRNA AM;
osób starszych jako wyraz szacunku podczas powitania MAG POC 788, SUSIEC EM
TN UMCS 1286/A, STARY MAJDAN BP/przez dzieci podczas wieczerzy wigilijnej MAG
OBRZ 17, przez parobków podczas dyngusa STEL POM 131, księdza w rękę jako znak
szacunku OSEREDEK JK TN UMCS 1300/A, żebrak całował gospodynię za kromkę
chleba KOT UROK 155;
2. Całowanie przedmiotów poświęconych: krzyża („składają potrójny pocałunek
na rękach i nogach Ukrzyżowanego”), książeczki do nabożeństwa, obrazki szaty
kościelne „jako objaw czci Bożej płynącej z pokory ducha i pobożności” MAG POC
787, krzyża przez kobietę podczas wyvodu WÓLKA POLINOWSKA LN ABT UMCS, podczas
błogosławieństwa ślubnego PIOTRKÓW GA ABT UMCS, KOLBUSZOWA GÓRNA AM, podczas
ślubu w kościele K 3 KUJ 316; pasyjki podczas wiosennego kolędowania KOWALE SG,
obrazów świętych w czasie peregrynacji podczas powitania i pożegnania WÓLKA RA-
TAJSKA JH ABT UMCS, BORYSÓW KG ABT UMCS, świec błazejkowych w czasie kościelne-
go obrzędu przykładania ich do szyi przez księdza STEL POM 95;
3. Całowanie przedmiotów/miejsc/elementów przestrzeni istotnych ze
względu na szacunek i tradycję: ziemi MAG POC 787, K 22 ŁĘCZ 98, NIEW ORKA 111,

MOSZ KULT II 519, SSiSL 1999 49; progę; stołu; pierwszego zebranego snopu zboża KOT UROK 155; chleba podczas powitania nowożeńców przez rodziców GODZISZÓW II SB ABT UMCS, DYLEWO CZK, STARY MAJDAN BP, DUBIENKA EZ TN UMCS 254/A, chleba przed pokrojeniem i pierwszej ukrojonej kromki, a także gdy upadnie na ziemię WISŁA 1899/156, BEŁŻEC AG, STOJESZYN II SS, KACWIN KK, LEMANY HW, WÓLKA KĄTNA JW TNN POWSZECHNE.



Ucałowanie krzyża podczas błogosławieństwa ślubnego, Parczew (woj. lubelskie),
fot. archiwum prywatne

4.1.2.2. Kontekst stanowiący

Rytualne pocałunki obecne w ludowej obrzędowości swoim znaczeniem wykraczają poza sferę *profanum* a ich sakralny charakter jest widoczny nie tylko podczas liturgii. Są częścią szerszego rytuału, stojąc w szeregu z innymi gestami sakralizującymi i atrybutami przedmiotowymi. Istotne poznawczo może być dotarcie do tych treści symbolicznych, jakie niosą różne konteksty obrzędowe, w których są one obecne.

Gest nadprzyrodzonej miłości

Kontakt z *sacrum* w ludowym światopoglądzie zajmował wysoką pozycję. W wielu kontekstach to właśnie całowanie otwierało człowieka na bliską relację z *sacrum*, dlatego funkcja sakralna to ważna cecha przypisywana temu gestowi. Społeczność tradycyjna całowała wszystko, co nosiło znamiona świętości. Mogło odbywać się to w przestrzeni sakralnej (podczas

nabożeństw) – całowano wówczas krzyż wiszący przy wejściu do świątyni, posadzkę kościoła, relikwie, księżeczkę i różaniec (na początku i na końcu modlitwy), święte obrazy/ ikony, medaliki oraz inne przedmioty kultu uprzednio poświęcone. Ze szczególną czcią całowano krzyż w Wielki Piątek:

No i później w ten Wielki Piątek, to chodziliśmy do kościoła, to mówiliśmy Pon Bócka pocałować na tym krzyżu. [...] U nas myśmy szli do kościoła, myśmy się pomodlili, poszliśmy pocałować ten krzyż, bo to jeszcze Pan Jezus był na krzyżu. Teraz też to jest GRUDZICE ST.

Śmingusiarze podawali do ucałowania Pasyjkę podczas wiosennego kolędowania:

To po prostu mężczyźni ze wsi nieśli Pasyjkę i kosz mieli i przed każdym domem śpiewali i gospodyni wychodziła i dawało się jajko i całowało się tę pasyjkę. A jak obeszli całą wieś, to szli na pola i też śpiewali i sprzedawali te jajka i na mszę dawali KOWALE SG.



Ucałowanie relikwii podczas nabożeństwa, Siemiatycze, 2016,
źródło: <https://www.niedziela.pl/arttykul/127999/nd/Kosciol-to-ludzie-majacy-Boga-w-sercach>

Przez pocałunki składano cześć obrazom świętym i figurom umieszczonym w kapliczkach, całowano też krzyże przydrożne.

Wiele poświęconych (najczęściej przez kapłana podczas liturgii) przedmiotów przynoszono do domów, zanoszono na pola – służyły one sakralizacji codzienności, były przedłużeniem liturgii i sakramentów, dlatego całowanie ich w przestrzeni bliskiej człowiekowi było widocznym znakiem chłopskiego spotkania z *sacrum*, co jednocze-

śnie wyrażało relację do Boga-Stwórcy, pokorę i uniżenie człowieka wobec Jego dzieł oraz wdzięczność za wszystkie dary, które od Niego pochodziły. Pocałunek był widocznym znakiem ludowej pobożności.

Ucałowanie przedmiotu poświęconego polegało na bezpośrednim przyłożeniu do niego ust i było namacalnym znakiem kontaktu z *sacrum*. Moc Boża obecna w sakramentaliach miała udzielać się całującemu, a tym samym „rozprzestrzeniała się” niejako wokół niego, była przenoszona na całą przestrzeń, która narażona była na działanie negatywnego *sacrum*. Z tego też powodu pocałunki te, ale też inne gesty i praktyki, jak np. kropienie wodą święconą, okrażanie (szerzej w dalszej części rozdziału) czy powszechny również dziś (nawet w dużych miastach) zwyczaj łamania gałązek z poświęconych zielonych roślin, pochodzących z dekoracji ołtarzy przygotowywanych na Boże Ciało i zatykanie ich w różne miejsca w domach, należały do najczęściej powtarzanych praktyk religijnych.⁵² Osoba całująca i całowany przedmiot były więc swojego rodzaju medium pomiędzy światem nadprzyrodzonym a przestrzenią, którą należało nieustannie chronić i zabezpieczać a gest ucałowania wyrazem synergii między nimi. To nagromadzenie znaków i współistnienie różnych kodów w efekcie prowadziło do kumulacji sakralności (JASTRZĘBSKI 2009: 128, ZOB. TEŻ TRESID SSYMB 167-168).

Gest szacunku i czci

Odrębną grupę stanowią konteksty, w których ciężar semantyczny pocałunku zostaje przesunięty na całowany obiekt (przedmiot). W relacji tej to atrybut dominuje nad gestem, warunkuje jego wykonanie i jest wobec niego nadrzędny. Mowa tu o atrybutach otaczanych szczególną czcią, urastających do rangi symbolu o charakterze sakralnym. W badanych obrzędach można wskazać trzy takie obiekty (przedmioty), są to ziemia, próg domu i chleb.

52 Pojęcie *sacrum* i istnienie opozycji *sacrum* – *profanum* to dwa zasadnicze elementy obecne zarówno w kulturach plemiennych, jak i ludowych. Stąd też E. Durkheim pisał o ambiwalentnym *sacrum*: „Istnieją dwa rodzaje sił sakralnych. Jedne są dobroczynne, strzegą porządku fizycznego i duchowego, dysponują życiem, zdrowiem i wszelkiego rodzaju wartościami cenionymi przez ludzi. [...] Z drugiej strony istnieją nieczyste siły zła, siejące zamęt, będące przyczyną śmierci, chorób i profanacji” (DURKHEIM 1990: 391, POR. TEŻ ELIADE 1996: 17). Pisząc o kategorii *sacrum* w kulturze tradycyjnej i typu tradycyjnego, należy przyjąć dwa podstawowe sposoby jej ujmowania. W sensie węższym ma ona charakter czysto religijny (na gruncie polskim realizowany głównie przez tradycję chrześcijańską różnych wyznań), odnoszący się przede wszystkim do Boga i naznaczony jego obecnością. Z kolei w szerszym znaczeniu – antropologicznym – kategoria ta odnosi się do całego świata nadprzyrodzonego, w którym nieustannie ścierają się istoty boskie i demoniczne (*sacrum* dobre i groźne). W tej koncepcji sakralność łączona jest ze światopoglądem typu magicznego i mityczno-magicznego. Takie rozumienie pozwala człowiekowi niejako panować nad chaosem świata i przysposabiać go sobie poprzez nieustanną chęć komunikacji ze światem nadprzyrodzonym i liczne praktyki sakralizujące. Szerzej o sakralizacji i praktykach sakralizacyjnych w kulturze ludowej ZOB. STOMMA 1986; TOMICKI 1981: 29-70, ADAMOWSKI 1999: 215-227, 2016: 29-41; SMYK 2016: 253-266; WÓJTOWICZ 2012: 197-204 I IN.

Całowanie ziemi jest jednym z najbardziej znanych gestów w polskiej tradycji⁵³. W sposób szczególny rozślawił go papież Jan Paweł II, który rozpoczynał swoje pielgrzymki od ucałowania ziemi, na którą przybył. J. Bartmiński, w swoim artykule pt. *Pocałunek ziemi*, zaznacza, że nie był to tylko gest czyniony na polskiej ziemi, dlatego nie należy odczytywać go w kontekście powitania i pożegnania ojczyzny, ale „jako znak szacunku dla ziemi – ojczyzny wszystkich ludzi, stanowiący potwierdzenie ich prawa do lokalnej, narodowej, społecznej tożsamości, a równocześnie będący wyrazem uznania wartości ziemi jako części Dzieła Stworzenia i naturalnego środowiska człowieka” (BARTMIŃSKI 2007: 156).



Całowanie ziemi przez papieża Jana Pawła II,
źródło: <https://misyjne.pl/przerwa-artykul/egzorcysta-gdy-jan-pawel-ii-calowal-ziemie-demony-manifestowaly-wscieklosc/>

W kulturze chłopskiej gest całowania ziemi⁵⁴ był znakiem pokory, szacunku i czci. Wykonywany w różnych sytuacjach, jak np. powrót w rodzinne strony, był wyrazem synowskiej miłości do ziemi-rodzicielki a w szerszym odniesieniu „powtórzeniem boskiego gestu błogosławieństwa, udzielonego ziemi w akcie stworzenia” (MASŁOWSKA 2012: 134).

Szczególnego znaczenia nabiera pocałunek ziemi składany przez gospodarza przed rozpoczęciem dorocznych prac na roli (siew, orka, żniwa). Ważna rola agensa tej czynności sprawia, że urasta on do roli Demiurga przekazującego pocałunek życia matce-Ziemi. W rytuale tym istotne były czynności, które poprzedzały pocałunek. Rozpoczynały one uświęcanie ziemi. Gospodarz pochylał się, zdejmował czapkę, klękał, czynił znak

53 Trzeba podkreślić, że obok silnego zakorzenienia w polskiej tradycji, rytuał ten znany był na całej Słowiańszczyźnie, a nawet jeszcze głębiej, bo sięga czasów matriarchatu, dlatego można przypisać mu rolę ogólnokulturową (ELIADE 1966: 235-238, FORSTNER 1990: 79-80, BARTMIŃSKI 2007: 155).

54 Ziemia zaliczana jest do archetypów kulturowych. Przypisuje się jej wiele znaczeń symbolicznych. Dla nosicieli kultury tradycyjnej jest istotą czującą i matką, a człowiek jej synem. Święta i wiecznotrwała, płodna i bogata, rodzi rośliny i wszelkie życie, żywi zwierzęta i ludzi. Zapewnia człowiekowi oparcie po śmierci, przyjmując go na powrót do swojego łona, ale też jest dla niego materialnym oparciem, czymś najbardziej podstawowym, konkretnym i wymiernym SSrSL 1999 17. Szerzej o symbolice ziemi zob.: FOR ŚWIAT 79-82; KOP SSYM 500-502.

krzyża i dopiero potem całował ziemię. Znakiem szczególnego uniżenia była prostracja, co obrazuje poniższy przekaz:

Góral ze śląskiego Beskidu, odmawiając modlitwę poranną, kładł się o świcie krzyżem na dworze głową zwróconą ku wschodzącemu słońcu, przy czym całował ziemię, niby podłogę jakiej świątyni MOSZ KULT II 516.

Człowiek, przyjmując taką postawę, styka się z ziemią całą powierzchnią swojego ciała. To przyłgnięcie do rodzicielki i żywicielki jest aktem podniosłej sakralizacji, wyrazem komunii z żywiołem⁵⁵, a towarzyszący tej postawie pocałunek symboliczną modlitwą bez słów.

Pocałunek składano także na progu rodzinnego domu podczas obrzędu weselnego. Próg jako granica między dwiema formami przestrzeni wymagał szczególnej ochrony i określonych zachowań rytualnych. Przekraczanie progu to symboliczne przechodzenie z jednego fragmentu przestrzeni do drugiego, a także zmiana statusu KOW MAG 480–481. Panna młoda całowała próg, gdy żegnała się z domem rodzinnym. Gest ten oznaczał wyłączenie z rodziny, był też jednym z sygnałów przejścia ze stanu panieńskiego do małżeńskiego. Ucałowanie progu było aktem dziękczynnym, symbolicznym pożegnaniem i zamknięciem pewnego etapu życia. Gest ten powtarzała też jako męzatka: „Przyszedłszy do progu chaty męzowskiej kłania mu się po trzykroć, przyklękając, uderza czołem o ziemię i całuje próg trzykrotnie, po czym ofiaruje na tym miejscu kilka srebrniaków” BIE WES 448. Był to kolejny rytuał o charakterze recepcyjnym oznaczający wpisanie żony do przestrzeni domowej męża i kolejne przypieczerowanie aktu małżeństwa.⁵⁶

Ze szczególnym namaszczeniem w kulturze tradycyjnej odnoszono się do chleba, który obecny jest zarówno w obrzędach rodzinnych, jak i dorocznych. Jako pokarm dnia powszedniego otaczano go szczególną czcią. Potwierdzają to wybrane wypowiedzi informatorów:

Chleb też jest dar Boży też właśnie i się to podkreśla, jak upadnie chlebek, trzeba pocałować jak się podniesie i to nie tylko ja, ale widzę, że dużo osób. I tak jak ja przypadkowo nie to, że rzucę tylko przypadkowo, więc to jest dar Boży, więc trzeba trud ludzki uszanować, zanim się upiecze ten chlebek, to też trzeba pocałować, bo to tak jest jak z hostią LEMANY HW; Kiedyś w domu moim, to jak krojła mamusia chleb i kromka jej upadła to zdjęła pocałowała i położyła na stole, taki był szacunek do chleba WÓLKA KĄTNA JW TNN.

E. Masłowska widzi związek pomiędzy rytualnym całowaniem pierwszej kromki chleba a czcią oddawaną w ten sam sposób ziemi, którą Bóg ulepił z ciasta na kształt chleba i przypisał jej – o czym już wspomniano powyżej – rolę karmicielki wszelkiego stworzenia.

55 Relację tę obrazuje znana pieśń pogrzebowa, w której śpiewano: „Powracasz w ziemię, co matka two była,/ teraz cie strawi, niedawno żywiła.” PPML LUB2 720.

56 Współcześnie całowanie progu nie jest praktykowane. Wciąż żywy jest natomiast rytuał przenoszenia panny młodej przez próg czy powitanie nowożeńców na progu domu przez rodziców.

Sakralny i wyjątkowy wymiar tego pokarmu jest także widoczny podczas wesela, gdy państwo młodzi ze czcią całują otrzymany chleb, który następnie składają na stole – domowym ołtarzu. Podobnie dzieje się podczas dożynek. Przekazanie i ucałowanie chleba stanowi centralny moment tego obrzędu – jest aktem dziękczynnym i hołdem składanym Bogu, ziemi i ludzkiej pracy (MASŁOWSKA 2012: 135).



Ucałowanie chleba przez pana młodego, Przypisówka (woj. lubelskie), 1969,
fot. J. Urbanowicz, Archiwum Etnograficzne Muzeum Narodowego w Lublinie

Zanurzając się w symbolice wskazanych tu atrybutów, możemy jednocześnie odkryć wielowymiarowość pocałunku, który w omawianych rytuałach jest formą dziękczynienia, wyrazicielem trudnego do wypowiedzenia słowami szacunku (stąd tak znikoma obecność kodu werbalnego), a nade wszystko gestem, który otwiera łączność z *sacrum* ukrytym w opisanych przedmiotach. Pocałunek składany na chlebie, progu czy ziemi to gest rodzący się ze szczególnych relacji, dlatego uznawany jest nie tylko za gest pokory i uniesienia, ale także za gest wyjątkowej miłości.

Gest więzi rodzinnych

Pocałunek w swoim podstawowym znaczeniu jest wyższą formą pozdrowienia, „działaniem, które stanowi o stosunkach międzyludzkich, tworzy wspólnoty” (BEST 2003: 109). W grupie społecznej, zwłaszcza zamkniętej, a do takich zaliczano tradycyjną społeczność lokalną, stanowił on swoisty kod rozpoznawczy, decydujący o pozycji osoby całowanej, odzwierciedlający tym samym hierarchię społeczną, rodzaj kontaktów, dystans i bliskość osób biorących udział w rytuale (JASTRZĘBSKI 2009: 126).

Obdarzanie kogoś pocałunkiem podczas powitania wraz z innymi towarzyszącymi mu gestami (zdjęcie czapki, ukłon, wzięcie w ramiona itp.) było próbą zniesienia/przekroczenia granicy i nawiązania bądź odbudowania więzi rodzinnych, przyjacielskich czy sąsiedzkich. Ta forma etykiety była także obecna w społeczności tradycyjnej, o czym świadczą poniższe przekazy:

Czy dziecko prosi lub przeprasza rodziców, dziękuje lub okazuje im miłość – zawsze całuje rodziców w rękę. Nawet starsze rodzeństwo jest pod tym względem na równi z rodzicami w stosunku do małych dzieci. Gdy przyjdzie do domu ciotka, „łujenka”, „stryna”, „swak” lub „łujek”, w ogóle ktoś z krewnych, każe mama dziecku ucałować rękę przybyłych, a tak samo „krzesnyojca” i „krzesnamatki” jak również gospodarza i gospodyni, jeżeli do nich z jaką potrzebą dziecko posyła MAG POC 788.

No to dawniej na wsi jak przychodziła rodzina do rodziny, to nie było tak jak teraz dzień dobry, tylko ręki podawali, całowali się, życzyli sobie dużo zdrowia. [...]
Dziecko babcie w rączkę całowało przeważnie STARY MAJDAN BP.

Ja pamiętam jak przyszła ciotka do nas to jak byłam mała to było takie uszanowanie, nauczone byłyśmy od mamy, żeby w rękę pocałować ciotkę, ale raz trafiłam na tako, co nie była żonata i ona mi szarpnęła rękę, nie dała mi, bo powiedziała ja jestem panienska. Nie dała mi się pocałować. Tylko mężatki i starsze osoby, a nie żonate to nie. Ja tego nie wiedziałam, bo byłam dzieckiem. Takie było uszanowanie jak ktoś przyjdzie. Czy rodzina czy ktoś obcy, to była taki szacunek o dzieci. Mama nas tak podsyłała i myśmy już wiedzieli co robić STOJESZYN II SS.

W drugie święto chłopcy obchodzą z dyngusem, najczęściej zielonym. W Rzeżęcinie parobcy udają się do mieszkań znajomych dziewczyn i chłoszczą je po nogach, starym kobietom natomiast składają zielone różdżki pod nogi z ukłonem lub ucałowaniem ręki. Ubogie dzieci chodzą z dyngusem dla otrzymania jałmużny STEL POM 131.

Powyższe przykłady dowodzą, że najbardziej skonwencjonalizowaną formę przyjmuje pocałunek wyrażający szacunek, stosowany zwłaszcza w sytuacjach powitań i pożegnań. Wyraźnie widoczny jest wówczas hierarchiczny układ między uczestnikami sceny. Semiotykę pocałunku budują również całowane części ciała – osobę można całować w czoło, policzki, rękę, kolano czy stopy⁵⁷. Etykieta zakładała, że osoba o wyższej pozycji społecznej całuje w te części ciała, które położone są najwyżej (np. rodzice/osoby starsze zazwyczaj całują dzieci w czoło) i odwrotnie. Pocałunek składa zwykle osoba podległa lub stawiająca siebie w pozycji niższej (dzieci, parobek) w celu okazania szacunku lub zdo-

57 W kulturze tradycyjnej rzadko w sytuacjach oficjalnych występował pocałunek usta-usta. Był on raczej zarezerwowany dla sfery prywatnej, a jeszcze ściślej – erotycznej. Niemniej jednak rola ust podczas pocałunku jest ogromna, są one jego źródłem. Żaden pocałunek nie może się odbyć bez ich udziału. Usta otwierają drogę do wnętrza człowieka, stąd też traktowane są jako część ciała o charakterze mediacyjnym (przez usta dokonuje się kontakt pomiędzy tym co wewnętrzne i zewnętrzne). Usta są też ważnym elementem oddychania, dlatego całowanie wiązano z wyobrażeniem o przechodzeniu przez nie „tchnienia”, tzn. duszy bądź demonów (KOWALSKI 2007: 575).

bycia przychylności całują w rękę, kolana lub w stopy. Sytuacji tej towarzyszyły inne gesty – ukłony, klękanie, padanie do stóp – będące wyrazem szczególnego uniznienia, ale też szacunku i oddania (BROCKI 2001: 266).

W odkrywaniu znaczeń pocałunków powitalnych i pożegnalnych można pójść jednak nieco dalej. Analizy etymologiczne pokazują, że czasownik *całować* jest derywatem od słowa *cały*, co z kolei – sięgając do najstarszych polskich źródeł językowych – oznaczało tyle co *zdrów* i *pozdrawiać* (SŁAW SE 54, SZERZEJ ZOB. MASŁOWSKA 2012: 131-132). Znalazło to odzwierciedlenie w formułach towarzyszących pocałunkom, w których obok dobrych życzeń (*Bądź zdrów*) wzywane jest imię Boże (*Szczęść Boże, Zostańcie z Bogiem*), co powoduje, że wypowiedane słowa przybierają formę błogosławieństwa, a cała sytuacja przyjmuje charakter sakralny. Współwystępowanie gestu i słowa w kontekście powitania i pożegnania jest zatem przywołaniem nadprzyrodzonej siły w celu ochrony przed niebezpieczeństwami, zapewnieniu opieki i zdrowia (MASŁOWSKA 2012: 132).

Gest rytualnego przejścia

Szczególną formą przekroczenia granicy jest moment obrzędowego przejścia, w którym (jak pokazuje zebrana dokumentacja) nie mogło zabraknąć pocałunków. Są one obecne we wszystkich obrzędach rodzinnych.

Pierwsze pocałunki pojawiają się u progu życia. Dawniej tuż po narodzeniu dziecka czyniła to kobieta, która odbierała poród. Całowała noworodka w czoło, czyniła znak krzyża i oddawała je najpierw ojcu⁵⁸. Ten pocałunek można uznać za znak przejścia z życia płodowego do życia ziemskiego. Kolejny składał ojciec, dokonując w ten sposób aktu uznania dziecka, ale też przyjęcia do rodziny. Gesty te powtarzano podczas obrzędu chrztu. Tu „pośrednikami” między dzieckiem a rodzicami byli rodzice chrzestni, którzy po powrocie z kościoła wręczali dziecko ojcu, wypowiadając przy tym formułę „Wzięliśmy my wom poganina, przynieśliśmy chrześcijanina” powszechne. Wtedy ojciec całował dziecko, a następnie przekazał je matce, rodzeństwu i pozostałym gościom. Pocałunki składane na czole ochrzczonego noworodka potwierdzały przyjęcie go do rodziny, a także przypieczętowały religijną i społeczną recepcję dziecka KWA RODZ 105, 108; SIM KOL 32, 43-44.

58 W najstarszych przekazach, dziś uznawanych już za reliktowe, symboliczne włączenie nowo narodzonego dziecka odbywało się poprzez położenie go na ziemi/podłodze, najczęściej przy progu (czasem też na lub pod stołem), skąd podejmował je ojciec. Jest to o tyle ważne, że motyw progu (przy okazji wykonywania gestu pocałunku, ale też innych gestów rytualnych) pojawia się w trzech najważniejszych obrzędach przejścia jako synonim przekraczania granicy. Panna młoda całowała próg, żegnając się z domem przed pójściem do ślubu. Na progu odbywało się też ostatnie pożegnanie zmarłego z domem i najbliższymi. ZOB. KWA RODZ 105, KOW MAG 480-485.



Pocałunek jako gest błogosławieństwa przed ślubem,
Jasienica (woj. śląskie), 1970, archiwum prywatne

Pocałunki towarzyszyły również różnym momentom wesela. Panna młoda, zapraszając gości na wesele, najpierw ich całowała, potem padała do nóg, prosząc o błogosławieństwo i wsparcie materialne MAJ DAR 20, PIĄT WES 48. W czasie rozbudowanego i bogatego w różnorodne znaki obrzędu błogosławieństwa młodzi całują stół, próg domu „padają do nóg rodzicom, całując ich w nogi i kolana” BIEG WES 103, a także w ręce:

Do błogosławieństwa to kiedyś zapraszało się tylko rodziców, tylko rodziców. Jednej, z jednej i z drugiej strony. Ale kiedyś do błogosławieństwa obraz, który młodzi dostawali, był święcony wcześniej i ten obraz uczestniczył przy tej błogosławieństwie. Rodzice stali, a myśmy podchodzili, klękaliśmy przed rodzicami, no i prosiliśmy o błogosławieństwo, całowaliśmy rodziców w rękę, tak, rodzice stawiali nam krzyże na czołach, błogosławili nas i ten obraz STRZYŻÓW MK ABT UMCS, POWSZECHNE.⁵⁹

Pocałunek małżeński, zamykający ceremonię zaślubin w kościele, przypieczętował zawarty sakrament. Podczas powitania na progu domu i „na progu” nowego życia nowożeńcy składali pocałunki na chlebie – *trzeba było ten pierwszy chleb pocałować, że jest, że go nie zabraknie go nam* DYLEWO CzK. To zaledwie kilka przykładów obrazujących wagę tego gestu i podkreślających momenty zmian w życiu małżonków.

⁵⁹ Podobne błogosławieństwo przedstawia nagranie filmowe *Wesele świętokrzyskie* (F37), gdzie ten moment wesela jest szczególnie rozbudowany. Młodzi, prosząc o błogosławieństwo klękają przed siedzącymi przed nimi rodzicami i rodzicami chrzestnymi. Sam rytuał obejmuje także znak krzyża i pocałunki. Pocałunki jako element błogosławieństwa ślubnego można zobaczyć także na zarejestrowanych nagraniach tego obrzędu z innych regionów kraju np. *Wesele podhalańskie* (F54), *Wesele krzczonowskie* (F 58).

Pocałunków nie mogło też zabraknąć podczas obrzędu, który zamykał ludzkie życie. Całowanie zmarłego nie było tylko formą pożegnania, choć ta najpełniej uwidacznia się w zebranych relacjach:

Żegnało się... całowali w ręce. Takie pożegnanie było KULCZYN RP ABT UMCS; Całują kogoś najbliższego, matkę, ojca – to dziecko idzie, nie brzydzi się niczego. Całuje – twarz jest zimna jak lód, jak marmur, a człowiek idzie, pocałuje. Tuli się do tej matki, do tego ojca [...] Całują w czoło czy dotykają, zależy kto, ale raczej bliska rodzina, to w czoło całuje, a tacy dalsi, to ręce kładą na nieboszczyka KULCZYN LT ABT UMCS; No rodzina wkoło [zmarłego] stanęła, żegnali, całowali w nogi, w ręce, w twarz BEŁŻEC AG.



Całowanie zmarłego przed zamknięciem trumny,
Wodзилki (woj. podlaskie), 2016, fot. K. Snarski

Pocałunki były też jednym z wielu gestów⁶⁰, które wyłączały zmarłego ze świata żywych, zamykały ostatni etap jego życia, były też formą swoistego zerwania więzów rodzinnych w wymiarze czysto fizycznym. Odtąd będzie on żył w pamięci tych, którzy pozostali *СЛОЛ WYRZ 70-71*. Ale to nie wszystkie sensy, jakie można przypisać pocałunkowi w tym obrzędzie. Pocałunek śmierci – tak nazywa go E. Masłowska – jest *de facto* pocałunkiem życiodajnym włączonym w obraz koła życia, bo w wymiarze transcendentnym przenosi człowieka do wieczności i ukazuje jego miejsce we wszechświecie w relacji do *sacrum*. Ostatni pocałunek jest więc symbolicznym przekroczeniem granicy między tym a tamtym światem (MASŁOWSKA 2012: 138).

60 Inne gesty będące znakami przejścia to np. zatrzymanie zegara po zgonie, przewracanie sprzętów czy uderzanie trumną o próg podczas wynoszenia z domu, rzucanie garści ziemi na trumnę i itp. Niektóre z nich zostaną szerzej omówione w dalszej części rozdziału.

Opisane powyżej pocałunki są widocznymi znakami rytualnego przejścia. Ich obecność w najważniejszych obrzędach rodzinnych pokazuje, że życie ludzkie z jednej strony jest drogą, podczas której uczestnicy przekraczają wielokrotnie granice materialne i symboliczne, z drugiej zaś zatacza krąg (od życia ziemskiego do życia wiecznego). Znaki obrzędowe (w postaci gestów, przedmiotów, słów) współwystępujące ze sobą, towarzyszące powtarzanym rytuałom sygnalizują za każdym razem wyłączenie jednostki z poprzedniego stanu, a następnie włączenie jej do nowego. Inaczej ujmując, są one znaczącym elementem dokonującej się zmiany, dzięki nim wielokrotnie umieramy i rodzimy się na nowo – zyskujemy nowy status.

Pocałunkowe tabu

Pisząc o semiotyce pocałunku nie można pominąć tych kontekstów, w których jest także mowa o jego destrukcyjnym charakterze. Zasadniczą rolę podczas całowania odgrywają usta a te otwierają drogę do wnętrza człowieka, przerywają integralność ludzkiego ciała, dlatego zgodnie z tradycyjnymi wyobrażeniami każda granica powinna być szczególnie strzeżona i zazwyczaj była obwarowana licznymi zakazami (KOWALSKI 1996: 98-99). Stąd np. przed chrztem nie powinno całować się dziecka, bo to przynosi pecha, grozi chorobami, a nawet śmiercią. Nie wolno było też całować noworodka w usta, bo będzie miał on trudności w mówieniu (BROCKI 2001: 281-282). „Kobieta brzemienna nie powinna całować umarłych krewnych i innych, żegnając się z ich zwłokami, bo dziecię jej będzie miało usta zwarte” K 34 CHEŁ 162. Kobięcie podczas menstruacji nie wolno było całować krzyża i ikon (BROCKI 2001: 282). Osoby zmarłej nie należy całować w usta, bo to może spowodować śmierć na osobę całującą powszechnie. *Bez próg się całować i witać nie trzeba.* [To do dzisiaj.] *Tak każdy mówi, aby nie bez próg. Bo żeby się co nie poszykowało, bo próg to jest do przechodzenia, nie do całowania* WÓLKA KĄTNA JW TNN.

Całowanie było więc czynnością mediacyjną pomiędzy różnymi porządkami przestrzennymi. Przez usta dokonywał się kontakt ze sferą obcą, dlatego zakazy dotyczyły przede wszystkim osób i miejsc znajdujących się na granicy, aby w ten sposób ograniczyć czy wręcz zamknąć dostęp do kontaktu z niebezpiecznym, ambiwalentnym *sacrum* (KOWALSKI 1996: 100-101). Takie pocałunki stoją w opozycji do opisanych powyżej pocałunków życiodajnych.

4.1.2.3. Kontekst historyczno-kulturowy

Opisane sensory symboliczne i funkcje przypisywane obrzędowym pocałunkom, pokazują drogę „ewolucji kulturowej”, jaką przeszła ta czynność rytualna.

W szerszym kontekście, na poziomie znaczeń symbolicznych, pocałunek swoim rodowodem sięga mitu stworzenia – boskiego gestu. Wyobrażano go sobie jako przechodzenie/przekazywanie przez usta tchnienia duszy. Miał umożliwić osobie całowanej przejście od zniszczenia starej formy do odrodzenia w nowej postaci po zakończeniu obrzędu, w którym po drodze następował kontakt z *sacrum*. Inaczej mówiąc pocałunek – podobnie jak np. w bajce o królownie Śnieżce – miał budzić do życia.

Z czasem czynność ta przybierała nowe formy i w zależności od kontekstu społeczno-kulturowego i relacji między osobami całującymi była (i w wielu sytuacjach współczesnych wciąż jest) oznaką czci i oddania, koleżeństwa, braterstwa, pozdrowienia pokojowego, hołdu, wierności, szacunku miłości i pociągu fizycznego (KOPALIŃSKI 2001: 327, POR. JASTRZĘBSKI 2009).

Pocałunek jest też ważnym komunikatem społeczno-kulturowym, gestem o charakterze interakcyjnym (gdy mowa o relacji i budowaniu więzi), informującym o pozycji społecznej zarówno osoby całowanej, jak i całującej. Gdy nie zachodzi interakcja (np. w relacji człowiek – *sacrum*), to mamy do czynienia ze znakiem szczególnego uniznienia, pokory i szacunku.

Równie istotne są funkcje integracyjne i wspólnotowe pocałunku, symbolizujące więź pomiędzy różnymi światami, ale także ludźmi uznającymi i kultywującymi te same wartości (JASTRZĘBSKI 2009: 128).

Wśród wskazanych sensów przypisywanych pocałunkowi najistotniejsze wydaje się to, że jest to gest, który najbardziej zbliża uczestników rytuału do tajemnicy *sacrum*, a to umożliwia im otwarcie się na zmianę i osiągnięcie nowego statusu. Transcendentny wymiar pocałunku sprawia, że gest staje się także gestem błogosławieństwa, pozostającym w relacji synonimicznej wobec innych towarzyszących mu czynności rytualnych.

Na zakończenie można pokusić się na krótką refleksję i przez chwilę spojrzeć na współczesne pocałunki. Na podstawie obserwacji można zauważyć, że jest to wciąż powszechny gest rytuałów codziennych, gest wciąż ustanawiający – choć już nie w tak sformalizowany sposób – więzi między partnerami. Możemy więc mówić o pełnym czułości pocałunku rodzicielskim czy pocałunku przyjacielskim (realizowanym na wiele sposobów) przekazywanym na powitanie czy pożegnanie. Za prototypowy należy uznać miłosny (erotyczny) pocałunek między kobietą a mężczyzną. Są one obecne już nie tylko w przestrzeni prywatnej (intymnej), ale także w sferze publicznej. W tej dziedzinie obserwujemy wyraźne rozprężenie obyczajowe. Powoli z kulturowego krajobrazu znikają natomiast pocałunki sakralne, coraz częściej obecne już tylko podczas liturgii i nabożeństw zbiorowych sprawowanych w określonym czasie i przestrzeni, choć trzeba zaznaczyć, że w świadomości znacznej części społeczeństwa zachował się (a w wielu miejscach wciąż jest praktykowany) zwyczaj całowania chleba jako podstawowego pokarmu, wciąż postrzeganego w kategoriach sakralnych i obdarzanego szczególną czcią.

4.2. Kreślenie krzyża

Krzyż, uważany za podstawowy historiozbowczy znak religii chrześcijańskiej, określany bywa mianem symbolu symboli⁶¹ a jego gestyczny odpowiednik to najczęściej wykonywana czynność rytualna. O powszechności tego symbolu stanowią przede wszystkim znaczenia *stricte* religijne, ale warto też sięgnąć do szerszych odniesień kulturowych, bowiem jako znak, gest czy amulet znany był na długo przed chrześcijaństwem. Warto więc przywołać kilka jego znaczeń symbolicznych. Już w paleolicie krzyż pojawił się jako schematyczne przedstawienie postaci człowieka. W epoce kamiennej traktowany był jako znak ornamentalny, umieszczany się na naczyniach, wisiorkach, ozdobnych kółkach (KOBIELUS 2011: 13–16). Krzyż to także najstarsze symboliczne przedstawienie świata, w którym dwie przecinające się linie wyznaczają jego centrum i jednocześnie porządkują go, stanowiąc wyraźne przeciwieństwo Chaosu (KOP SSYM 171). Jako odwzorowanie kosmosu krzyż scala więc rzeczywistość i wprowadza ład do ziemskich zdarzeń. Porządkującą rolę krzyża potwierdzają liczne przekazy wyprowadzające rodowód drzewa-krzyża z rosnącego w raju drzewa żywota⁶². W ten oto sposób krzyż stał się osią świata, podstawą kosmosu, drogą wstępowania dusz ludzkich do Boga. Drzewo-krzyż umieszczane w centrum bytu przenikało niebo, ziemię i piekło (ELIADE 1966: 287–289, NIEWIADOMSKI 1999: 112–113).

Wśród licznych odniesień kulturowych jest jeszcze to łączące krzyż ze słońcem. Utworzony z kombinacji prostych linii wzbogacanych kreskami, spiralami (przypominającymi promienie), symbolizował życie zarówno to ziemskie, jak i pozagrobowe. Związek krzyża ze słońcem, a tym samym także z symboliką koła, wskazywał na jego wegetacyjne funkcje. „Krzyż jako symbol promieni słonecznych przekazywał siłę płodności zasiewom zbożowym, sprzyjał poprzez światło odrodzeniu ziaren pogrzebanych w ziemi. Wyrażał nieśmiertelność według wzoru stale zachodzącego i wschodzącego słońca.” (NIEWIADOMSKI 1999: 114). W prawie rzymskim krzyż był z kolei narzędziem najbardziej hańbiącej kary śmierci (KOP SSYM 171). To przeświadczenie dość długo powstrzymywało wyznawców chrześcijaństwa przed wprowadzeniem wizerunku krzyża do liturgii i dopiero zniesienie tej

61 Określenia tego użył A. Kostołowski, nazywając krzyż najbardziej twórczym i tajemniczym symbolem, posiadającym nieskończone możliwości interpretacyjne (KOSTOŁOWSKI 1984: 51–71).

62 Ciekawych przykładów na ten temat dostarczają podania i legendy ludowe. Opowieści te mają zasięg międzynarodowy. Jedna z nich mówi, że krzyż dla Chrystusa został wyciosany z potężnego drzewa, które zasadził Set, syn Adama, na grobie Prarodzica na Golgocie (KOBIELUS 2011: 73). Inne opowiadają, że Krzyż Męki Pańskiej wykonano z biblijnego drzewa poznania dobra i zła, które zakopał lub zatopił w sadzawce Siloe król Salomon. Powszechnie znany jest również pogląd, że Krzyż Męki Pańskiej sporządzono z czterech rodzajów drewna: palmowego, cyprysowego, oliwkowego i cedrowego (KOPALIŃSKI 2001: 175). Należy dodać, że gatunki tych drzew zmieniają się w zależności od kręgu kulturowego i geograficznego. W polskich tekstach ludowych, spotykamy takie gatunki drzew, jak jabłoń, świerk, kosodrzewina, limba, dąb, modrzew i inne (ADAMOWSKI 1999: 12).

kary przez cesarza Konstantyna otworzyło kultową i kulturową drogę temu znakowi. Dlatego też z czasem krzyż jako drzewo śmierci zyskał przeciwstawienie w postaci drzewa życia, pierwowzoru cudownych roślin, wskrzeszających zmarłych, uzdrawiających chorych i przywracających młodość. Inaczej mówiąc, można zaobserwować antynomiczne, pasyjno-rezurekcyjne kształtowanie się wizerunku i wzorca krzyża (ELIADE 1966: 287).

Nie można też pominąć apotropaicznych funkcji krzyża, który miał chronić przed demonami. O uniwersalizmie tego znaku świadczy również to, że jest wszechobecny także we współczesnej kulturze i sztuce. Występuje chociażby jako znak graficzny, ornament, przedmiot kultu, obiekt tzw. małej architektury, dzieło sztuki czy element biżuterii. Niewiele miejsca w obszernej literaturze przedmiotu poświęcono natomiast gestowi krzyża. Czynienie go na osobach, przedmiotach i sobie samym jest gestem, do którego ojcowie Kościoła zachęcali już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Dla wyznawców katolicyzmu i prawosławia jest gestem liturgicznym⁶³, rozpoczynającym każdą modlitwę, odprawiane nabożeństwa i msze święte (FOR ŚWIAT 19). Bogusław Nadolski rozszerza jego symbolikę, twierdząc, że sam znak krzyża jest już modlitwą, przywołaniem ofiary Chrystusa, a tym samym wyznaniem wiary i potwierdzeniem swojej przynależności do Kościoła (NADOLSKI: 2009: 27–28).

4.2.1. Kreślenie krzyża a inne znaki obrzędowe

4.2.1.1. Formuły słowne

Formuły słowne wypowiedziane podczas wykonywania znaku krzyża można ująć w następujące grupy:

- a) ustabilizowane formuły modlitewne i modlitwy przywołujące imię Boga/rozpoczynające modlitwy: W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Amen. Powszechne; Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus” MOSZ KULT 495, LEMANY HW;

63 Prawosławni żegnają się od prawej do lewej strony, katolicy zaś od lewej do prawej. Podobnie jak katolicy żegnają się również monofizyci (Ormianie, Koptowie, Etiopczycy, Syryjczycy). Natomiast nestorianie wykonują znak krzyża tak samo jak prawosławni. Wiele jest teorii i dokumentów, w których mówi się o tej różnicy. W obu wypadkach prawa strona wartościowana jest pozytywnie i odbierana jako ta prawidłowa i właściwa. Kierunek od lewej do prawej strony podczas wykonywania tego gestu można interpretować jako przejście od ciemności do światła, od grzechu do zbawienia, od śmierci do życia itp. Z kolei ruch z prawej do lewej może być pojmowany jako zwycięstwo nad diabłem i ochrona przed złem. Ponadto znak krzyża ma wyrażać tę samą treść dogmatyczną, którą w słownej postaci wyraża Wyznanie wiary. Gest krzyża jest więc ideograficznym odpowiednikiem tego tekstu. W ten sposób w prawosławiu w trakcie wykonywania znaku krzyża ruchem ręki przekazywana jest boska historia; sposób ułożenia palców ma przy tym wyrażać boską naturę (jedność Boga w trzech osobach lub połączenie w Chrystusie pierwiastka boskiego i ludzkiego). W tradycji katolickiej pięć palców ręki przy przedstawianiu krzyża otwartą dłońią oznacza pięć ran Chrystusa, odnoszą się więc do ziemskiego życia Chrystusa, a zatem i ludzkiej historii (USPIENSKI 2010: 34–35, 46–47).

W imię Boskie K 3 KUJ 93, KOWALA SG I IN. REG.; Z Panem Bogiem POR. TEŻ ROŻDZAŁÓW SM, CHRZANÓW SK, KACWIN KK, WYSOKA DG; Poblógosław nas Boże w polu, domu i w oborze KUP ADW 63;

b) ustabilizowane formuły modlitewne (prośby) skierowane do Boga i/lub Maryi oraz świętych, przypisane do konkretnych sytuacji obrzędowych, inicjujące czynności rytualne:

- *Poblógosław Panie ten pokarm i mnie grzesznika nędznego* BEŁŻEC AG, W imię Ojca i Syna niech nie zostanie ani kruszyna. Spożywajcie z Bogiem KUB CHLEB 17 [przed posiłkiem/ krojeniem chleba];

- *Panie Boże dopomóż* K 27 MAZ 102, DYLEWO CzK *W imię Ojca i Syna i Ducha świętego. Amen. Daj Boże, żeby się urodziło, żeby nie wyległo, żeby gradu nie było, żebym to szczęśliwie posiał i żebyśmy szczęśliwie to zebrali* BEŁŻEC AG, *Hospody myłosernyj, dopomóż i, żeby ja szczęśliwe diżdał zberaty i pożyty* K 50 SAN-KR 73, POR. K 48 TA-RZ 43, K 45 GÓR 524, *Rzucam przodzi dla Ciebie Boze, ptakom niebieskim, robactwu podziemnemu i sobie. Boze zarodź* NIEW ORKA 112 [przed rozpoczęciem prac na polu];

- *W imię Ojca i Syna, ochroń mnie Matko Bosko i święta Doro, żeby mnie nic nie ugryzło* STOJESZYN II SS [przed wyjściem do lasu];

- *W imię Trójcy świętej,/ Niech ten ogień stanie,/ Jak woda w Jordanie./ Słuchaj głosu mego,/ I Ducha świętego* SIM MĄDR 221; *W imię Ojca i Syna i Ducha świętego,/ Nie niszcz ogniu dobytku tego* SIM MĄDR 222;

- *Panie Jezu daj mi szczęśliwie przeżyć dzień Ostrołęka* CzL [na początku dnia];

c) formuły błogosławieństwa:

- *Wo imia Otca i Syna i Ducha swiatoho. Chreszczaju tie rabom Bożym Maryja* K 35 PRZE 49, SIM KOL 32, *Żeby się tam dziecko dobrze scęściło* WOLA OSOWIŃSKA KM ABT UMCS [błogosławieństwo nowo narodzonego dziecka];

- *Ja ciebie błogosławie w Imię Ojca i Syna i Ducha Świętego* STRZYŻÓW MK ABT UMCS, PIOTRKÓW SM ABT UMCS, *Niech Pan Bóg dopomoże i błogosławi* K 23 KAL 196, GOŁĄBKI AT AMT, STRZYŻÓW MK ABT UMCS, *Niech was Bóg błogosławi, Jeduta z Bogiem! Tego wam z serce zycymy* K 27 MAZ 194, *W Imię Ojca i Syna i Ducha Świętego ja cię błogosławię i niech cię Pan Bóg poblógosławi, czego sobie od Pana Boga życzysz* MAJDAN STARY BP, *Niech Was Bóg błogosławi* RUDNO AF TN UMCS 1317/B [formuły wypowiedane podczas błogosławieństwa ślubnego].

Wykonanie znaku krzyża zapowiadają także pieśni i oracje weselne: „Przeżegnaj, mamusiu, prawo ręką na krzyż,/ bo już jej wianeczka nigdy nie zobaczysz” PPML LUB2 102, POR. PRZYPISÓWKA JJ TN UMCS 201A/19.

4.2.1.2. Gesty

Znak krzyża rzadko występuje jako gest autonomiczny⁶⁴, najczęściej staje się on gestem inicjującym bądź towarzyszącym bardziej rozbudowanym rytuałom o określonym porządku, gdzie wykonywanie gestów ma swoją ustaloną kolejność. Zebrane przekazy pozwoliły wskazać kilka powtarzających się sekwencji gestycznych, w których:

- a) gest krzyża inicjuje rytuał, któremu towarzyszy/ą inny/e gest/y symboliczny/e⁶⁵:
(**znak krzyża** + pokropienie wodą święconą/pocałunek/nałożenie rąk podczas błogosławieństwa młodych): np.

No i tam w komorze panna młoda [śpiewa pieśń] Przechodź mamusiu prawą rączką [...] A upadni swojej mamie pod nogi. I klękała ona pod nogi i obłapywała [co to oznaczało?] Dziękowała za wszystko o do tej pory od mamy otrzymała WYSOKA DG.

[Podczas błogosławieństwa ślubnego] *młodzi klękali i święconą wodą, kropidłem trzy razy ręką przechodzą i dawała pasyjkę do pocałowania. No i potem jak było blisko, to piechotę się szło a jak daleko, to był nazywały się wasągi i konie w parach stroiliśmy konie, jechaliśmy ze śpiewem* WYSOKA BW, POR. ŁEŃ BŁOG 15–26, GOŁĄBK I AT AMT, PODOBNI STRYZÓW MK ABT UMCS, F37;

- b) znak krzyża jest głównym gestem rytuału, ale towarzyszą mu inne gesty rozpoczynające i porządkujące wykonanie czynności obrzędowej – zdjęcie czapki i/lub klęknienie + **znak krzyża** + inne: rzucenie pierwszej garści zboża/zakopanie poświęconych pokarmów/włożenie gałązek palmowych w ziemię/włożenie chleba do pieca itp. POR. NIEW ORKA 112:

Przechodź to się człowiek musiał tak. Rano wstał to się musiał przechodź. Przed posiłkiem, to chociaż się musiał przechodź, nie to, żeby cały pacierz mówić. Przechodziło się przykładowo koło wizerunek Pana Jezusa, koło figura tak zwana no to też czapkę się zdejmowało. No tero tak samo się czyni jak kto wierzy, bo są tacy, że Boga ni ma MOCZYDŁA NOWE JB.

Ludek nasz podkarpacki jest bardzo pobożny. Wstaje rano – żegna się; idzie spać – klęka do modlitwy. Łyżkę ma wziąć do ręki— wpród robi znak krzyża świętego; posili się – znów ręką przebiegnie od czoła na piersi, z ramienia lewego na prawe. [...] Gdy wchodzi do kościoła, czy do domu obcego, zawsze pierwsze powitanie: „Niek będzie pofalony Jezus Krystus!” A gdy usłyszysz głos sygnaturki w czas Podniesienia, to choćby mróz był trzaskający, on na środku drogi zdejmie czapkę i uklęknie WISŁA 1900/T. 14/ Z.1/71.

64 W tej formie pojawia się zazwyczaj w sytuacjach codziennych, podczas indywidualnie odprawianych aktów modlitewnych np. żegnanie się przy figurze czy krzyżu przydrożnym, przed wyjściem z domu, przed rozpoczęciem pracy, przed podróżą itp.

65 W przypadku bardziej rozbudowanych rytuałów liczba oraz kolejność wykonania gestów po nakreśleniu znaku krzyża może być dowolna.

Kolekcje gestyczne najlepiej uwidaczniają się podczas błogosławieństwa weselnego. Rodzaj wykonywanych podczas tego rytuału gestów oraz ich kolejność zależy od obowiązującej i utrwalonej tradycji w danym regionie, a czasem nawet w jednej wsi.

Kolejność i rodzaj wykonywanych czynności podyktowane są scenariuszem poszczególnych obrzędów. Najczęstszym gestem towarzyszącym – a wręcz zespolonym ze znakiem krzyża – jest pokropienie (wodą święconą). To połączenie gestyczne udokumentowano w największej liczbie kontekstów obrzędowych.

4.2.1.3. Atrybuty przedmiotowe

W tradycyjnej obrzędowości gest krzyża zazwyczaj występował w formie kinetyczno-materialnej. Wśród atrybutów towarzyszących tej czynności można wskazać:

- przedmioty kultu religijnego – pasyjka, Biblia, woda święcona MOSZ KULT II 442, święte obrazy z wizerunkami patronów POT OBRAZ 328, palma ŁEŃ BŁOG 15–26, powszechne, gromnica KARCZ LUD 137 WÓJ PODL 179, MAJDAN STARY BP, WYSOKA DG, KOLBUSZOWA AM, WÓLKA KATNA JW. TNN, KOZŁÓWKA CZM TNN; kreda poświęcona w Święto Trzech Króli K 33 CHEŁ 126, K 43 ŚLĄ 25 I IN. REGIONY.
- rośliny – poświęcone gałązki palmowe STEL POM 123, GRUDZICE ST, GAR ŚLĄSK 141–142, K 45 GÓR 524, ZIOŁA ROŻ DIAB 177, poświęcone w Wielką Sobotę gałązki tarniny albo głogu PET WIOS 294, zboże KARCZ LUD 23, K 27 MAZ 129, słoma K 27 MAZ 102.
- przedmioty i narzędzia wykorzystywane w gospodarstwie (układane na krzyż lub wykorzystywane do kreślenia znaku krzyża) – bicz WYSOKA DG, K 50 SAN-KR 73, K 48 TA-RZ 43, DWOR MAZ 128, K 45 GÓR 524, BOCZKI SM; miotły KOWA MAG 263–265.

Za pomocą wymienionych powyżej atrybutów wykonywano znak krzyża zarówno kreśląc go w powietrzu, jak i w formie znaku materialnego np. poprzez wypalenie, nakreślenie czy ułożenie czegoś na kształt krzyża. Ponadto poświęcone wcześniej przedmioty wraz z kreśleniem krzyża kumulowały sakralne treści obrzędu, wyrażając w pełni intencje agensa.

4.2.2. Komponenty semantyczno-pragmatyczne kreślenia krzyża

4.2.2.1 Kontekst założony

W oparciu o zgromadzone materiały archiwalne i terenowe, uwzględniając opisane powyżej znaki obrzędowe towarzyszące wykonywaniu gestu krzyża, można wyróżnić kilka typów kontekstów założonych, w których obecna jest ta czynność rytualna. Są to:

1. Kreślenie znaku krzyża na sobie samym (tzw. duży znak)⁶⁶ rozpoczynało modlitwę, sygnalizowało każde spotkanie z *sacrum* K 16 LUB 82, MOSZ KULT II 442, STOJESZYN II SS, BEŁŻEC AG, KACWIN KK, ROŻDŹAŁÓW SM, MAJDAN STARY BP; wykonywano przed krzyżem i figurą RUDNO AF TN UMCS 1317/B; wyznaczało początek dnia WYSOKA DG, KACWIN KK, KOLBUSZOWA GÓRNA AM, WÓLKA KĄTNA EW TNN, początek i koniec pracy GAW PODL 191, poprzedzało się w zboża SUSIEC AJ MJ TN UMCS 1297/A, wykonywano go także w sytuacji zagrożeń np. choroby SIM KOL 119, burzy CHĘT KUR 90 lub ważnych wydarzeń rodzinnych np. na wieść o śmierci kogoś bliskiego SIM KOL 134, WYRYKI JB ABT UMCS;
2. Kreślenie znaku krzyża bezpośrednio na innych osobach (zw. mały znak) wykonywano podczas błogosławieństwa np. nowo narodzonego dziecka K 35 PRZE 49, SIM KOL 32, KOLBUSZOWA AM; KOWAŁA SG, ŻYWIEC ZP, JEZIORO CZS ABT UMCS; pary młodej ROŻDŹAŁÓW SM, WYSOKA DG, STARY MAJDAN BP, F37, F58, STRZYŻÓW MK, WOLA OSOWIŃSKA KM ABT UMCS, PIOTRKÓW SM GA ABT UMCS;



Kreślenie znaku krzyża na czole dziecka,
 źródło: <http://andej.zchrystusem.pl/uncategorized/krzyzyk-na-czole/>

3. Kreślenie znaku krzyża za pomocą rekwizytów obrzędowych – gest wykonywany najczęściej przez gospodarza za pomocą poświęconej palmy KRASEW GP ABT UMCS, pasyjki, świętego obrazu SITNO MS ABT UMCS, gromnicy KRASEW GP, JD

⁶⁶ Pierwsi chrześcijanie żegnali się, robiąc znak krzyża tylko na czole. W XII wieku przyjął się zwyczaj znaczenia czoła, ust i piersi. Trudno natomiast ustalić, kiedy pojawił się praktykowany obecnie tzw. duży znak. Przypuszcza się, że rozpowszechnił się dopiero pod koniec IX wieku (KOBIELUS 2011: 199–200).

OLSZEWNICA BB ABT UMCS, WÓLKA KĄTNA JW TNN, SUSIEC AW TN UMCS 1291/A, GRABOWICA PP, KK TN UMCS 1299/A, poświęconych ziół WOLA OSOWIŃSKA KM ABT UMCS, KARCZ LUD 26, 137, STEL POM 93, K 33 CHEŁ 126; K 43 ŚLĄ 25, WYSOKA DG, STARY MAJDAN BP, F3, F57; wysiewano ziarno (pochodzące z wianków poświęconych na Matkę Boską Zielną) na kształt krzyża AD PRZE 220; KARCZ LUD 23, GAR CZAS 124;

4. Kreślenie znaku krzyża na przedmiotach bądź w ważnych miejscach – gest powtarzany podczas tworzenia przedmiotów o szczególnym znaczeniu (chleba SIM KOL 77, DYLEWO CzK, STOJESZYN II SS, ROŻDZAŁÓW SM, LEMANY HW, BEŁŻEC AG, POWSZECHNE CZY weselnego korowaja), a także w miejscach wyznaczających centrum *orbis interior* np. na głównej belce w izbie za pomocą gromnicy MAG OBRZ 31, KARCZ LUD 137, K 33 CHEŁ 126, MAJDAN STARY BP, KOLBUSZOWA AM, KOZŁÓWKA CzM TNN, BOBOWISKA WW TNN, WÓLKA KĄTNA EW, JW TNN; KOŚ DOM 149-154; na drzwiach domu/obory kredą poświęconą w Święto Trzech Króli MAG OBRZ 23, GRYWAŁD ZD;
5. Krzyżowanie przedmiotów bądź układanie/wykonywanie czegoś na kształt krzyża np. krzyżowanie mioteł w celu ochrony przed demonami czy krzyżowanie kości podczas wypędzania choroby KOW MAG 263-265, BIEG LECZ 102; wykonywanie małych krzyżyków ze słomy lub gałązek palmowych NIEW ORKA 109-110, K 39 POM 151, GAR CZAS 142-143, GRUDZICE ST; wypiekanie dla dzieci krzyżyków z pszennego ciasta w półpoście WISŁA 1899/ 156, PET WIOS 291; wypiekanie krzyżyków z ciasta i zatykanie ich na drzewach w wigilię Nowego Roku STEL POM 73; układanie poświęconych gałązek palmowych na kształt krzyża na środku stodoły w celu ochrony plonów STEL POM 123; układanie na polu krzyża z gałązek palmowych (okolice Włodawy, woj. lubelskie) PET WIOS 292; w wigilię św. Jana Chrzciciela zatykano we drzwi i okna krzyżyki zrobione z gałązek sosnowych „aby chroniły od burzy i gradu” TL 1995/2-3/ PET SOB; układanie na krzyż dwóch pierwszych ściętych garści zboża w celu zapewnienia opieki nad polem i zniwiarzami GAW PODL 189; wianuszki poświęcone w oktawę Bożego Ciała układało się na znak krzyża na klepisku pod pierwsze snopy zwiezione do stodoły PPML LUB1 453.

4.2.2.2 Kontekst stanowiony

Wskazane bogactwo kontekstów, w których wykonywany jest gest krzyża implikuje wiele różnych znaczeń i funkcji nie tylko o charakterze religijnym. Warto więc przyjrzeć się im bliżej. Wyeksplikowane konotacje tej czynności obrzędowej zaprezentowane zostaną od tych najpowszechniejszych a zarazem prototypowych (z których większość funkcjonuje jeszcze we współczesnych zachowaniach kulturowych), przez magiczno-religijne i magiczne typowe dla kultury tradycyjnej aż po te, które obecnie można uznać już za reliktowe.



Rysowanie krzyżyków kredą,

źródło: https://muzeum.bytom.pl/?event=%F0%9F%8F%83%E2%80%8D%E2%99%80%EF%B8%8F-pomiedzy-magia-a-religia-oprowadzania-kuratorskie&event_date=2021-08-22



Krzyżyki wykonane z gałązek palmowych, Rozmierka (woj. opolskie), 2019, fot. B. Jasiński

Gest święty i uświęcający

Znak krzyża w wielu przywoływanych kontekstach konotuje znaczenia sakralne. Jest przede wszystkim najbardziej rozpoznawalnym gestem modlitwy, za pomocą którego człowiek sygnalizuje i wyznacza swoje relacje ze Stwórcą. To podstawowy gest liturgiczny, rozpoczynający i kończący każde nabożeństwo. W tradycji ludowej żegnano się zawsze tam, gdzie widziano jakiegokolwiek przejawy *sacrum*: przed figurą, na polu, w domu, przy stole, w miejscach i okresach granicznych.

Dokumentują to również materiały terenowe, w których respondenci wyliczają sytuacje wykonywania znaku krzyża. Oto niektóre z nich:

Żegnał się koło figury, dlatego, żeby mieć szczęście, rano wstając, żegnają się z samego rana, żeby mieć szczęście i błogosławieństwo na cały dzień po to się żegnają. Żegnają się też przy każdej jednej figurze gdy ją omijają, modlą się wtedy po cichutku i żegnają się. To jest taka tradycja, zresztą dla mnie to zostało po dzień dzisiejszy. Jeżeli ktoś w to wierzy, bo jeżeli nie to nic z tego nie wyjdzie ROŹDZAŁÓW SM.

Rano, kiedy idzie się spać, kiedy idzie się w pole czy na te jagody w lecie, ale to nie zaszkodzi, modlitwa nigdy nie zaszkodzi. Mój brat nawet jak cepami młócił, to szedł żegnał się i dopiero robił. Tak byliśmy wychowane, żeby Boga chwalić wszędzie i w pracy i w domu i w szkole STOJESZYN II SS.

Inna informatorka dodaje: Jak gospodarz szał siał, to pole przeżegnał (...) a później dopiero siał. A jak żniwa byli to tak samo. [Po co to robił?] Na to, żeby Pan Bóg błogosławił, żeby był na tym polu CHRZANÓW SK.

Potwierdza to również przekaz ze Śląska: *Znak krzyża się robiło jak się przechodziło koło krzyża, koło kapliczki, to zawsze się przeżegnało. [Dlaczego?] Bo to jest taki szacunek dla Pana Boga, że on tam jest, w tym polu, na tym krzyżu GRUDZICE ST oraz z okolic Włodawy: No to przed pacierzem, przed wyjściem z domu, jak w podróż jadę, nawet rowerem, to wtedy przeżegniam się. Przed krzyżem albo kapliczką należało się przeżegnać albo pokłonić. Prze pracą też trzeba się przeżegnać i „Panie Boże pomóż. Bez Boga ani do proga, bo Pan Bóg to nasz największy pomocnik i w zdrowiu i w pracy MAJDAN STARY BP.*

Relacje te można także uzupełnić przekazem dokumentującym czynienie krzyża w sytuacjach przekraczania granic, a taką na przykład było wychodzenie z domu: „Wchodząc i wychodząc z chaty, trzeba się zawsze na progu przeżegnać i zmówić krótką modlitwę” MOSZ KULT II: 442–443⁶⁷. Przekraczanie granic nie miało jednak tylko charakteru lokatywnego (przechodzenie przez próg). W znaczeniu temporalnym sytuacją graniczną jest moment śmierci. W społecznościach wiejskich fakt ten sygnalizował tzw. śmiertelny dzwon. Każdy kto usłyszał jego dźwięk powinien się zatrzymać, przeżegnać i odmówić modlitwę za zmarłego SIM KOL 134.

Bez znaku krzyża niemożliwe wręcz było wykonywanie niektórych czynności domowych. Jest to widoczne chociażby podczas spożywania posiłków, które rozpoczynano i kończono gestem krzyża. W ten sposób dokonywała się swoista sakralizacja codzienności. Przeżegnanie się jest dla nosicieli kultury tradycyjnej też ważnym elementem ich religijności:

Pobożnych ludzi zwyczajem jest, że przed figurą czapki zdejmują, żegnają się, pacierze mówią. Opowiadają o pewnym znakomitym żydzie kupcu ze Szczebrzeszyna, który już nie żyje, a który odbywając w interesach różne podróże, jeżeli miał furmana chłopą katolika, a ten gdy jechał około figury a czapki nie zdjął, już dalej z nim jechać nie chciał, jako z człowiekiem niemającym wiary K17 LUB 82.

Gest krzyża wykonywany w wielu sytuacjach codziennych i obrzędowych jest więc znakiem wiary, modlitwy i sakralizacji czynności dnia codziennego, a jego powtarzanie jest za każdym razem manifestacją chrześcijańskiego światopoglądu i dowodem na wszechobecność Boga.

Gest błogosławieństwa

Błogosławieństwo to „życzenie lub uzyskanie specjalnej przychylności Bożej dla jednostki lub wspólnoty poprzez odpowiednie słowa lub symboliczne gesty sakralne” STACH BŁOG 682. W katolicyzmie błogosławieństwa mogą udzielać jedynie osoby duchowne, a liturgiczne zasady obrzędu (układ, modlitwy, gesty) zawiera księga błogosławieństw.⁶⁸ Jednak w trady-

67 Sakralny wymiar tego gestu i jednocześnie mediacyjny charakter progu podkreśla to, że przy wejściu zawieszano krzyż, obrazek świętego patrona, poświęcone zioła czy kropielniczkę ze święconą wodą, co miało umożliwić kontakt z *sacrum*.

68 Zob. *Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2001, s. 14.

cyjnej obrzędowości ludowej, jak zauważa K. Łeńska-Bąk, formuła błogosławieństwa jest związana zarówno z prośbą o boską interwencję, jak i ze swoistym działaniem apotropicznym, chroniącym inicjowane jednostki przed wpływem złych mocy czyhających nań w chwili przełomu. Badaczka interpretuje błogosławieństwo także jako „uruchamiający symbolikę śmierci gest żegnania związany z wejściem w taką fazę obrzędu, który oznacza rytualną śmierć” ŁEŃ BŁOG 15.



Wykonanie znaku krzyża na początku błogosławieństwa ślubnego,
fot. archiwum prywatne

Błogosławieństwu prawie zawsze towarzyszył gest krzyża. Trzeba jednak zaznaczyć, że w sekwencji całego rytuału nie był to jedyny gest. Błogosławieństwo samo w sobie nie jest bowiem pojedynczym gestem, ale złożoną strukturą i wielokodowym działaniem obrzędowym o charakterze symbolicznym (KRACZOŃ 2014A: 2016). Gest krzyża podczas udzielanego błogosławieństwa mógł być wykonywany w powietrzu otwartą dłonią skierowaną na błogosławione jednostki bądź obiekty⁶⁹ lub w sposób bardziej zindywidualizowany tzn. poprzez nakreślenie krzyża na czole adresata gestu. Ta symboliczna czynność nabiera szczególnego znaczenia w obrzędach rodzinnych, które wiązały się ze zmianą statusu i przekraczaniem granic. Gest krzyża kreślono np. na czole dziecka tuż po urodzeniu: „Skoro się dziecko urodzi, to babka, która je odbiera, kąpie dziecię

69 Taka forma gestu pojawia się w nabożeństwach liturgicznych, a także paraliturgicznych np. podczas błogosławieństwa pól, domu itp. Wykonuje go wówczas osoba duchowna, co nie oznacza, że nie mógł tego gestu wykonywać np. gospodarz, który w ten sam sposób błogosławił swój dobytek, zasiewy i in.

w zimnej wodzie, a położywszy na pieluszkę, pyta rodziców, jak się ono ma zwać” K 35 PRZE 49. Na Śląsku jako pierwszy otrzymywał dziecko do rąk ojciec. „Brał je w ramiona, czynił znak krzyża świętego na czole i kładł je na moment na ziemi w izbie” SIM KOL 32. Kreślenie znaku krzyża było także nieodłącznym elementem obrzędu weselnego, podczas którego narzeczeni, zanim złożyli przysięgę małżeńską, wielokrotnie byli adresatami gestów błogosławieństwa, które wykonywano także za pomocą sakramentaliów (pasyjki, zielonych gałązek). Czynnościom tym towarzyszyły formuły słowne i oracje ŁEŃ BŁOG 15–26.

Podobną funkcję, również w formie błogosławieństwa, pełnił znak krzyża wykonywany w sytuacjach, gdy ktoś z rodziny opuszczał dom:

Ale jak szedł chłopak do wojska, to krzyż tak samo na czole rodzice robili, żeby szczęśliwie wrócił. (...) No jak jeszcze wyjeżdżał do jakiejś pracy, to tak samo było. Takie było pożegnanie STOJESZYN SS.

Ten symboliczny gest rodzica sygnalizował w wymowny sposób przekraczanie granicy między *orbis interior* a *orbis exterior*. Lęk przed nieznanym, przed obcą przestrzenią powodował, że człowiek właśnie poprzez *sacrum* poszukiwał ochrony przed zagrożeniem ze świata zewnętrznego. Gest krzyża był błogosławieństwem, ale także gestem pożegnania, ochrony oraz gwarantem bezpieczeństwa i powodzenia.

Gest dobrego początku

Zgromadzony materiał dokumentuje jeszcze jedną istotną funkcję tego gestu, a mianowicie jest on powszechnie rozumiany jako znak inicjalnego powodzenia, „uniwersalny czynnik pozytywnie wartościujący każde rozpoczynane działanie” (NIEWIADOMSKI 1999: 116). W sposób szczególny przejawia się to pracach polowych. Pierwsze wyjście wiosną na pole, pierwszą orkę, siew czy wszelkie prace związane ze zbiorem plonów gospodarz zawsze zaczynał od znaku krzyża. Czynności te były formą uczczenia Boga, uzyskania Jego przychylności połączonej z zapewnieniem sobie urodzaju. Do tego celu wykonywano też różnego rodzaju małe krzyżyki, które na przykład umieszczano na polu. Na Kurpiach przed pierwszym siewem żyta wtlaczano w rolę krzyżyki zrobione ze słomy, przysypywano je ziemią lub piaskiem, następnie czynność tę wzmacniano gestem przeżegnania się oraz formułą modlitewną: „Panie Boże dopomóż” i dopiero wtedy zaczynało się siew K 27 MAZ 102. Znanym i szeroko poświadczonym zwyczajem były krzyżyki wykonane z gałązek palmowych. Zatykano je także w ziemię przed pierwszą orką albo przed wiosennym siewem. Niekiedy wrzucano je do ziarna siewnego.



Zakładanie krzyżyków na polu, Rozmierka (woj. opolskie), 2019, fot. B. Jasiński

Znak krzyża stosowano prócz tego w formie kinetyczno-materialnej. Polegało to na wykreśleniu batem w powietrzu lub na ziemi jego wizerunku. Z reguły czynność ta była związana z wiosenną orką i siewem. Pierwsza garść ziarna (pilnowano, aby było to ziarno poświęcone) wysiewana była na kształt krzyża. W Ropczyckim odnotowano zwyczaj, podczas którego gospodarz rysował na roli znak krzyża kijem poświęconym podczas święta Trzech Króli albo Matki Boskiej Zielnej KARCZ LUD 26. Na Mazowszu przed pierwszym siewem żyta krzyż słomiany wtlaczano w rolę i przysypywano ziemią lub piaskiem. Czyn ten wzmacniano gestem przeżegnania się oraz formułą modlitewną K 27 MAZ 102 I IN. REG.

Jako gest dobrego początku znak krzyża wykonywany jest podczas przygotowywania pokarmów, przy wypieku chleba i pieczywa obrzędowego:

To zawsze czy się piecze chleb czy się piecze byski, to się żegna, jak się wsuwa do pieca do tego pieczenia, to zawsze trzeba przeżegnać. [Czemu?] No jest to taki zwyczaj na Kurpiach, żeby się to udało, żeby się nie spaliło, żeby wyszło, żeby się upiekło, to był taki szacunek do tego wszystkiego DYLEWO CzK.

Kreślenie krzyża przy wkładaniu ciasta do pieca było gestem inicjującym czynność obrzędową, ale także znakiem mającym zapewnić prawidłowość wypieku, sygnalizującym także akt kreacji przedmiotu o niezwykłych właściwościach. Chleb jest bowiem najważniejszym pokarmem i jednocześnie symbolem życia, chrześcijaństwo traktuje go jako ciało Boga, dlatego spożywanie pieczywa czy posiłków w ogóle poprzedzone było gestem krzyża jako czynnością sakralną powtarzającą i odwołującą się każdorazowo do uczyty biblijnej K 17 LUB 204. Gest ten powtarzano również przed rozpoczęciem krojenia upieczonego bochna, aby odpędzić wpływ czarów, zamknąć proces wypieku i jednocześnie dać możliwość spożycia SIM KOL 77, TYM POŻ 213. W ten sposób od czynności inicjującej przechodzono do sakralizującej mocy tego gestu.

Kreślenie krzyża jest również powszechnym działaniem inicjującym czynności życia codziennego. Żegnając się człowiek wita także nowy dzień, rozpoczyna pracę, podróż. Wykonuje go zawsze wtedy, gdy spotykają go jakieś nowe, nieznane sytuacje (STOMMA 1986: 223). Inicjujące kreślenie krzyża po raz kolejny potwierdza to, że człowiek właśnie poprzez gest wyrażał swój światopogląd, dając w ten sposób do zrozumienia, że Boża pomoc warunkuje chłopską egzystencję.

Gest apotropeiczny

W magii znak krzyża wykorzystywany był także do pobudzania urodzaju, odpędzania demonów i chorób, zażegnania burz i pożarów czy odczyniania uroków. W znaczeniu ochronnym stanowił on skuteczną zaporę uniemożliwiającą dostęp wszelkiego zła. Ujawnia się to zwłaszcza w sytuacjach, gdy krzyżuje się przedmioty bądź wykonuje się coś na kształt krzyża. Funkcje ochronne tego gestu uwidaczniały się zazwyczaj w przełomowych momentach roku, gdy obserwowano wzmożoną aktywność demonów. Znak krzyża miał też zakończyć działanie rytualne, bądź zabezpieczyć przed niepożądanym skutkiem, stąd nieboszczykowi krzyżowano ręce na piersi, aby uniemożliwić mu powrót na ziemię BROC CIAŁ 277. Apotropeiczna funkcja gestu pojawiała się już wielokrotnie w niniejszym opracowaniu przy omawianiu jego konotacji religijnych. Trzeba jednak odpowiedzieć na pytanie, czy funkcja ochronna znaku krzyża jest możliwa bez obecności *sacrum*. Przyjrzyjmy się jeszcze kilku przykładom.

W celu ochrony zasiewów i gospodarstwa w okresie wielkanocnym zatykano na polach bądź w różnych miejscach domu krzyżyki wykonane z gałązek wyjętych z poświęconej palmy:

brałam te krzyżyki i się szło na to pole, w to się też to roznosiło w różnych miejscach. [...] ale jeszcze oprócz tego trzeba było się pomodlić. I ten krzyżyk się dawało na początku pola, pomodliło się, na środku pola i na końcu. Ja to długo nosiłam te krzyżyki, ale później już jak to się mówi te pole odebrali, bo tam już domy budują. No to się skończyło, ale w dzieciństwie to jeszcze robiłam, powiedzmy tak w latach pięćdziesiątych to chodziło się myć i te krzyżyki się robiło i na pewno gospodarze to dalej robią GRUDZICE ST.



Zboże zasiane na kształt serca z krzyżem, Rozmierka, 2019, fot. B. Jasiński

Podobne krzyżyki wykonywano z gałązek tarniny lub głogu, które pochodziły ze święconego w Wielką Sobotę ognia. Gospodarze w wielkanocny poranek wynosili je na pola, następnie ustawiali w czterech rogach, aby uchronić zbiory przed silnymi deszczami i gradobiciem PET WIOS 294. Symboliczne ustawienie ich na rogach pola zamykało całą jego przestrzeń, otaczało je bezpieczną granicą analogicznie do za-

taczania kręgu w innych sytuacjach obrzędowych (WÓJTOWICZ-DEKA 2020: 241). Takie wytyczanie czterech stron świata z wyznaczeniem jego centrum jest ideą szeroko rozpowszechnioną, związaną przede wszystkim z powtarzaniem kosmogonii w celu tworzenia nowego ładu (ELIADE 2008: 47).⁷⁰

Wykonanie takich krzyżyków można potraktować jako ekwiwalent samego gestu krzyża. Informatorzy, wyjaśniając znaczenie tych zabiegów, wyraźnie podkreślają apotropeiczność tego gestu:

One [krzyżyki] miały chronić przed grzmotami, przed jakimś pożarem, to była jakby ochrona tego domostwa, jest to taka ochrona przed jakimś nieszczęściem GRUDZICE ST.

Ochroniało to od burz, od wszystkiego, od zarazy, od robactwa, od chorób KACWIN KK.

Opisane działania o charakterze magiczno-ochronnym nie zostały jednak pozbawione właściwości sakralnych, które w przytoczonym przykładzie realizuje poświęcona palma.

Innym, równie ważnym, znakiem sakralnym obecnym w przestrzeni domowej była gromnica. Wykorzystywano ją w wielu rytuałach rodzinnych i dorocznych. Jej apotropeiczny charakter najbardziej uwidacznia się wówczas, gdy po poświęceniu (2 lutego) przynosi się ją do domu a dymem z płomienia wypala krzyżyki na belkach i drzwiach:

To gromnica też była ważna, kiedyś się na środkowym belku krzyż wypalało, a teraz to nie ma belek, ja tylko przejde do wszystkich drzwi i o tak z daleka tego płomieniu i tak się zrobi troszeczke taki, no że przejdzie się, żeby złe moce nie miały wchodu do tego domu WÓLKA KĄTNA JW TNN.

Jak się gromnicę poświęciło, to się przychodziło do domu i się na środkowej belce robiło taki krzyż, tak smoliło się. To była taka obrona domu MAJDAN STARY BP.

Funkcję zabezpieczającą pełni także gest skrzyżowania świec poświęconych w dniu wspomnienia św. Błażeja, którymi po poświęceniu kapłan tradycyjnie błogosławi wiernych, dotykając nimi gardła. W modlitwie odczytywanej podczas błogosławieństwa świec błążejkowych czytamy: „Ty, Panie, udzieliłeś mi łaski leczenia choroby gardła, prosimy Cię, pobłogosław te świece, aby wszyscy wierzący przez wstawiennictwo św. Błażeja, zostali uwolnieni od chorób gardła i wszelkiego innego zła (...).⁷¹” W tym przypadku ochronny charakter gestu realizowany jest poprzez wstawiennictwo świętego oraz towarzyszące obrzędowi atrybuty przedmiotowe i formuły modlitewne.

70 Istotna jest w tych kontekstach symbolika czwórki. Liczba ta odpowiada za poziomą strukturę świata, wyznacza przestrzeń wokół człowieka poprzez odniesienia np. do czterech stron świata czy czterech żywiołów, obejmując w ten sposób całość ziemskich wydarzeń (FOR ŚWIAT 44).

71 http://www.swaugustyn.pl/index.php?kronika_parafialna, data dostępu: 2.11.2012.

Należy jednak podkreślić, że sakralność, jak i magiczność gestu nie zawsze ujawniają się *explicite*. Pewne znaczenia są możliwe do odczytania wówczas, gdy umieścimy tę czynność w szerszym kontekście kulturowym. Niektóre z nich są też kwestią przekonań, światopoglądu i wyznawanych wartości przez jednostkę, która w danym momencie realizuje ten gest. Niemniej jednak w przypadku znaku krzyża, w świetle przytoczonych przykładów, jego funkcja apotropieczna w wielu sytuacjach nie może być realizowana autonomicznie, bez bezpośredniego lub pośredniego odniesienia do *sacrum*.



Wypalanie krzyżyków za pomocą gromnicy,
źródło: Z. Gloger, *Rok polski w życiu, tradycji i pieśni*, Warszawa 2007, s. 99



Obrzęd błogosławieństwa gardeł skrzyżowanymi świecami w dniu wspomnienia św. Błażeja, Suwałki (woj. podlaskie), 2013, fot. K. Snarski

Gest niszczący

Wśród bogactwa sensów symbolicznych implikowanych przez gest krzyża można wskazać także konotacje negatywne wskazujące na jego moc niszczącą. Takie skutki mogło przynieść np. krzyżowanie czegoś bądź przekraczanie czegoś na krzyż. Jest to szczególnie obecne w licznych zakazach odnoszących się do kobiety ciężarnej. I tak na przykład złamanie przez kobiety ciężarnej zakazu przekraczania sznurów, powrozów, lin czy łańcuchów poprzez skrzyżowanie dwóch kierunków, z których jeden wyznaczały podłużne przedmioty symbolicznie ograniczające pewną przestrzeń, a drugi prostopadły do nich ruch ciężarnej, mogło potencjalnie spowodować uduszenie się dziecka podczas porodu.⁷² Analogiczne znaczenie niesie zakaz przekraczania (na krzyż) dziecka, co mogło spowodować zahamowanie jego wzrostu K 34 CHEŁ 247.

⁷² Zakaz ten, znany w całej Polsce a związany z magią homeopatyczną, przestrzegany jest także współcześnie przez wiele ciężarnych kobiet, ZOB. PIEŃ NAR 67–79.

Ciekawą interpretację, związaną z krzyżowaniem różnych części ciała, odnajdziemy natomiast w literaturze dotyczącej mowy ciała. Gest krzyżowania przed sobą rąk, nóg a czasem nawet stóp interpretowany jest jako gest sygnalizujący defensywną i negatywną postawę. Wykonywany podczas rozmowy twarzą w twarz bądź na spotkaniach publicznych może z jednej strony oznaczać poczucie obcości i chęć zamknięcia się na innych, z drugiej zaś może być wyrazem niezgody na usłyszane poglądy. Osoba wykonująca ten gest manifestuje swoją postawę wobec świata i w sposób symboliczny stawia granicę, uniemożliwiając dalszą komunikację (PEASE 1995: 66–67).

Opisane powyżej przykłady wykonywania znaku krzyża, konotujące negatywne sensory gestu, współcześnie można uznać za reliktywne. Niemniej jednak stanowią one wyraźną antynomię wobec zaprezentowanych powyżej magiczno-religijnych i religijnych realizacji omawianego gestu.

4.2.2.3. Kontekst historyczno-kulturowy

Gest krzyża to gest wszechobecny w obrzędach zarówno rodzinnych, jak i dorocznych. Nosiciele tradycyjnego światopoglądu wykonywali go nawet kilkanaście razy w ciągu dnia. To gest „małych” i „wielkich” rytuałów, symboliczny znak, różnorodny pod względem motywacji i funkcji, a także kontekstów, w których jest wykonywany. To gest święty i uświęcający, którego wykonanie (niezależnie od sytuacji) jest za każdym razem przywołaniem „motywu zbawczego Boga, wcielonego w Chrystusowy znak krzyża. Sprzyja też symbolicznemu zawarciu porozumienia z Bogiem, ponieważ akt kultowy podkreśla przynależność praktykującego człowieka do nadprzyrodzonego planu opatrnościowego” (NIEWIADOMSKI 1999: 118–119).

Moc tego gestu uwidacznia się w sposób szczególny w utylitarnym wykorzystaniu krzyża w działaniach gospodarskich. Wskazane praktyki pozwalają dostrzec w nim wegetacyjne i odrodzeńcze idee ludowo-religijne, co z kolei można łączyć z rudymenarną opozycją życia i śmierci, przy czym „przeciwstawność ta zostaje przewyciężona ofiarą Jezusa i opozycyjność owych wartości okazuje się pozorna. Śmierć i życie podlegają urownoważeniu, wchodzą w relację istotnego uwarunkowania. Śmierć otwiera drogę życiu wiecznemu, odrodzeniu. [...] W nadrzędnym planie semantycznym wyróżnikiem wspólnoty ukazanych znaczeń krzyża okazuje się kategoria życia. Do niego bowiem prowadzą wegetacyjne, odrodzeńcze i adopcyjne sensory krzyża, występujące w kulturze przedchrześcijańskiej, chrześcijańskiej i XIX-wiecznej ludowej” (NIEWIADOMSKI 1999: 118).

Przywołane warianty tego gestu potwierdzają, że znak krzyża wyrażony jedynie gestem występował bardzo rzadko. Obrzędy, w których pojawia się ten gest, obfitują w liczne znaki materialne (sakramentalia), które wzmacniają sakralny wymiar rytuału, a całość spajają utrwalone tradycją formuły, modlitwy i pieśni. W odkrywaniu kolejnych

jego sensów ważna jest również czasoprzestrzeń obrzędów, a także podmioty działań obecne podczas wykonywania omawianej czynności.

Nie bez znaczenia były również wypowiedzi informatorów, w których utrwalony został ich światopogląd oraz system wyznawanych wartości, co w przypadku znaku krzyża pozwoliło wskazać, które funkcje są wciąż żywe i uświadamiane, a które można uznać za reliktowe. W tradycyjnych obrzędach i zwyczajach wyraźnie dominuje funkcja ochronna, która wiąże się z zabezpieczeniem się przed wszelkim złem, zwłaszcza tym nieznanym. Apotropeiczność tego gestu w wielu przywoływanych sytuacjach (zwłaszcza tych obrzędowych) wiąże się jednak z obecnością *sacrum*, co wynika z nieustannego przenikania się i współwystępowania w ludowej obrzędowości religii i magii.

Rozmowy z informatorami (zwłaszcza te prowadzone po 2000 roku) pokazały, że gest ten wciąż jest jedną z najpopularniejszych czynności rytualnych wykonywanych nie tylko przy okazji obchodzenia świąt czy sprawowania obrzędów, ale także w licznych sytuacjach dnia codziennego, przy czym często jej wykonanie pozbawione jest już dodatkowych znaków, które w tradycyjnej obrzędowości były wręcz obligatoryjne.

4.3. Kropienie/święcenie

Kropienie (pokropienie), nazywane też święceniem lub błogosławieniem, to liturgiczny i codzienny rytuał, którego niezbędnym elementem jest woda święcona „nasycona świętością za pomocą stosownych rytuałów odprawianych w specjalnych okolicznościach” (KOWALSKI 2002: 109-110). Etymologicznie pokropienie łączy się z czasownikiem ‘rozpraszać’ (od łac. *aspergo* – rozpraszam, kropię), co w sensie dosłownym może oznaczać rozpraszanie wody święconej na przestrzeń, obiekty czy osoby, a to z kolei należy wiązać z uświęcaniem i sakralizacją. Pewne różnice znaczeniowe można też wskazać w pozostałych wymienionych tu nazwach tego gestu. W literaturze przedmiotu ‘błogosławieństwo’ opisywane jest jako gest bądź sekwencja kilku gestów o charakterze symbolicznym, będące jednym z elementów obrzędu. Tymczasem nie ma realnie istniejącego gestu, który reprezentowałby to pojęcie jako utrwalone i symboliczne działanie obrzędowe. W definicji słownikowej błogosławieństwo określane jest jako „obrzęd polegający na przeżegnaniu się krzyżem, znakiem krzyża, życzenie przychylności losu, pomyślności, wyrażone w sposób uroczysty” (SJP SZYM I 168). W *Leksykonie symboli liturgicznych* oznacza uwielbienie Boga, dziękczynienie za wszelkie otrzymane od Niego dobro. Błogosławieństwo to prośba i uwielbienie, a sensie dosłownym „dobre mówienie” (NAD LEK 81). Istotne informacje zawiera także księga błogosławieństw, w której zapisane zostały liturgiczne zasady obrzędu: „formuły

błogosławieństw [...] wyrażają przede wszystkim uwielbienie Boga za Jego dary, błaganie o jego dobrodziejstwa oraz prośbę o udaremnienie w świecie władzy złego ducha” OBRZĘDY BŁOGOSŁAWIEŃSTW 2001: 14. Liturgiczny układ błogosławieństwa składa się z dwóch części: głoszenie słowa Bożego i uwielbienia Bożej dobroci połączonego z modlitwą o pomoc z nieba. Modlitwom tym towarzyszą widzialne znaki: rozłożenie, podniesienie lub nałożenie rąk, znak krzyża, pokropienie święconą wodą, okadzenie (OBRZĘDY BŁOGOSŁAWIEŃSTW 2001: 14–18). Poświęcenie natomiast wiąże się bezpośrednio z gestem pokropienia wodą święconą. Święcić to nadawać czemuś charakter sakralny, wykonując przy tym czynności rytualne w postaci kropienia wodą święconą (SJP SZYM III 434). W języku liturgicznym „poświęcenie” oznacza oddzielenie bądź wydzielenie danej osoby lub rzeczy z codziennego użytku i przeznaczenie jej do innych celów, do służby Bogu (NAD LEK 81). W ten sposób ‘poświęcenie’ staje się jednym z gestów towarzyszących błogosławieństwu (zob. też podrozdział: *Znak krzyża – gest błogosławieństwa*). Różnice w definiowaniu omawianych pojęć pokazują różny zakres znaczeniowy tych określeń, niemniej jednak proponuję, aby na potrzeby niniejszych analiz używać ich synonimicznie.

Gest kropienia generalnie nie jest możliwy bez zastosowania wody święconej. W obrządku katolickim konsekracja wody ma miejsce w trakcie liturgii Wielkiej Soboty. Kapłan odmawia wówczas modlitwy za osoby przyjmujące chrzest. Następnie w modlitwie o charakterze egzorcyzmu prosi Boga o nadanie wodzie mocy oczyszczającej i odradzającej do życia nadprzyrodzonego. Woda ta ma zbawiać ludzi przez ofiarę ukrzyżowanego Chrystusa. Powołując się na mękę Jezusa, kapłan błogosławi ją w imię Trójcy Świętej i wkłada do niej płonący paschał – symbol Ducha Świętego. Na zakończenie ceremonii kropi wiernych uświęconą już wodą (FOR ŚWIAT 68). Wodę tę wraz z ogarkami z poświęconego ogniska przechowuje się przez cały rok i używa w domowych ceremoniach lub w chwilach zagrożenia (KOWALSKI 2002: 110).

W tradycji wschodniego chrześcijaństwa sakralny wymiar zyskuje także woda poświęcona w święto Jordanu (obchodzone 6 stycznia na pamiątkę chrztu Chrystusa w Jordanie). Odpowiedni czas i miejsce oraz stosowne rytuały (gesty i słowa) odprawiane w obecności kapłana powodują, że rzeczna woda na jakiś czas przestaje być zwyczajną wodą, a staje się wodą święconą o szczególnych właściwościach, dlatego można ją wykorzystywać w sytuacjach, które zagrażają zdrowiu i życiu ludzi oraz ich dobytкови (KOWALSKI 2002: 103, FOR ŚWIAT 68).

Taką samą moc sakralizującą jak woda święcona posiadała woda pochodząca z miejsc uznanych za święte czy ze specjalnych źródeł określanych mianem „cudownych”. Powstawały one w niezwykły sposób za przyczyną Matki Bożej, bóstw lub świętych, dlatego woda, która z nich wypływała była nacechowana sakralnością, miała cudowną

moc (zwłaszcza uzdrawiającą), stąd czerpano ją podczas specjalnych pielgrzymek, przywożono do domów, otaczano specjalną czcią i wykorzystywano w różnych okolicznościach (SSiSL 1999 275-278).

Wykorzystywanie wody święconej w geście kropienia znalazło zastosowanie nie tylko w liturgii. Gest ten jest ważną czynnością obecną w obrzędowości, a także w wielu sytuacjach codziennych wymagających obecności i interwencji *sacrum*.

4.3.1. Kropienie a inne znaki obrzędowe

4.3.1.1. Formuły słowne

Wśród aktów mowy towarzyszących kropieniu można wskazać:

a) formuły o charakterze modlitewno-błagalnym, będące prośbami skierowanymi do Boga:

– „Przez to święte pokropienie Boże, odpuść nam zgrzeszenie. Na tknięcie tej wody świętej, niech ucieka duch przeklęty” KOT UROK 138 [kropienie domowników przez gospodarza];

– „W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, niechże cię ta Pan Bóg błogosławi i cała Trójca i Święta, i ja cię błogosławię, abyś mi tam szczęśliwie począł to moje pole” SIAR MAT 57 [kropienie oracza przez gospodynię przed pierwszym wyjazdem w pole];

– *Panie Boże, żeby sie darzyły te plony!* SITNO MS ABT UMCS [formuła wypowiediana przez gospodarza podczas święcenia pola];

– „Poświęcaj nas, Boże/U Kasiejki na dworze/Święconemi wodami/I Boskimi słowami” WISŁA 1904/T.18/Z.4/167 [śpiewane podczas pokropienia orszaku ślubnego];

b) formuły życzeniowe wygłaszane przez kołędników:

– *Jezus Chrystus triumfuje/a ja państwu winszuję./Szczęścia, zdrowia, pomyslności,/dużo sławy, dostojności./A potem niebieskiej korony/ niech da Bóg nieskończony* PET WIOS 300 [życzenia towarzysząc wiosennemu kropieniu domów podczas wielkanocnego kołędowania];

c) formuły będące jednocześnie zapowiedzią i prośbą wykonania gestu podczas błogosławieństwa państwa młodych przed wyjazdem do ślubu:

– *Na powozy siadajcie, święcono wodo ich poświęcajcie* ZS TN UMCS 1051B;

– *Pokropij nas matinojko/ w szesływu dorożejku, bo idemo do ślubojku* K 49 PRZEM 119.

Przytoczone wypowiedzi to akty performatywne, których siłę illokucyjną stanowi prośba/wołanie o Bożą przychylność, opiekę i błogosławieństwo. Intencją podmiotu mówiącego jest ochrona domowników, państwa młodych, gospodarza i zasiewów, a także życzenie zdrowia, pomyślności i szczęścia. Wymienionym działaniom słownym towarzyszyła wiara, że wypowiedziane formuły wraz gestem wpłynęły pozytywnie na ich przyszłość.

4.3.1.2. Gesty

Rytuałowi święcenia towarzyszyły następujące gesty:

- znak krzyża (gest rozpoczynający rytuał) + kropienie np.:

Jak sio przyszło do dumu w Wielku Niedziele to wszystko sio poświęciło. Bo sio w sobote przyniosło, w niedzielę ładnie powyświęcało tu wodę. Tak woda święcona to była, używało sio. I do budynków, jak sio na pole brało siew to wszystko, to się poświęcało, żegnało się i się poświęcało BOBOWISKA WW TNN.

Jak gospodarz wychodził w pole. Jest jeszcze taki zwyczaj, że mamy w domu święconą wodę i ziele poświęcone na Matki Boskiej Zielnej i jak sieje żyto, to wyciągam ten kłós żyta i tym ziarnem wykonuje się znak krzyża na siewniku i kropi się święconą wodą BOCZKI SM.

- święcenie + okrażanie pól, gospodarstw i domów np.

W dzień zaś trzeci [...] odbywa się procesja około polnych zasiewów w ten sposób [...] Po nabożeństwie i odśpiewaniu supplikacji, nie rozchodzą się, lecz po małym odpoczynku zabierają krzyż, obraz noszony i chorągwie, i razem z kapłanem procesjonalnie, przy śpiewie różnych pieśni cerkiewnych wychodzą w pole i ciągną około granic, gdzie się robi cztery stacje, czyta cztery Ewangelije i odmawia modlitwy, aby Bóg od tych miejsc zło odwracał przygody, dozwolił w obfitości wszelakim dojrzewać płodom, i przy zdrowiu i błogosławieństwie swem takowe zebrać. Następnie, kropiąc zasiewy wodą święconą, zaleca ksiądz obrócić te dary na chwałę Bożą i własny pożytek, a używać ich pomiernie i uczciwie K 33 CHEŁ 145.

Jak była ruska Jordań, to święcili wodę, to Polacy też chodzili na te Jordań i przynosili tyj wody, tu wtenczas tu te palme brali i kropili dom i tato poszed du stodoły, do stajni i wkoło obeszedł i święcił to wodo i bydło i w stodole a reszta tej wody wylał do studni, co się zostało BEŁŻEC AG.

W Pierwoszynie [na Pomorzu] zachowują do pory obecnej ciekawe obrzędy wigilijne. O zmierzchu gbur z kropielnicą obchodzi dom i zabudowania, pokrapia wodą święconą izby, rodzinę oraz czeladź, inwentarz żywy i martwy STEL POM 45.

W Ostrowach Tuszowskich (Mieleckie), żeby ogień nie rozprzestrzenił się, obchodzono z solą i wodą trzykrotnie płonący budynek potem sypano sól w płomienie i kropiono święconą wodą, żeby płomienie zgasły KARCZ LUD 140.

Przytoczone kompleksy gestyczne, powszechnie obecne w różnych sytuacjach obrzędowych, są dowodem religijnej postawy wykonawców tych czynności, którzy wierzyli, że wszelkie utrwalone tradycją zabiegi wykonywane ze szczególną starannością zapewnią ochronę i bezpieczeństwo.

4.3.1.3. Atrybuty przedmiotowe

W rytuale święcenia, zwłaszcza tego domowego, obok wody święconej istotnym symbolicznym atrybutem była palma lub inne zielone gałązki (zazwyczaj wierzbowe), które zastępowały stosowane do tego celu w obrzędach liturgicznych kropidło:

Przeważnie gospodarz to święcił pola, jak przyjechało się z rezurekcji. To gospodarz brał palme wodo święcono, albo znów przed zasiewem, przed wyjściem w pole, to zawsze gospodarz przychodził do domu – „No matka daj no, gdzie masz wodę święconu? Dawaj palmę, bo jak nie poświęci, to się nie urodzi”. No i święcił te zboża siewne i wyjeżdżał w pole SITNO MS ABT UMCS, POR. KRASEW GP ABT UMCS, KOLBUSZOWA GÓRNA AM.

No i palma służyła też do tego, że yy w Wielko Niedzie, w Wielki Poniedziałek, to do dnia trza było się zerwać, jeszcze ciemno było, i wziąć jakieś naczynie wody, troszkę, święconej i te palme, i iść i święcić pole. [...] I później na końcu to trzeba było na ostatnim staju postawić tą palemke i została już na polu. Tak, to, to by było tak. [...] Tak, ale to mówili ludzie: U niego urodzaju nie było, nie będzie bo późno wstał iść i poświęcił. Trza było wcześniej wstać MOTYCZ CzM TNN.

W Brzeźnie święcona wierzбина służy jako kropidło do wody, którą skrapiają dom i obejście podczas burzy STEL POM 138.

Palmy mogły przybierać różne formy. Najprostszą jej wersją była gałązka wierzbowa lub trzcina. To jeden z najistotniejszych atrybutów wiosennej obrzędowości dorocznej. Zielona gałąź w tradycji ludowej była symbolem życia, sił witalnych i corocznej vegetacji. W chrześcijaństwie gałązka wierzbowa symbolizowała zmartwychwstanie i nieśmiertelność. Palmy święci się w kościele na pamiątkę uroczystego wjazdu Chrystusa do Jeruzolimy. Niedziela Palmowa, nazywana Kwietną lub Wierzbną rozpoczyna chrześcijańskie uroczystości Wielkiego Tygodnia. W tym dniu we wszystkich kościołach odbywają się uroczyste procesje z palmami. Poświęconą palmę przynoszono do domu, przechowywano ją w ważnych miejscach do następnego roku. Stawała się też ważnym apotropeionem wykorzystywanym w wielu praktykach rodzinno-gospodarskich nie tylko w okresie wielkanocnym. W polskiej obrzędowości palma pełni też wiele innych funkcji: wzmacniała siły witalne, chroniła od złego, zapewniała zdrowie i in. Symbolika tego atrybutu jest silnie związana z omawianym tu gestem. Nie jest więc tylko narzędziem potrzebnym do wykonania gestu, ale ważnym kulturowo znakiem wzmacniającym znaczenie dokonywanego rytuału poświęcenia (OGRODOWSKA 2005: 126-134, ADAMOWSKI 2015: 15-18).



Przygotowywanie palmy, Wola Bobrowa (woj. lubelskie),
fot. J. Urbanowicz, 1961, Archiwum Etnograficzne Muzeum Narodowego w Lublinie

4.3.2. Komponenty semantyczno-pragmatyczne kropienia/święcenia

4.3.2.1. Kontekst założony

Kropienie to czynność rytualna wielokrotnie powtarzana w ciągu roku liturgicznego. Gest ten towarzyszył także momentom inicjacji w obrzędach rodzinnych. Święconą wodą kropiono:

- pola/zasiewy/ziarno: przez gospodarza w okresie wielkanocnym WÓLKA KĄTNA SS, SW TNN, MOTYCZ CzM, KM TNN, BOBOWISKA WW, ZCH TNN, KADZIDŁO CzK; także zboża przed pierwszym wysiewem MAG OBRZ 23, OSTROŁĘKA CZL, MAJDAN STARY BP, WÓLKA KĄTNA EW TNN, KRZEMIEŃ DRUGI SK, KACWIN KK, KRĘPA WK, KD, JD TN UMCS 8433A, SUSIEC AJ MJ TN UMCS 1297/A; podczas procesyjnego obchodzenia pól BEŁŻEC AG, BOCZKI SM, ŻYWIEC ZP, MAJDAN KOZŁOWIECKI WK, K 33 CHEŁ 145, SUSIEC JB TN UMCS 1290/A F3;
- obejścia/gospodarstwa/domy: miejsca, na którym miał stanąć dom OCHOŻA BP TN UMCS 1057B, ADLEG 26; nowo wybudowanego domu/gospodarstwa SOBOLEW JR TN UMCS 845 A; po poświęceniu wody podczas tzw. Jordanu uczestnicy obrzędu zabierają wodę do domów i święcą obejście KARCZ LUD 133, BEŁŻEC AG; po przyniesieniu wody poświęconej w Wielką Sobotę lub w Niedzielę Wielkanocną KOWALA SG, BOCZKI SM KOLBUSZOWA GÓRNA AM, SUSIEC AW TN UMCS 1291/A, KRĘPA WK, KD, JD TN UMCS 8433A lub w święto Trzech Króli KACWIN KK; podczas wiosennego kołędowania przez chłopców PET WIOS 294; podczas burzy i gradobicia STEL 138, pożaru OSTROŁĘKA CZL, po wieczery wigilijnej święcono izbę za pomocą gałązek iglastych zdobiących wnętrze PLU ADW 31;
- uczestników obrzędu: gospodarz (lub osoba najstarsza w rodzinie) w Niedzielę Palmową święcił palmą domowników MAJDAN KOZŁOWIECKI WK, a także po powrocie z rezurekcji PET WIOS 292, WÓLKA KĄTNA EW TNN, KOT UROK 138, MAJDAN, SUSIEC AJ MJ TN UMCS 1297/A, GRABOWICA PD TN UMCS 1299/A; oracza i pługą przed pierwszą pracą w polu K 48 TA-Rz 81, SIAR MAT 57; domowników podczas wizyty księdza po kołędzie PET WIOS 294, państwa młodych podczas błogosławieństwa ŁEŃ BŁOG 20, przed wyjazdem do kościoła ZAD ZAŚ 192, WISŁA 1904/T.18/Z.4/167, SUSIEC EM TN UMCS 1286/B, RUDNO AF TN UMCS 1317/B, podczas powitania po powrocie z kościoła KARCZ SYM 57, gości weselnych BIEG KOL 239; domownicy kropili konającego święconą wodą PET POG 329, podczas wynoszenia zmarłego ktoś z rodziny kropił go wodą święconą WYSOKA WG;
- zwierzęta: konie przed rozpoczęciem prac, krowy przed pierwszym wypasem KARCZ LUD 133, PET WIOS 298, WÓLKA KĄTNA CW TNN, WÓJT PODL 177, w Chełmskiem po procesji wokół pól organizowanej w Zielone Świątki ksiądz święci cały żywy inwentarz K 33 CHEŁ 145, zwierzęta domowe podczas obchodów święta ku czci św. Rocha (16 sierpnia), zwyczaj powszechny na Kurpiach (szczególnie w Mikstacie) K 24 MAZ 187, F68; w miejscowości Podzamcze (woj. świętokrzyskie) F67 I NA PODLASIU GAW PODL 213;

- narzędzia i przedmioty używane w gospodarstwie: wóz i pług przed pierwszą orką KARCZ LUD 133, SIAR MAT 57;
- pojazdy: we wspomnienie św. Krzysztofa patrona podróżujących święci się pojazdy, także te gospodarcze powszechne;
- święcenie pokarmów: w Wielką Sobotę przez księdza w kościele, przy kaplicach i krzyżach przydrożnych ROŻDZAŁÓW SM, BEŁŻEC AG, MOTYCZ KM TNN, F25, DUBIENKA EZ TN UMCS 254/A, SUSIEC JB TN UMCS 1290/A lub w domach STEL POM 130, w kościołach we wspomnienie św. Błażeja (3 lutego) święcono jabłka OGROD OBRZ 76, GAR ŚLĄSK 60 a w dzień św. Agaty (5 lutego) – chleb i sól GAW POD 63–64, AD TYM 47, GAR ŚLĄSK 62, SUSIEC AW TN UMCS 1291/A, wina we wspomnienie św. Jana (27 grudnia) SUSIEC JB TN UMCS 1288/A.

Osobną grupę stanowią rytuały związane z oblewaniem:

- oblewano panny w Poniedziałek Wielkanocny MAJDAN KOZŁOWIECKI WK, ŚWIERŻE AR TN UMCS 1062A, KRĘPA WK, KD, JD TN UMCS 8433A, SUSIEC AW TN UMCS 1291/A; kawalerów, a także domowników ZADR POWT 108-110, SZYF WOM 16 I 56, F 45(MAŁOPOLSKA), F 47 (MAZOWSZE), MAG OBRZ 37, MACH DYNG 328 I IN. REG.;
- oblewanie robotników przed rozpoczęciem prac polowych oraz ich narzędzi, oblewano oracza i pług przed pierwszą orką, siewcę, żniwiarzy, zboże czy wieńce dożynkowe SSiSL 1999 179, K 39 POM 71, K 40 MAZ 92-93.



Kropienie zwierząt podczas odpustu ku czci św. Rocha w Mikstacie, 2018, fot. M. Strzelec, archiwum "Twórczości Ludowej"

4.3.2.2. Kontekst stanowiony

Gest niosący *sacrum*

Sakralny wymiar kropienia, jest dominujący wśród funkcji, jakie przypisuje się tej czynności rytualnej i wodzie święconej. W symbolice katolickiej woda posiada głównie znaczenia stwórcze. Jest siłą przekazującą łaskę Boga, który stwarzał świat przez moc słowa i największy gest miłości, jakim było ulepienie pierwszego człowieka z prochu ziemi. W ludowych wyobrażeniach można odnaleźć też boski gest kropienia, o czym świadczy przekaz z krakowskiego zapisany przez O. Kolberga:

Bóg światła wziął kropidła, przeżegnał wodę, i kropił z nieba na prawo i na lewo. Ze spadających kropli, rzuconych niebieską ręką, urodziły się anioły – zaś z piany będącej na wodzie urodziły się archanioły: święty Michał archanioł, święty Gabryjel i inni archanieli K 7 KRA 3.

Dzięki pokropieniu powstały nie tylko archanioły, gest ten powołuje także nowego chrześcijańskiego człowieka, a przez to nowe życie. Akt poświęcenia wyzwala przy tym tę substancję od ukrytych w niej tajemniczych, niszczycielskich mocy natury (GUARDINI 1982: 47–49).

W obrzędowości tradycyjnej wyjątkowego charakteru czynność ta nabierała, gdy wykonywał ją duchowny, np. podczas święcenia pól czy przy błogosławieństwie pokarmów wielkanocnych

(To znaczy święcenie pokarmów przed Wielkanocą, że przyjeżdża ksiądz, ludzie się zbierają przy kapliczce z koszyckami, przynoszą tą swoją tak zwana paschę, stawiają na stole no i ksiądz przyjeżdża, i poświęca to jeszcze do dziś ROZDŻAŁÓW SM), ale w wielu sytuacjach obrzędowych pokropienia mogła dokonywać także osoba świecka (*Jesce i mój chłop to robi. Chodzi z palmu i świąnci świencunu wodu, wszystko roztwiro WÓLKA KĄTNA EW TNN*), przy czym w tradycji ludowej domowe poświęcenia wykonywał zazwyczaj gospodarz (ADAMOWSKI 2016: 38). Choć i w tej kwestii można wskazać pewne sytuacje wyjątkowe związane z wyraźnym podziałem ról obrzędowych. Na przykład święcenia pól dokonywał gospodarz, ale kropienie zboża pod zasiew należało już do gospodyni. Motywowano to aspektem płodnościowym wody i kobiety – *zboże ma jak najobficiej urodzić, a to przecież kobieta jest płodna, dlatego ona dokonuje czynności kropienia WÓLKA KĄTNA JW*.

Trzeba też zaznaczyć, że rolnik rozporządzał dużymi zasobami sakralnej wody. Przyносiono ją do domu w Wielką Sobotę wieczorem lub w Wielką Niedzielę rano po poświę-

cenii jej w kościele. Wierzano, że ma ona szczególną moc, dlatego przechowywano ją w domu w specjalnych naczyniach i miejscach⁷³:

Wode święcone sie zabierało do domu i te wode sie cały rok trzymało w domu. [...] Wode święcono to sie powiesiło w butelce na ścianie, te wode święcone KRASEW GP ABT UMCS.

Woda poświęcona to ma moc, bo odmawia ksiądz i przeinacza tę wodę i woda ma działanie boskie, święcona boskie. Czego mówiu, że jak diabła poświęcić święcunu wodu to ucieknie, nie ma? [Jak się na przykład dom poświęci taka wodą to...] Jak ksiądz poświęci, to jest dum jak rodzina jest i dum jak się wprowadzają to ksiądz święci, bo to jest rodzina katolicka i należy do tego do kościoła. [...] Ja z Lichenia przywiozłem taku uświęcunu te wode tego no i ta woda się nie psuła, stała taki wizeruneczek Matki Bożej była w środku była woda WÓLKA KĄTNA SS TNN.

A w Wielką Niedzielę to mój tatuś zawsze chodził do kościoła i przyniósł wodę święconą. Brało się jakieś tam, jakiś małą buteleczkę i tam balia, i tam była ta woda, i ta woda była poświęcona. I każdy sobie szedł i w buteleczkę sobie tej wody nabierał WOLA CHOMEJOWA ZS ABT UMCS.



Święcenie pokarmów, Żyliny (woj. podlaskie) 2013,
fot. K. Snarski

Sakralizacja podjęta z udziałem wody ogarniała przede wszystkim rolników, a prócz nich dotyczyła również zwierząt roboczych, narzędzi gospodarczych, pól uprawnych i nasion

⁷³ Wodę uważaną za świętą przywożono także z cudownych źródełek lub innych miejsc świętych, przechowywano ją i wykorzystywano w różnych celach. Woda mogła stać się świętą również dzięki ludowej „sakralizacji” wierzeniowej. Człowiek mógł uświęcać wodę doraźnie, czynnościowo, przy pomocy środków religijno-magicznych np. gdy czerpał ją w Wielkim Tygodniu rano (przed wschodem słońca) i równocześnie odmawiał modlitwy.

siewnych NIE ORKA 126–127. Święcono na przykład: nowo wybudowany dom, zakupione pojazdy, narzędzia. Wierzono, że gest ten w sposób symboliczny przeniesie właściwości święconej wody na wszystko to, co wymagało uświęcenia, ochrony i błogosławieństwa. Rytualne kropienie wodą święconą napełniało ludzką codzienność szczególną mocą, napełniało ją tak bardzo potrzebnym *sacrum*:

Gospodarz som jak szedł w pole to se wził świencono woda, kropidło i wszystkie co pola miał siąć łorać, to poświncił, żeby Pan Bóg dopomógł. Jak ktoś szedł z Bogiem, wszystko się układało jak najlepiej, prowda jaka to moc je KRZEMIEŃ DRUGI SK.

Potrzebna jest woda, bo to żadnego się nie sadi, ani nie wsieje zboża, tylko wszystko się poświęci, dopiero się sieje. Katolik dobry to uważa, to za świętu rzecz, bo kto inny, kto nie wierzy w Boga nie wierzy i w wodę święconą WÓLKA KĄTNA JW TNN.

Kropienie wodą święconą w kulturze chłopskiej było czynnością bardzo powszechną. Odbywało się zarówno w kościele, przy wiejskich kaplicach, kapliczkach i krzyżach przydrożnych, ale też na polu, w oborze, stodole, w domowym obejściu i w domu, dlatego – ze względu na typ obiektu i formę obrzędu – możemy mówić o święceniu obszarów otwartych i przestrzeni zamkniętych AD PRZE 220.

Otwartą przestrzeń, obejmowaną sakralizacją były pola uprawne. Mogła ona mieć dwójaki charakter – aktu indywidualnego poświęcenia, którego w określonym czasie (zazwyczaj odbywało się to w okresie wiosenno-wielkanocnym) dokonywał gospodarz lub rozbudowanego zbiorowego rytuału o strukturze i przebiegu określonym przez lokalną tradycję.

Przykładem indywidualnego aktu sakralizacji ziemi uprawnej jest przekaz Janiny Woch z Wólki Kątnej (gm. Markuszów):

W Wielki Poniedziałek gospodarz rano wstawał, wziął palmę i święcono wodę, co w Wielku Sobocie poświęcili, i palmo to poświęcił siewje pola. A na ostatku wsadził palme gdzieś przy miedzy. I chto ranij to zrobił, był lepszy żniwak i lepszy gospodarz, a kto już tam późno, to taka łajza WÓLKA KĄTNA JW TNN.

Zbiorowe poświęcenia pól przybierało różne formy i często były zróżnicowane regionalnie. Zazwyczaj miały oprawę kultową, uczestniczył w nich ksiądz i społeczność lokalna, która procesyjnie obchodziła uprawy.

Na Kurpiach, podobnie jak na Lubelszczyźnie i w wielu innych regionach, omawiany obrzęd ma formę procesji dookoła pól połączonej z modlitwą przy krzyżach bądź specjalnie na ten cel przygotowanych ołtarzach. W okolicy Kielc, w Poniedziałek Wielkanocny, gospodarze nazywani *śmigusiarzami*, obchodzili pola i kropili je święconą wodą, odmawiając modlitwy i śpiewając pieśni nabożne.



Święcenie pola przez gospodarza, Mysłówice, 2018, fot. R. Garstka,
źródło: <https://mapaobrzedowa.pl/mapa/krzyzyki-palmowe-4>

Szczególnie rozbudowaną formę tego obrzędu można zaobserwować w okolicach Łowicza. Ceremonie odbywały się tam przed świtem drugiego dnia Wielkanocy. Ich uczestnikami byli wyłącznie mężczyźni: kawalerowie powyżej 17 roku życia oraz starsi mężczyźni nazywani *chorągwiarzami* lub *frycarzami*. Pierwsza część rytuału odprawiana była na granicach pól, a przede wszystkim przy kopcach granicznych. Towarzyszyły temu takie czynności, jak trzykrotne okrążanie kopca, składanie chorągwi, zakopywanie gałązek palmowych, modlitwy, pokropienie zasiewów, strzelanie. Drugi element obrzędu – frycowanie młodzieńców – miał już charakter społeczny i inicjacyjny z elementami ludycznymi. Na koniec odbywało się przejście chorągwiarzy przez wieś LECH ŁÓW 294.

Innym przykładem jest obchodzenie pól zarejestrowane w postaci nagrania filmowego ze wsi Zajęczniki nad Bugiem F₃. Poświęcenie jest połączone z procesją do ołtarzy przygotowanych przy obejściach. Na stole przykrytym białym obrusem gospodarze ustawiają pasyjkę i kładą chleb. Przy każdym ołtarzu odmawiane są specjalne modlitwy, następnie

ksiądz, który przewodniczy temu nabożeństwu błogosławi znakiem krzyża i dokonuje pokropienia *na cztery strony świata*, dokonując w ten sposób sakralizacji przestrzeni wsi i pól. Nagromadzenie niewerbalnych znaków sakralnych (woda święcona, pasyjka, gest krzyża i in.) dodatkowo wzmacnia moc całego rytuału.

Rytuał święcenia pól odbywał się zawsze w okresie wiosennym, w czasie najbujniejszego wzrostu roślin i zbóż, co wiązało się także z rozpoczęciem prac polowych, siewem oraz licznymi praktykami, mającymi na celu zapewnienie urodzaju i ochronę zasiewów przed gradobiciem i zniszczeniem. Początek tych praktyk wyznaczały terminy świąt wielkanocnych (te są ruchome). Dostrzegano w nich analogie pomiędzy wiosennym odradzaniem się przyrody a zmartwychwstaniem Chrystusa. W obu przypadkach można mówić o symbolicznym przejściu ze śmierci do życia. Należy też zauważyć, że w tym czasie miały miejsce głównie praktyki indywidualne, zazwyczaj odbywało się to po rezurekcji lub w Wielkanocny Poniedziałek:

*Święcunu w Wielku Niedziele rano*⁷⁴. *Ale to tyż dawno. W Wielku Niedziele rano, to gospodarz szedł, brał Se wody i kropidło i szedł w pola* BOBOWISKA WW TNN; *W Wielki Poniedziałek gospodarz rano wstawał, wziął palmę i święcono wodę, co w Wielku Sobote poświęcili, i palmo to święcił swoje pole* TL 1992/1–2/AD WIEL 72.

Z kolei obchody grupowe odbywały się w różnych terminach. Dawniej łączono je ze wspomnieniem św. Marka Ewangelisty (25 kwietnia) czy św. Izydora, patrona rolników (10 maja), ewentualnie sprawowano je w dniu modlitw o urodzaje (poniedziałek, wtorek i środę przed uroczystością Wniebowstąpienia Pańskiego). Współcześnie ze względów praktycznych procesje odbywają się w niedziele (w okresie wielkanocnym lub nawet przed Bożym Ciałem) po mszy, w czasie której wierni modlą się o dobre plony KRA ŚWIĘ 218.

Powyższe przekazy, opisujące rytuał poświęcenia pól, pokazują, że gestowi święcenia towarzyszą też inne komponenty semantyczne (gesty – znak krzyża, okrażanie; atrybuty przedmiotowe – krzyż, święte obrazy, chorągwie z wizerunkami świętych, figury, palmy, kartki z wypisanymi fragmentami Ewangelii itp.; formuły słowne – modlitwy liturgiczne, formuły błogosławieństwa czy słowno-muzyczne – pieśni nabożne, suplikacje⁷⁵), które współwystępując ze sobą wzmacniały i kumulowały sakralny charakter tych działań.

74 Czas wykonywania czynności rytualnych nie był bez znaczenia. Ranek w odniesieniu do cyklu dobowego był tym momentem dnia, który uruchamiał siły sakralne zapewniające życie, stąd tak wiele obrzędowych czynności rytualnych wykonywano właśnie o poranku. Był to też czas prototypiczny, początkowy i kreatywny, odnoszący się do mitu początku. Gesty wykonywane o tej porze dnia były swoistym otwarciem na *sacrum* (utożsamianym też ze światłem) i rozpoczęciem dziennej aktywności. SZERZEJ PISZE O TYM A. BRZOZOWSKA-KRAJKA: 1994: 68–106)

75 *No modlono się, przy tych krzyżach, zatrzymywano się i nawet suplika była odśpiewywana a jest to brzmi to tak [śpiewa] „Święty Boże, święty mocny, abys nam urodzaju użyzyć raczył, prosimy Cię Panie”* DYLEWO CzK.



Święcenie pól, modlitwa przy krzyżu przydrożnym, Krzywólka (woj. podlaskie), 2016,
fot. K. Snarski

Wielokodowy wymiar mają także rytuały związane z sakralizacją przestrzeni zamkniętych, głównie domu, a dokładniej trzech istotnych momentów, jakimi są położenie węgła (*zakładziny*), *zasiedliny* oraz święcenie doroczne mające miejsce o okresie Bożego Narodzenia i Wielkanocy AD PRZE 221.

Najbardziej rozbudowaną formę, bogatą w rozliczne znaki, mają *zasiedliny*. D. i Z. Benedyktowiczowie zauważają w zwyczajach zakładzinowych analogie do początków i do stworzenia świata. Budowanie domu – zdaniem badaczy – jest naśladowaniem *gesta decorum* a symbole towarzyszące tym działaniom mają charakter kreacyjny i nawiązują do wątków obecnych w ludowych kosmoteologicznych wierzeniach. Ważny jest tu odpowiedni wybór miejsca (uświęcenie go poprzez np. zakopanie poświęconego krzyża) i czasu (prace rozpoczynano w dniu poświęconym Matce Bożej, najczęściej była to sobota, co w niektórych miejscowościach jest praktykowane do dziś). Za najważniejszy gest *zakładzin* należy uznać pokropienie wodą święconą, przy czym był on zazwyczaj obudowany szeregiem innych czynności i znaków, o czym świadczą poniższe przekazy:

Jak mają stawiać chyzę, to miejsce to gazda zorze pługiem, potem zaciągnie cztery tramy na fundament, upiecze chleb i przynosi stół, który stawia na placu prosto okna [przyszłego]: na stole kładzie obrus, a na nim chleb, sól, gorzałkę i wzywa księdza do poświęcenia K 50 SAN-KR 64.

Pamiętam np. zakładziny domu, była to swojego rodzaju uroczystość. Budujący domostwo gospodarz spraszał sąsiadów i przyjaciół na poczęstunek. Ucztę poprzedzała część obrzędowa: w węgły wkładano krzyżyki, kawałki świecy paschalnej, monety, kropiono wodą święconą – wszystko dla sprowadzenia błogosławieństwa Bożego na nowy dom (PIGOŃ 1983, CYT ZA: BENEDYKTOWICZOWIE 1992: 50).

Zastosowanie odpowiednich praktyk magiczno-religijnych, mających zapewnić szczęście i bezpieczeństwo domownikom, odbywało się także podczas *zasiedlin*. Ciekawą praktyką było to, że najpierw wpuszczano do chałupy czarnego koguta, kurę, kota lub królika, czasem wrzucano też kawałek żelaza w celu unieszkodliwienia złych mocy poprzez ściągnięcia zła na zwierzę. Dopiero po tych czynnościach mógł wejść do środka gospodarz, który wnosił chleb, sól, poświęcony obraz, a następnie kropił wszystkie pomieszczenia święconą wodą TYM LUB 153.

To pierwsze pokropienie miało zazwyczaj uroczysty charakter i towarzyszyła mu obecność duchownego, choć nierzadko poświęcenia tego dokonywał także sam gospodarz w obecności rodziny, krewnych i sąsiadów. Co ważne rytuał ten jest reaktualizowany przy okazji świąt

Bożego Narodzenia i Wielkanocy, przybierając formę aktu indywidualnego⁷⁶. Poświęcenie rozszerzane jest także do budynków gospodarczych:

Gdy chłop ukończy budowę nowej chaty, sprasza do siebie na wieczór krewnych i bliskich znajomych. Najstarszy i najważniejszy z gości nalewa trochę wody święconej, macza w niej kilka kłosów słomy i kropi nią wewnątrz chaty na cztery strony, również komin i drzwi K₃₃ CHEŁ 72.

[W Wigilię] ozdabiano domy, przybijając iglaste gałązki do drzwi, ram obrazów, ścian. Po wieczery za pomocą tych gałązek kropiono wodę izbę i zwierzęta w zagrodzie PLU ADW 31.

W Pierwoszynie zachowują do pory obecnej ciekawe obrzędy wigilijne. O zmierzchu gbur z kropielnicą obchodzi dom i zabudowania, pokrapia wodą święconą izby, rodzinę oraz czeladź, inwentarz żywy i martwy. Wszyscy domownicy klękają przed obrazem lub krucyfiksem, a najstarszy z domowników głośno odmawia początek Ewangelii św. Jana i Anioł Pański STEL POM 45.

Opisane powyżej zwyczaje i rytuały związane z oczyszczaniem przestrzeni i jej uświęcaniem dowodzą, że działania te były dla społeczności tradycyjnych niezwykle istotne, zmierzały bowiem do stworzenia przestrzeni bezpiecznych, wolnych od zła i niebezpieczeństw oraz wypełnionych życiodajnym *sacrum*. Gest kropienia wodą święconą odgrywał tu szczególną rolę, był namacalnym znakiem przenoszenia mocy sakralnych na uświęcane miejsce, osobę czy przedmiot.

Należy też dodać, że ważną formą ludowej sakralizacji było włączenie w daną przestrzeń poświęconego przedmiotu, co było obecne we wszystkich opisywanych tu zwyczajach. Jest to praktyka wciąż żywa. Wśród przynoszonych rekwizytów można wskazać: chleb i sól św. Agaty, krzyż i święte obrazy⁷⁷, Ewangelię, palmę, poświęcone w Wielką Sobotę pokarmy, wianuszki i bukiety ziół święcone 15 sierpnia w święto Matki Bożej Zielnej czy gałązki ułamane z ołtarzy Bożego Ciała AD PRZE 222. Trzeba zauważyć, że wszystkie wspomniane artefakty zostały wcześniej uświęcone poprzez liturgiczny rytuał pokropienia wodą święconą. Dzięki czynnościom przynoszenia i umieszczania ich w odpowiednich miejscach domu (w świętym kącie, przy wejściu, na stole itp.) uczestniczą one w symbolicznym „przenoszeniu” *sacrum*. Możemy zatem mówić o sakralizacji wielostopniowej:

76 Współczesne zasiedliny nazywane są powszechnie *parapetówką*, od miejsca, przy którym spożywano pierwszy posiłek, gdyż zazwyczaj w domach nie ma jeszcze mebli. Goście przynoszą gospodarzowi zawsze jakiś prezent do nowego domu. Szerzej pisze o tym M. Tymochowicz (2013: 153–155). Z kolei doroczne uświęcanie domów i mieszkań odbywa się zazwyczaj podczas wizyty duszpasterskiej w okresie Bożego Narodzenia.

77 Święte obrazy tworzyły dawniej swoiste galerie tworzone pod sufitami izb. Oprócz postaci Chrystusa i Maryi wieszano wizerunki świętych patronów odpowiedzialnych za poszczególne dziedziny życia. Kupowano je na jarmarkach i odpustach, albo od tzw. obraźników. Do dziś święte obrazy kupowane są jako prezenty ślubne, a także z okazji chrztu czy zakończenia budowy/kupna nowego domu. Por.: CZERWIŃSKI 2009: 278–293, TYMOCHOWICZ 2013: 153–155, POTAKIEWICZ 2014: 323–331.

1. konsekracja wody podczas liturgii wielkosobotniej;
2. poświęcenie rekwizytów obrzędowych (np. palmy);
3. bezpośrednie kropienie wodą święconą miejsc, przestrzeni zamkniętych, osób;
4. święcenie przedmiotów, które dzięki temu gestowi zostają wyłączone z użytku codziennego i stają się sakramentaliami uświęcającymi przestrzeń i pracę człowieka (np. bukiety ziół czy ziarno).

Gest skutecznej ochrony

Dokonanie poświęcenia przestrzeni (pól, domów, gospodarstw), osób czy zwierząt wiązało się jednocześnie z zapewnieniem skutecznej ochrony od nieszczęść, chorób lub szerszej – od wszelkiego zła, co jest drugą równie ważną funkcją omawianego gestu. Uwidacznia się to szczególnie w gospodarskich pracach rolno-hodowlanych, czego potwierdzeniem są zebrane wypowiedzi informatorów:

Słuchoj, to sio pola świenciło, a w Wielku Niedzielo sio przyjechało z kościoła to sio świenciło. Najsum pirw świenciło sio domowników, dum, poszło sio do uobory świenciło sio, do stodoły, czy do śpichrza, jak tam pełny śpichrz zboża. Poświęciło sio tu wodę, żeby od tych rozmaitych nieszczęść, od tego. To zdawało sio to wszystko już pewne WÓLKA KĄTNA SS TNN.

A no i pole. Najsumpirw w pole poszli poświęcać. Żeby się wszystko dobrze. Żeby brunil od jakiego nieszczęścia tego BOBOWISKA ZCH TNN.

I do budynków, jak sio na pole brało siew to wszystko, to sie poświęcało, żegnało sie i sie poświęcało. [I jak się tak poświęciło to co?] Że będzie dobrze BOBOWISKA WW TNN. Święcono na przykład jak się miało siać zboża, czyli to pierwsze szła gospodyni i święciła, jak gospodarz przygotowywał. [Dlaczego tak święcono?] Było to jakieś odganianie złego, wierzono, że jak się poświęci święconą wodą, to już nie ma dostępu do tego, jak się poświęciło WÓLKA KĄTNA EW TNN.

No to święcono woda była, świecili na Wielkanoc wodę, no to potem jak się wylęciało na wiesne w pole, no to pirsy raz orać, siać to kropili święcono wodę, żeby ochraniało od złego KACWIN KK.

[Kaleń] W dniu piątego lutego święci się sól, chleb i wodę. W dawnych czasach, ale i teraz też jeszcze. Ona broni od pożarów, od piorunów. I w casie budowali jak budują mieszkania, to zakładają w wschodnim rogu sól, chleb i pieniądze. I święco święcono wodę, żeby pożar omijał to mieszkanie i żeby pieniędzy nigdy nie brakowało i chleba. A święcono wodę się święciło, żeby nie miało złe przystępu do tego domu AD LEG 26.

Aspekt ochronny jest także obecny w modlitwie przewidzianej rytuałem, odmawianej podczas dorocznego poświęcenia pól:

Wszechmogący, wieczny Boże, Ty stworzyłeś człowieka na swoje podobieństwo i powierzyłeś mu obowiązek pracy, aby doskonalił dzieło stworzenia i czynił sobie ziemię poddaną. [...] Wejrzyj łaskawie na pracę wszystkich, którzy uprawiają rolę, sieją ziarno i z nadzieją oczekują plonów. Oddalaj od naszych pól zarazę, niebezpieczne burze i grad i spraw, aby wydały plon stokrotny (OBRZĘDY BŁOGOSŁAWIEŃSTW 2001: 269)

Praca na roli była w kulturze tradycyjnej swoistym misterium, liturgiczną służbą chłopa wobec Boga oraz nieustanną wymianą darów. Podejmowane czynności „po to, żeby...” lub „po to, aby nie...” wykonywane są w oczekiwaniu konkretnego rezultatu w przyszłości, stąd też funkcja apotropaiczna omawianego gestu jest szczególnie ważna w odniesieniu do hierarchii chłopskich wartości (DRABIK 1990: 25).

Adresatami gestu pokropienia byli też uczestnicy obrzędów rodzinnych. Wodą święconą (czasem była to też zwykła woda) kropiono państwa młodych w czasie błogosławieństwa lub podczas przejazdu weselników do kościoła. Zazwyczaj rytuał ten wykonywała matka lub *starościna* PPML LUB2 56, ŁEŃ BŁOG 20-21. Jej szczególna moc miała zapewnić im ochronę zwłaszcza w okresie marginalnym, w jakim się znajdowali i wspomóc, by bezpiecznie dotarli do kościoła i przeszli przez wymaganą od nich inicjację: „Matka, nabrawszy z konewki wody (niekoniecznie święconej) na miseczkę, kropi wszystkich trzy razy ręką lub kropidłem” K 49 PRZEM 119.

Trzykrotne pokropienie było najprawdopodobniej formą ochrony przed złymi mocami. Innym przykładem jest przekaz z Lubelskiego, gdzie dodatkowym gwarantem ochrony było przejście młodych po specjalnie rozścielonym białym płótnie: *ścilili od proga prawie do bramy, brali w talerz wody i brali palme albo kropidło i wszystkich tych ludzi kropili* SSiSL 1999 180.

Droga jako miejsce przejścia, zmiany stanu z panieńskiego w małżeński, przez towarzyszące temu momentowi gesty jest sakralizowana, by w ten sposób ochronić młodych przed złem, jakie może ich spotkać w przyszłym życiu, a nie tylko w czasie marszu czy przejazdu do kościoła. Użycie przy tym „święconej wody w sposób symboliczny oczyszczało nowożeńców i jednocześnie stanowiło ich ochronę przed możliwym działaniem mocy nieczystych” WAL-DEJ WES 83, POR. AD PRZE 207-214.

Analogiczne rytuały pojawiają się podczas obrzędów pogrzebowych. Wodą święconą kropiono trumnę ze zmarłym podczas jej wynoszenia z domu lub w czasie przejazdu konduktu pogrzebowego do kościoła, co potwierdzają poniższe przekazy:

To wynosili talerz z wodą święconą i jak pokropili tego zmarłego tą wodą, to za progiem rozbijali ten talerz, żeby nie wracał WYSOKA WG.

Gdy wyprowadzają z chaty ciało, towarzyszący, pod odmówieniem pacierza za duszę zmarłego, powinni, nabrawszy ręką wody z najbliższej kałuży na drodze i chlusnąć tem trzy razy na pochód żałobny „żeby się przed nim droga czyściła, przemywała” K 33 CHEŁ 186.

Tego typu czynności obok funkcji ochronnej miały pomóc i umożliwić zmarłemu przedostanie się do „tamtego świata”.⁷⁸

Trzeba też dodać, że ochrona poprzez pokropienie wodą nie odbywała się tylko w fazie marginalnej obrzędów przejścia, ale także w każdej innej sytuacji zagrożenia:

Jak trza było, ktoś zachorował, to sie święciło tego człowieka. [...] Wszystko to odganiało złe duchy. Ta wda i te ciernie, gromnica i to wszystko złe duchy odganiało. Później burza, broniło od wszelkich nieszczęść. Tak, to wszystko sie tak działo KRASEW GP ABT UMCS.

Konkludując, użycie wody wraz z innymi sakramentaliami (wzmacniającymi sakralność i skuteczność gestu) było w kulturze tradycyjnej powszechną i często stosowaną formą ochrony przed złem i zagrożeniami (pożarem, burzą, gradobiciem, powodzią itp.) płynącymi z obcego, nieznanego człowiekowi świata.

Gest płodności i pomyślności

Kolejną, równie istotną funkcją omawianego gestu, jest funkcja, która ma zapewnić płodność, szeroko rozumianą obfitość i pomyślność, co w zebranej dokumentacji było wyraźnie motywowane. I co najważniejsze jest ona obecna w bardzo różnych kontekstach obrzędowych. Oto kilka przykładów:

Jeszcze taki zwyczaj u nas bywał jak się przychodziło, ksiądz wodę święcił, to brało się talerz, mamusia nalewała wodę i wszystko się święciło: podwórko, stodołę, wodę w studni, bo Pan Jezus Zmartwychwstał i trzeba było sobie ten dobrobyt zapewnić BOCZKI SM.

No tak, to ja zawsze przynosiłam mężowi butelkę z wodą święconą i kropiono zboże w takiej płachcie, żeby Pan Bóg urodził. Kiedyś dawniej to zostawiano trochę zboża i nazywali to kozą a później to jak był koniec żniw, to mój tata mówił weź wybierz najładniejszych kłosów ze snopka i obwiązałam to potem święciło się to na Zielną a potem to ziarno wykorzystywano do pierwszego siewu MAJDAN STARY BP.

W Radawczyku koło Lublina *po lejusie* chodziło zwykle dwóch chłopców. Jeden z nich nosił kobiałkę, drugi dzbanek lub konewkę z wodą. Po wejściu do izby kropili palmą cały dom, a następnie śpiewali: *Jezus Chrystus triumfuje/a ja państwu winszuję./ Szczęścia, zdrowia, pomyślności,/dużo sławy, dostojności./A potem niebieskiej korony/ niech da Bóg nieskończony* PET WIOS 300.

⁷⁸ Współcześnie gest pokropienia trumny przez osoby świeckie należy uznać za gestyczny archaizm. Natomiast pokropienie wodą święconą przez duchownego pojawia się kilkakrotnie w liturgicznym rytuale pogrzebowym: podczas modlitwy przy zwłokach w domu (niekiedy jeszcze praktykowane na wsiach), po zakończeniu mszy pogrzebowej oraz na cmentarzu.

Z gestem pokropienia współwystępują też inne symboliczne czynności i atrybuty przedmiotowe wzmacniające jego skuteczność. Przykładem takiej multiplikacji kodów niewerbalnych jest przekaz z Rzeszowskiego:

W Kuźminie matka przebrana w wywrócony kożuch, witając nowożeńców nakrywała nim młodą albo kładła na jej głowę chleb zawiązany białą chustą, kropiła ją wodą święconą i obsypywała pszenicą” KARCZ SYM 57.

Skumulowane gesty (nakrywanie, odwracanie na opak, zawiązywanie, obsypywanie) i towarzyszące im atrybuty (kosmatość kożucha, pszenica, chleb) obecne podczas powitania nowożeńców na progu ich nowego życia, niosą wszelkie znamiona magii płodności, a ich nagromadzenie ma spotęgować moc tego rytuału.

Z gestem pokropienia bliski znaczeniowo wydaje się być także gest oblewania/polewania wodą⁷⁹, który w działaniach rytualnych może pełnić zarówno funkcję życiodajną, sakralizującą, płodnościową, jak i ochronno-oczyszczającą, a także zalotną.

Zapomniany i zaniechany już zwyczaj oblewania wodą był stosowany wielokrotnie w ciągu roku agrarnego, zwiększając płodność ziemi, zapewniając obfitość plonów czy przenosząc życiodajną moc wody na polewany obiekt. I tak np. oblewano oracza i pług przed pierwszą orką, siewcę, żniwiarzy, zboże czy wieńce dożynkowe SSiSL 1999 179, K 39 POM 71, K 40 MAZ 92-93.

Jednak najpowszechniejszym zwyczajem (wciąż żywym niemal w całej Polsce) jest oblewanie się wodą w Poniedziałek Wielkanocny⁸⁰. Wierzono, że wiosenne oblewanie wodą przyniesie człowiekowi pomyślność i zdrowie, a także zapewni przez cały rok ochronę przed chorobami SZYF WiM 16 I 56. Z kolei funkcję zalotno-matrymonialną pełnił gest oblewania panien przez kawalerów ZOB. F 45 (MAŁOPOLSKA) F 47 (MAZOWSZE). Obfite polanie wodą oznaczało nie tylko to, że panna cieszy się powodzeniem, ale przede wszystkim wróżyło jej rychłe zamążpójście:

Na drugi dzień świąt oblewano się wodą, był to tzw. śmigus-dyngus. Częściej chłopcy polewali dziewczęta, choć i one nie pozostawały im dłużne. Oblewając panny przy huśtawce chłopcy wołali: *Śmigus-dyngus leje wodą, nic się nie bój, bo to zdrowo* MAG OBRZ 37.

79 Analogia w samym wykonywaniu obu gestów jest wyraźna i oczywista. Różni je stopień intensyfikacji związany z wielością (ilością) użycia wody, co znajduje uzasadnienie szczególnie w realizowanej funkcji płodnościowej.

80 Zwyczaj ten funkcjonuje pod wieloma nazwami. Najpowszechniejszym jest określenie *dyngus* (z niem. *Düngess* ‘chlust wody’, a także od *dingen* ‘wykupować się, szacować’, co z kolei wiąże się ze zwyczajem obdarowywania kawalerów przez oblane panny pisankami), *Śmigus Dyngus* (ta nazwa odnosi się do dwóch wykonywanych przy tej okazji gestów, a mianowicie smagania gałązkami i oblewania wodą – zwyczaj obecny tylko w niektórych regionach), a także *lej, lejek, lejus* – określenia regionalne pochodzące od czasownika *lać*, Ponadto do dziś Poniedziałek Wielkanocny jest zwyczajowo nazywany *Lanym Poniedziałkiem*, WIĘCEJ OKREŚLEŃ ZOB. SSiSL 1999 179, szerzej o nazwach i samym zwyczaju obecnym też w innych kulturach patrz: MACH DYNG 323-332.

o kiedyś... wiadrami polewali. Jeden stał przy studni, kręcił tylko wodę, a tu reszta nosili wiadrami. [...] No i jak zaczęli polewać, i tam powiedzmy dziewczyny, matka napuszczała, polewali. Zaczęło się tak? I matka pomagała później córkom i tak wszystko szło PASKUDY AK ABT UMCS.

Każdy musi być oblany rano. A gospodarz to już szczególnie, bo mu owies nie urośnie (Dębica/Gm. Kłecko). Więcej osób widziało w śmigusie rodzaj zalotów. Jak zauważono, dawniej oblewane były głównie panny. Każda wolna, młoda dziewczyna musiała być polana wodą, ponieważ oznaczało to, że ma powodzenie (Jarząbkowo/Gm. Niechanowo). Która będzie panna pierwsza zlana, mówili, to pierwsza wyjdzie za mąż (Gorzuchowo/Gm. Kłecko) MACH DYNG 328.

Zwyczaj polewania wodą był i jest chociaż teraz to już rzadko, ale kiedyś bardzo mocno się lali. To było dla panienek, bo jak któraś została oblana, to była dla niej dobra wróżba MAJDAN KOZŁOWIECKI WK.



Śmigus Dyngus, Muzeum Rolnictwa w Ciechanowcu, 2020, <https://muzeumrolnictwa.pl/ru/aktualnosci/aktualnosci-biezace/codziennik-muzealny-smigus-dyngus-albo-lany-poniedzialek>

W niektórych rejonach oblewanie wodą wpisane jest w bardziej rozbudowany rytuał. Przykładem są kujawskie *przywoływki dyngusowe*, które tak opisał O. Kolberg:

W drugie święto Wielkanocne rozpoczyna się znany powszechnie u nas zwyczaj Dyngusu. W poniedziałek parobcy oblewają wodą dziewczki, we wtorek ześ dziewczki podobnie odpłacają się parobkom. Już w niedzielę wieczór, parobcy pożyczają ze dworu dziedzica miednicę metalową lub coś podobnego brzęczącego, włożą za tem na dach chałupy (zwykle karczmy) i brząkając w nią, niby bęben, wywołują imiona i nazwiska tych dziewczek, które jutro mają być oblewanemi. Igraszką tą zajmuje się osobliwie dwóch najsprawniejszych i najpotsotniejszych chłopców. Z tych jeden stoi na dole i gada do góry imiona i nazwiska drugiemu, który stoi na dachu wy-

mieniając kolejno dziewczki, podług numerów chat [...] Oczywiście, że osobistość i stosunki grającego ową rolę, dają mu szerokie pole do spostrzeżeń i przycinków, szafowanych wedle własnego widzenia i dowcipu [...] Nazajutrz rano, wskazane dziewczki, wyszukiwane i oblewane są przez parobków, przed których natarczywością wymykają się jak mogą. Biada tej, którą zaraz na wstępie złapią; cały nieraz kubeł lub konew wody, i to nie jeden, pogrąży nieboraczkę od stóp do głowy w mokrym żywiole. [...] Mniej daleko gonitwy, a tem samem i zajęcia przedstawia zabawa wtorkowa. Mężczyznom bowiem łatwiej jest ustrzec się i uciec od zapalczywości dyngusowej kobiet; lubo zdarza się i tutaj, że na upatrzzonego lub nie dość zwinnego parobczaka chluśnie nieraz całe wiadro wody K 3 KUJ 215-216.

Oblewanie wodą to jeden z elementów wielkanocnego kolędowania, a to – w zależności od regionu – mogło przybierać różne formy np. *chodzenie po dyngusie* (znane chociażby na Lubelszczyźnie PPML LUB1 409-420), *z pasyjką*, *chodzenie z kurkiem dyngusowym* (powszechne w Polsce centralnej), *obchody kurcarskie* (kultywowane m.in. w Wielkopolsce) i inne, zob. OGROD OBRZ 175-176. Obchodom tym towarzyszyło śpiewanie specjalnych pieśni dyngusowych połączone ze składaniem życzeń, gesty uderzania, okrażania, hałasowanie oraz obopólna wymiana darów (szerzej patrz podrozdział: *Obdarowywanie/dzielenie się czymś/czegoś*). Nie bez znaczenia były też rekwizyty obrzędowe (kogut jako symbol siły urody, męskości i płodności) oraz stroje bądź ich elementy (np. powróśla słomiane) kolędników. Nagromadzenie i współwystępowanie kodu werbalnego i różnorodnych kodów niewerbalnych oprócz tego, że intensyfikowało i wzmacniało skuteczność przekazywanych treści, spełniało przede wszystkim podobne funkcje, zapewniając zdrowie, pomyślność, liczny przychówek i potomstwo.

4.3.2.3 Kontekst historyczno-kulturowy

Woda i związane z nią gesty kropienia i oblewania niosą ze sobą bogate treści symboliczne, które ujawniają się w wielu różnych kontekstach kulturowych.

W chrześcijaństwie woda jest znakiem świętości i uświęcenia oraz błogosławieństwa. Trzeba jednak pamiętać, że funkcje te urzeczywistniają się nie tylko przez samą wodę, ale w rozbudowanym rytuale, będącym połączeniem także słowa i gestu. Jako podstawowy żywioł kosmosu woda niesie błogosławieństwo Stworzyciela całemu światu, a także wszystkim jego elementom: ludziom, zwierzętom, roślinom oraz artefaktom wytworzonym przez człowieka, czego wyrazem są rytuały pokropienia jajek, ziół, pojazdów mechanicznych, zwierząt gospodarskich czy domowych.⁸¹

W tradycyjnej obrzędowości gest kropienia ściśle powiązany z symboliką wody święconej występuje jako gest sakralizacji, ochrony, pomnażania urodzaju i płodności. Istnieje

⁸¹ Szerzej pisze o tym J. Borkowicz, *Sakramenty i sakramentalia*, <https://opoka.org.pl/biblioteka/P/PR/tp2011-35-borkowicz.html>, dostęp: 19.10.2020.

więc możliwość wielu interpretacji i odczytań tego samego gestu, który w zależności od kontekstu może odsłaniać różne poziomy: magiczny, religijny i społeczny. Niejednokrotnie można zaobserwować pewien synkretyzm magiczno-religijny (np. w *zakładzinach* czy podczas obchodzenia pól), przy czym interpretacje te nie wykluczają się, a wręcz przeciwnie są wobec siebie komplementarne. Na płaszczyźnie strukturalnej pokropienie mogło przybierać różne formy od tej najprostszej ograniczającej się tylko do samego gestu z użyciem palmy/kropidła/zielonej gałązki (mógł też być wykonany ręką), przez gest, któremu towarzyszyły modlitwy i formuły błogosławieństwa, aż po rozbudowane wielokodowe obrzędy o charakterze liturgicznym lub paraliturgicznym.

Użycie wody w rolnych praktykach symbolicznych poprzedzano zabiegami jej kościelnego i ludowego uświęcenia. Aspekt wierzeniowy jest tu niezwykle ważny. Można jednak zauważyć, że czynność ta, mająca w sobie wiele dostojności, w większości przywołanych kontekstów nie jest już praktykowana w ramach indywidualnych praktyk. Najbardziej jest to widoczne w działaniach rolno-hodowlanych, co sami informatorzy tłumaczą chociażby tym, że *młode to teraz nie wierzą* BOBOWISKA ZCH TNN. Z drugiej strony w wielu wciąż kultywowanych zwyczajach można zaobserwować dominację motywacji religijnej, co wyraźnie widać w obrzędach poświęcenia pól (mają one w zasadzie już tylko wymiar paraliturgiczny i zbiorowy, zniknęły niemal zupełnie akty indywidualnego święcenia) czy ożywionego w ostatnich latach kultu św. Rocha, któremu towarzyszy błogosławieństwo zwierząt. I choć zmianie podlegają niektóre elementy kontekstów, w których wykonywane są omawiane gesty, to jednak ich wymiar symboliczny pozostaje niezmienny.

4.4. Niszczenie

Zwyczaj rytualnego niszczenia znany jest od zarania czasów. Praktyki te (przybierające różne formy) obecne są w kulturach magicznych nierozróżniających jeszcze odmienności statusów poszczególnych rodzajów czynności; a także w kulturach religijnych, w których sprawy bytu oraz relacje społeczne rozpatrywane są w kategoriach działań symbolicznych realizowanych w przestrzeni z wyodrębnioną sferą sakralną i świecką (BURSZTA 1998: 101-102). W myśl teorii van Gennepa w świecie, w którym obie te sfery są wyraźnie rozgraniczone, jednostka nie może należeć do jednej z nich bez całkowitego zerwania z drugą. Dlatego też przekraczaniu granic towarzyszyły różne czynności m.in. te związane ze spalaniem/topieniem lalek, kukieł, czy niszczeniem rzeczy mających związek z dotychczasowym stanem. Większość z tych działań to metafory śmierci mające na celu odseparowanie jednostki, zmianę jej dotychczasowego stanu oraz doprowadzenie

do całkowitego zerwania ze światem *profanum* (GENNEP 1977: 40, POR. TEŻ BURSZTA 1998: 105-106). Symboliczne działania niszczące obecne są w wielu kulturach, także w polskich obrzędach rodzinnych i dorocznych.

4.4.1. Niszczzenie a inne znaki obrzędowe

4.4.1.1. Formuły słowne

W świetle zebranej dokumentacji można zauważyć, że w rytuałach niszczących kod werbalny ustępuje miejsca gestom, niezbędnym atrybutom i obrzędowemu hałasowi. Trudno wskazać tu spetryfikowane formuły, które towarzyszyły tym praktykom. Niemniej jednak fakt tłuczenia naczyń czy moment rytualnego przejścia ze śmierci do życia został uchwycony w niektórych pieśniach wykonywanych w czasie tych obrzędów. Przykładem jest chociażby pieśń z Krakowskiego śpiewana podczas *wybijania postu*:

Na środku kałuży popiołek, Potłukłem garnek z popiołem,
pójdź ze ty zurzec prec z dworem K 5 KRA 281.

czy ta wykonywana podczas topienia Marzanny w okolicach Żywca:

Śmierć płynie po wodzie
nowe lato ku nam idzie WYR WIEL 190.

4.4.1.2. Gesty

Obrzędowe niszczenie to zazwyczaj rytuał wielokodowy, może ono przyjmować różne formy, co związane jest również z wykonywaniem wielu gestów o synonimicznych lub przeciwstawnych znaczeniach. Unicestwieniu poddawane są rekwizyty obrzędowe a proces ten składa się z kilku etapów i przebiega zazwyczaj według określonego scenariusza (pożegnanie zmarłego, ścięcie Śmierci, topienie Marzanny). Sama destrukcja – kulminacyjny moment obrzędu – obejmuje kilka różnych gestów niszczących występujących po sobie np. bicie i uderzanie przygotowanej kukły (wstępny etap niszczenia, manifestacja złości, niechęci i siły wobec maskary), spalanie i/lub topienie/zakopywanie (etap końcowy, pozbycie się na zawsze upostaciowania zła/śmierci).

Ciekawym przykładem jest zapomniany już śląski zwyczaj palenia *żuru* nazywany też *żurową strzodą*. W Wielką Środę podpalano skrobaczki, czyli stare, zużyte miotły, a następnie biegano z nimi po polach jak z pochodniami. Elementem tego rytuału było też

uderzanie nimi o ziemię i wypowiedane przy tym formuły „żur palę, buchty chwałę”. Uczestnikami tego obrzędu byli najczęściej młodzi ludzie. W niektórych wsiach zapalano duże ogniska na granicach pól i dopiero od tego ogniska odpalano stare miotły. Zwyczaj ten, mimo okresu Postu, często przybierał formę wesołej zabawy [HTTPS://MUZEUM.BYTOM.PL/?P=16361](https://muzeum.bytom.pl/?p=16361) (DOSTĘP 12.04.2021).



Palenie żuru, Śląsk,
<https://muzeum.bytom.pl/?p=16361>

Trzeba też zaznaczyć, że spalanie i topienie to gesty znaczeniowo związane z symboliką ognia i wody. I choć na pierwszy rzut oka można określić je jako przeciwstawne, to jednak przypisywane im znaczenia, wynikające z mocy tworzenia, przetwarzania, przekształcania, oczyszczania i niszczenia w zasadzie się pokrywają i są obecne w opisywanych rytuałach. Stąd też palenie może odpowiadać topieniu i odwrotnie, czynności te mogą również występować równocześnie lub kolejno po sobie (DRABIK 1990: 19). Obrazuje to poniższy przykład:

Po wyniesieniu zwłok z izby, gdy na podwórzu odbywa się obrzęd oprowadzania nieboszczyka, Hucułka zmiata izbę, w której ciało leżało, a która od chwili śmierci nie była zmiatana; śmiecie i siano, podścielone pod ciało, wrzucają do pieca i palą, a powstały popiół rzucają do wody. I garnuszek, w którym była woda do umywania ciała, rozbija jedna ze starszych kobiet a kawałki zeń wrzuca do potoku BIEG KOL 388.

Kumulacja i współwystępowanie w jednym rytualnie bliskich znaczeniowo gestów niszczących, a także innych gestów (obieganie czegoś, uderzanie) buduje napięcie i dramaturgię obrzędu, a także kieruje uwagę jego uczestników ku najistotniejszym treściom oraz momentom przejścia.

4.4.1.3. Atrybuty przedmiotowe

Rytualne gesty niszczące nie miałyby racji bytu bez rekwizytów obrzędowych, które poddawane destrukcji wyznaczają etapy obrzędu i przekazują ważne treści symboliczne. W omawianych tutaj rytuałach niszczących można wskazać trzy zasadnicze grupy atrybutów:

- a) naczynia (garnki gliniane, talerze i inne naczynia szklane)

Właściwym sensem naczynia (zwłaszcza tego wydrążonego, posiadającego pewną pojemność) jest to, co w sobie zawiera, a jego symboliczne znaczenie zależy od materiału, z jakiego zostało wykonane, a także od formy, jaką mu nadano oraz od celu, któremu ma służyć LUR SYM 131. Z zebranych przekazów wynika, że zazwyczaj tłuczono naczynia gliniane (te na przełomie XIX i XX wieku były najpowszechniejsze), a dokładniej garnki (dzieżki) i talerze. Z czasem wykorzystywano do tego naczynia szklane i porcelanę. Oto kilka przykładów:

To wynosili talerz z wodą święconą i jak pokropili tego zmarłego tą wodą, to za progiem rozbijali ten talerz, żeby nie wracał WYSOKA WG.

[Półpoście] *W domach, w których mieszkały dziewczęta na wydaniu, chłopcy rozbijali garnek gliniany z popiołem – w sieni lub w izbie (powszechne) PET WIOS 291. To było przebijanie postu. To rozbijały w mieszkaniu, wchodziły, popiół z sagankiem jakimś tam, w mieszkaniu brudu narobiły. [...] Już to widziałam. Były starsze siostry, co one przyleciały i [ktoś] otworzył drzwi, puścił saganek. Saganek tylko rozbił się, a ten popiół, jak to wicie, z komina, to kupe kurzu było* NOWINY EM ABT UMCS.

W okolicach Wejherowa był dawniej zwyczaj, że przed środą popielcową wymywano wszystkie garnki, w których gotowano potrawy. Niektóre naczynia, używane do smażenia potraw tłustych, rozbijano STEL POM 101.

W sobotę przychodzą wieczór muzykanty do niej i grają, a pod ten czas swawolna młodzież podchodzi pode drzwi i rzuca w nie garnkami i miskami, szkłem itd. co się nazywa *pulterabend* K 39 POM 102.

Naczynia gliniane są obrazem ziemskiego życia i symbolem kruchości człowieka. Na kartach Pisma Świętego można odnaleźć wiele nawiązań do tej metaforyki. Najbardziej wymowne są słowa z Księgi Izajasza: „Myśmy gliną, a Tyś naszym twórcą, dziełem rąk Twoich jesteśmy my wszyscy” (Iz 64,7), które ukazują całkowitą zależność

człowieka od Stwórcy oraz porównują go do naczynia LUR SYM 131–132. W tej perspektywie naczynie (zwłaszcza napełnione) oznacza życie człowieka i jego cielesność, zaś naczynie rozbite to śmierć. W tradycyjnych obrzędach tłuczenie naczyń miało miejsce podczas wesela (na różnych jego etapach) oraz w czasie pogrzebu (po umyciu zwłok, przy wynoszeniu zmarłego z domu).

b) atrybuty obrzędowe: palma, różga weselna

Nakaz całkowitego zniszczenia atrybutów obrzędowych dotyczył przedmiotów poświęconych, zwłaszcza tych, których święcenie odbywało się cyklicznie np. palm (potwierdzają to przekazy: *Jak było kilka palm, to spalili te palmy, a w popielcowe srode tym popiołem posypywali głowy. To właśnie z zeszłorocznych palm jest; Spalano palmy jak już miała być nowa. Starej palmy nie można było wyrzucać, bo to była święcona, to trzeba było spalić* AD PAL 18), pisanek, wianuszków/bukietów święconych we wspomnienie Matki Bożej Zielnej czy świętych obrazów. Zachowania te są wynikiem zakorzenionego w polskiej kulturze i w polskiej religijności szacunku dla rzeczy świętych, których nie można wyrzucać, a jedynie oddać ogniovi, równie świętemu jak przedmiot użytkowany w kulcie czy poświęcony wodą święconą, a więc sakralizowany na sposób ściśle religijny (ADAMOWSKI 1995: 23).

c) kukły oraz maskary: przedstawiające Judasza, Marzanę, Śmierć, Bałwana i in.

Maskary w opisywanych obrzędach stanowiły ich centralny element. Wszystkie działania, zachowania uczestników (także te okołoobrzędowe związane z samym przygotowaniem kukły) oraz wygłaszane teksty skupiały się wokół tych postaci – symbolicznych wyobrażeń śmierci, zła, choroby, zimy itp. Maskary (Marzanna, Judasz, Bałwan) te przypominały człowieka, ale nie takiego normalnego schludnie ubranego. Wykonywane były głównie ze słomy, suchych części roślin (grochowin), bibuły, starych ubrań. Były to surowce łatwopalne, które można było szybko zniszczyć (spalić, zatopić, zakopać, porwać):

We wsi Wróblówce koło Czarnego Dunajca w wielką srodę robiono Judasza ze słomy. Osmarowywano go smołą i wynoszono wieczorem za domy „na bory”, tj. na torfowiska. Tam go dobrze kijami przetrzepano, a następnie podpalamo WYR WIEL 190.

Swoista brzydota tych postaci; niechlujny ubiór, który każdego człowieka tak ubranego spycha na społeczne dno; odraza i dystans wobec tych przedstawień sprawiają, że są one traktowane jako elementy „obce” w obrzędzie, przynależne do innego świata i dlatego należy dążyć do tego, aby mogły się tam jak najszybciej znaleźć (ZADROŻYŃSKA 1985: 92–93).



Kukła Judasza, Pruchnik (woj. podkarpackie), 2019, fot. J. Kochanowicz, źródło: <https://natemat.pl/270715,palenie-judasza-w-pruchniku-na-czym-polega-i-skad-pochodzi-ten-zwyczaj>

4.4.2. Komponenty semantyczno-pragmatyczne gestów niszczących

4.4.2.1. Kontekst założony

- a) tłuczenie naczyń (garnków glinianych, talerzy, kieliszków itp.) – w przeddzień ślubu (*Polterabend* – zwyczaj występujący pod różnymi nazwami głównie na Pomorzu, w Wielkopolsce i na Śląsku, odnotowany również na Ziemi Chełmińskiej oraz na Warmii i Mazurach) K 39 POM 102, JEŁ POL 22, KWA RODZ 97; tłuczenie kieliszków przez młodych podczas powitania przez rodziców SUSIEC EM TN UMCS 1286/A, rozbijanie garnków z popiołem podczas przejazdu drużyny pana młodego do panny młodej KARCZ WES 54–55, po ślubie K16 LUB 240, w czasie oczepin KARCZ WES 64; podczas wynoszenia zmarłego z domu (najczęściej za progiem) DWOR OBRZ 152, WYSOKA WG; rozbijano garnki lub niszczone naczynia służące do smażenia przed Środą Popielcową STEL POM 123; w półpoście rozbijano garnki z popiołem o drzwi sąsiednich domów K 24 MAZ 124–125 lub wrzucano i rozbijano je we wnętrzu sieni K 28 MAZ 80;
- b) przewracanie sprzętów domowych (krzesel, stołków, ław) – podczas wynoszenia zmarłego z domu BEN DOM 105, RUDA SOLSKA JO ABT UMCS, KOZŁÓWKA CzM TNN, CIOŁ WYRZ 70–71, NOWINY HG, SITNO JP ABT UMCS, MAJDAN STARY BP, MAJDAN KOZŁOWIECKI WK, KSIĘŻPOL JR;

- c) niszczenie (spalanie i/lub topienie) kukieł i rekwizytów obrzędowych lub innych przedmiotów związanych z obrzędem: zabijanie grajka w zapustny wtorek GŁOG ROK 109; spalanie lub chowanie różgi weselnej po oczepinach ZABURZE SK TNN, BYCHAWKA SP TN UMCS 251/A, KOMODZIANKA SK TNN; spalanie poświęconych palm; kukły Marzanny NASUTÓW AS TN UMCS 271/A, Judasza GŁOG ROK 157, JAN JUD 11-13; łożka, na którym spał zmarły JD OTYLIN, w Wigilię spalano słomę a popiół z niej sypano na warzywa DOM-KUB WEG 18; palenie brzózek/zielonych drzewek, które zostały po Bożym Ciele (w dzień św. Jana) SMYK OBRZ 85; niszczone, spalano lub zakopywano też słomę, na której leżał zmarły BIEG ŚM 240, w Nowy Rok palono snopki słomy symbolizujące stary rok i wszystkie kłopoty, zmartwienia i niepowodzenia z ubiegłego roku OGROD OBRZ 61, palenie żuru (starych zużytych mioteł) na Śląsku [HTTPS://MUZEUM.BYTOM.PL/?P=16361](https://muzeum.bytom.pl/?p=16361) (DOSTĘP: 12.04.2021);
- d) czynienie psot: podczas kolędowania *draby noworoczne* (na Żywiecczyźnie *działy noworoczne* lub *jukace*) biegały po izbie, psociły, przewracały sprzęty, rozlewały wodę, rozsypywały śmiecie itp. OGROD OBRZ 66-67.



Palenie Marzanny, Muzeum Narodowe we Wrocławiu, fot. A. Czyżewicz, źródło: <https://mnwr.pl/dobry-początek-czyli-wiosenne-niszczenie-marzanny/>

4.4.2.2. Kontekst stanowiony

Gest akcentujący zmianę statusu jednostki

Zmiana statusu wymaga wyzbycia się zużytej i niepotrzebnej już formy istnienia. Niezbędne jest więc przejście ze strefy śmierci do nowego życia. Śmierć symboliczna, która dokonuje się w rytuałach obrzędowych, jest po to, aby jednostka inicjowana mogła odrodzić się w nowej postaci (KOWALSKI 2007: 555). To przejście w zależności od obrzędu przybierało różne wymiary. Gesty niszczące, obecne w rodzinnych obrzędach przejścia, były wyraźnym sygnałem zmiany statusu jednostki poddawanej inicjacji.

Podczas narodzin ważną czynnością było zniszczenie łożyska: „brano je przez jakąś szmatę i w szmatę zawijano, przyciskano kamieniem, aby psy, koty czy szczury nie mogły go znaleźć i rozwlec, zakopywano głęboko, w miejscu, gdzie nikt nie chodził. Wraz z łożyskiem niszczone i usuwano bezpowrotnie poporodową zmacę, a wraz z nią domniemane zło i choroby noworodka” OGROD RODZ 35. Pozbywano się również wszystkiego, co było związane z porodem – usuwano wody płodowe, fragmenty błon, pępowiny, a nawet słomę lub tkaniny, na których leżała rodząca. Tak samo postępowano z wodą po pierwszej kąpeli, wylewano w ustronne miejsce, najlepiej takie o charakterze granicznym (za próg, pod płot, tam, gdzie nikt nie chodził) BYS NAR 59–61, OL MIĘDZ 187–188.

Wiele takich gestów można odnaleźć także w weselu. W obrzędzie tym ważną rolę odgrywają atrybuty przedmiotowe. Jednym z nich jest różga weselna. Wykonywały ją przed weselem panny, wykorzystując do tego kwiaty, zielone części roślin, ozdoby z bibuły, pióra a gotowe dekorowano kolorowymi wstążkami. Wieczorem przyjeżdżał pan młody ze swoją *drużyną*, aby wykupić *wianek* i *różgę*, o którą odbywał się *targ*. Po *oczepinach* *różgę* palono lub chowano ZABURZE SK TNN, KOMODZIANKA SK TNN. Atrybut, który towarzyszy nowożeńcom przez cały czas trwania obrzędu, poddany ostatecznie rytualnemu zniszczeniu jest symbolem obrzędowego przejścia, a sam gest oznacza zamknięcie kolejnego etapu w ich życiu. Widocznym znakiem zmiany stanu – i chyba najbardziej obrazowym – był w tradycyjnym weselu moment *oczepin*, podczas którego pannie młodej obcinano warkocz, a nakładano czepek jako widoczny znak zmiany stanu:

Trza było dzieże postawić na ziemi. Dopiero drużba tańcował z panna młodu. Muzyki grały i tańcowały. Dopóki nie było oczepin, cepca nie zdojeni, aż musiał posadzić na dziezy. [...] i późni zdymały ji ten wianek z głowy, o. I za nozyce, ucinały warkoce. Ucinały warkoce, bo miała długie. Warkoce musowo było uciąć. To już była kobieta GIEŁCZEW LK TN UMCS 209A/59.

O ile w przypadku chrztu i wesela moment przejścia i zmiana statusu jednostki miała charakter symboliczny wyrażony za pomocą znaków, o tyle w pogrzebie przejście było wydarzeniem ostatecznym, stąd też wymiar tego przejścia podkreślano w obrzędzie wielokrotnie i na różne sposoby. W wielu regionach powszechne były praktyki niszczące wszystko to, co wiązało się ze zmarłym i jego doczesnym życiem. Czynności te miały na celu wyraźne postawienie granicy (zapory) między światem żywych a światem zmarłych, miały zapobiec też ewentualnym powrotom zmarłego na ziemię, co potwierdzają poniższe przekazy:

Ale jak już umarły umarł to w tych naczyniach nie myli, no bo tego naczynia szkoda pobić, spalić, tylko w glinianych miskach, gliniane miski duże były, już się schodziły kobiety te, sąsiadki, umyły tego umarłego, jak uczesali ten grzebień spalili, te miske potłukli w drobno, gdzieś tam zakopali, tak. Po umarłym już miski nie wolno było zostawić. Jak myli umarłego to ta miska już była stłuczona, stłuczona była ta miska, bo to już umarły tam był w tym umyty OSTRÓW LP TNN.

Gdy zmarłego męża w trumnie wynoszą, żona chwyta nowy garczek, rzuca nim o ziemię, tłucze i tak daleko, jak się obejście rozciąga, owsem sieje. To garnka tłuczenie oznacza, że nędzne człowieka życia, jak ta glina, łatwo podlega zniszczeniu, i tym jeszcze u gminu tłumaczone sposobem, że przedtem mąż staraniem żony miał pokarm z tych garnków, owies był jego chlebem, tracąc go, nie potrzebuje wszystkiego z domu, psuje i wyrzuca, chcąc jakoby z głodu, przez żal za nim ginąć DWOR MAZ 152.

Mówią, że z domu, jak wprowadzają, że trzeba ławki przewracać, bo będzie ta dusza przychodziła, nie wiem. Jak wyprowadzają ciało, to mówią, żeby ławki, krzeselka, wszystko normalnie położyć, że ta dusza nie będzie przychodzić NOWINY HG ABT UMCS, podobnie SITNO JP ABT UMCS.

To na każdym progu trzy razy robili ukłon z trumną, to takie pożegnanie. To przewracali te stołki, co stały naokoło trumny. To były takie przesady, żeby nikt inny szybko nie umarł MAJDAN STARY BP.

Ciało jak wyprowadzały zmarłego to przewracały stołki do góry nogami i oborę, stodołę, dom roztwarza... roztwarzały drzwi. Żeby ten zmarły co chce, żeby se wziął. Żeby nie było nieszczęść i upadku. No to do dziś to, to jest KOZŁÓWKA CzM TNN.

Nie tylko w Polsce, ale i na Rusi istnieje zwyczaj, że słomę, na której leżał umierający, po skonie jego natychmiast wynoszą z domu i daleko w polu palą. Słoma i siano, na którym leżał umarły w powiecie kosowskim, palą po pogrzebie, razem z trzaskami, wiórami pozostałymi po zrobieniu trumny BIEG ŚM 240.

Pozbywanie się wszystkiego, co związane było ze zmarłym i co *de facto* nosiło znamiona śmierci, było nie tylko znakiem obrazującym moment obrzędowego przejścia, ale również formą ochrony przed nią tych, którzy pozostają. Opisane zachowania miały także uchronić mieszkańców domu przed powrotami zmarłego na ziemię, stąd tak rygorystycz-

ne wręcz było przestrzeganie wszelkich rytuałów z tym związanych. Rozbijanie naczyń, przewracanie sprzętów czy palenie przedmiotów związanych ze zmarłych było również symbolicznym zamknięciem jego ziemskiego życia.

Zniszczenie w sposób materialny czegoś, co było związane z poprzednim stanem jest fizycznym zasygnalizowaniem w sposób obrazowy i dopełnieniem zmiany statusu jednostki, które samo w sobie jest niewidoczne. Jest to kolejny przykład tego, że jednostka ludzka potrzebuje wyraźnych znaków, aby „unaocznic” duchowy wymiar obrzędów przejścia.

Gest wróżebny, zapewniający szczęście i odstraszający złe moce

W niektórych kontekstach gesty niszczące przyjmowały konotacje pozytywne. Przywoływane już rozbijanie naczyń mogło mieć również charakter wróżebny – projektowało zdrowie, szczęście i pomyślność. Potwierdzają to zebrane przekazy, a najwięcej odnajdziemy ich w obrzędzie weselnym.

W niektórych regionach w Polsce (głównie na Śląsku, ale także w Wielkopolsce, na Kujawach, Ziemi Chełmińskiej, Pomorzu, Warmii i Mazurach) podczas wieczoru przed ślubem⁸² rozrzuca się i tłucze z trzaskiem i hałasem⁸³ garnki oraz ceramiczne naczynia, aby w ten sposób przepędzić demony i zapewnić ochronę w okresie obrzędowego przejścia JEŁ PUL 22. Samo tłuczenie naczyń, obok funkcji ochronnej, miało być także wróżbą na przyszłość. Im więcej skorup, tym więcej szczęścia i lepsze pożycie małżeńskie.

W kilku momentach tradycyjnego wesela rozbijano też garnki z popiołem (czasem też ze skorupkami z jajek) o wóz panny młodej podczas przejazdu orszaku KARCZ WES 54–55, podobny gest pojawiał się podczas przekraczania *bramy* ustawianej na drodze, a także podczas powrotu młodych z kościoła K16 LUB 240. Na Lubelszczyźnie zachowały się prze-

82 *Polterabend* (pod taką nazwą głównie występuje ten zwyczaj) wywodzi się z obrzędów ślubnych praktykowanych w kulturze niemieckiej (niem. Polter – hałas, Abend – wieczór). Poprzez trąbienie, dzwonienie, kołatanie lub też wrzaski, krzyki, piski odstraszano wszelkie zło. Najstarsza wzmianka o tym zwyczaju pochodzi z XVI w. a związana jest oddawaniem czci greckiemu bogowi ceremonii ślubnych – Hymeraiosowi. W XIX wieku zwyczaj ten szczególnie mocno rozpowszechnił się w Niemczech JEŁ PUL 9. Według Smolińskiej *polterabend* to prastary obrzęd przedweselny znany zarówno w kulturze germańskiej, jak i słowiańskiej. Najważniejszym elementem (symbolem) tego zwyczaju jest hałas – przepędzanie wszelkiego zła. W Polsce *Polterabend* pojawił się pod koniec XIX wieku pod nazwami *polerowanie* czy *trzaskanie skorup*. Gest rozbijania naczyń i towarzyszący temu hałas miały zapewnić szczęście a na podstawie tego jak panna młoda lub narzeczeni sprzątaję potłuczone szkło wróżono o ich wspólnym pożyciu małżeńskim SMO ŚLĄSK 42.

83 Hałas był wykorzystywany do ochrony w sytuacjach przejścia, w których następowała zmiana jednego statusu na inny. Graniczny czas w szczególnie sposób był narażony na działanie złych duchów. Zmiana oznacza powrót do pierwotnego chaosu – pisze Eliade – aby od nowa stworzyć ład rzeczywistości. Czas przejściowy wiąże się z zawieszeniem dotychczasowych norm. Z tego względu wzmagają się aktywność duchów i demonów, gdyż kontakt z zaświatami zostaje otwarty. Nieprzychylnie człowiekowi moce odstraszane były między innymi za pomocą hałasu, co w opisywanym zwyczaju nie pozostaje bez znaczenia (ELIADE 1998; KOWALSKI 2007: 72).

kazy mówiące o tym, że garnki z popiołem rzucano młodym pod nogi. Czynności te, jak wierzono, miały zapewnić młodym pomyślność SZAD POP 86.

Po powrocie z kościoła państwo młodzi byli witani przez rodziców przed progiem chałupy (z czasem przed domem weselnym). Rytuał powitalny przyjmował różne formy. Młodzi byli witani chlebem i solą, częstowano ich także kieliszkiem wódki, który po wypiciu rzucali za siebie tak, aby się rozbił. W niektórych miejscowościach na podstawie rozbitego kieliszka wróżono płeć przyszedłego potomka:

Ojciec wychodził, matka z chlebem, a ojciec wódki tam dwa kieliszki i sól tak. Chleb i sól i wódkę tam próbowali i soli trochę i chleb, żeby chleba i soli przez całe życie im nie brakło. I te kieliszki czasami za siebie rzucali na szczęście, żeby szkło się pobiło. Wprowadzali do domu i było przyjęcie JAKÓWKI MO ABT UMCS.

Jeszcze inny kontekst tłuczenia naczyń odnajdziemy w przekazie z Bobowisk:

To nie kieliszek tłukli tylko pani to te prezenty, taki był talerz nie, na ten talerz kładli te prezenty. Później, jak już się skończyły te prezenty, dawanie, to późni tego, późni talerz do góry buch, buch [Śmiech] [Na szczęście?] Na szczęście, tak. To nie kieliszki tylko talerz, talerz Bobowiska ZC ABT UMCS.

Podobne czynności pojawiały się także podczas oczepin:

No a po tym wszystkim, jak już skończyły się te oczepiny, to drużba brał ten talerz, te pieniądze musiał najpierw zwinąć, a potem talerz musiał rozbić. Musiał się rozbić na szczęście. Później te pieniądze przekazano młodej i drużba z drużbą poleczkę wtedy tańczyli BYSTRZYCA JW ABT UMCS.

W opisanych zwyczajach uwidacznia się symbolika wielości. Oprócz samego gestu rozbijania, to właśnie fakt, że całe naczynia rozpadają się na wiele, drobnych kawałków, implikuje urodzaj, wegetację, płodność i bogactwo, a są to najistotniejsze wartości dla depozytariuszy kultury ludowej, dlatego ogólnie rzecz ujmując gest rozbicia na drobne kawałki projektuje szczęście (WÓJTOWICZ 2020: 98).

Podobną funkcję gest ten pełnił w sytuacji *wieńczyn*. Ten, kto stawiał wiechę informującą o zakończeniu pewnego etapu prac nad budową domu, zrzucił z dachu na ziemię garnek z popiołem. Czynność ta miała także zapewnić szczęście i pomyślność w dalszej budowie i w życiu mieszkańców tego domu.

Typowo wróżebny charakter miał natomiast zwyczaj, podczas którego dziewczęta wrzucały garnki z popiołem do domów chłopców, ci zaś – do domów dziewcząt. Gdy garnek rozbił się, wróżono, że dziewczyna wkrótce wyjdzie za mąż, a kawaler się ożeni PET WIOS 291.

Można też wskazać odmienny wydźwięk tego typu zachowań. Na Lubelszczyźnie (w okolicach Łosic i Białej) u progu Wielkiego Postu chłopcy i dziewczęta przygotowywali bałwana z grochowin, którego ubierano w codzienną odzież i wkładano do wózka, sami zaś przebierali się za Cyganów i żebraków. Niektórzy nieśli garnki z popiołem, inni kije z zawieszoną na końcu pończochą wypełnioną popiołem. Obchodząc domy, zbierali datki. Jeśli nie otrzymali podarunku, to rozbijali w izbie dzban z popiołem (znak złorzeczenia, zemsty za brak podarunku), a tych, którzy ich obdarowali dotykali po głowie wspomnianą pończochą. Po obejściu wsi rozbierano bałwana, po czym palono go lub topiono *AD TYM* 49. Opisany tu zwyczaj ma znamiona obrzędu kołędniczego, którego zasadniczym celem jest wymiana darów i zapewnienie pomyślności. Można też wskazać w nim podstawowe elementy charakterystyczne dla kołędowania: obchodzenie wsi z maskarą bałwana, prośba o datek, podziękowanie za dar lub kara (złorzeczenie) za jego brak. Czas, w jakim realizowano te praktyki, jest czasem granicznym (koniec karnawału i początek Wielkiego Postu), w którym z jednej strony podejmowano wszelkie kroki w celu zwalczania potencjalnych zagrożeń, z drugiej zabiegano o szczęście i wrócono pomyślność. Wyraźnie widać tu konsekwentnie prowadzoną sekwencyjność działań, które można ulokować w trzech podstawowych etapach rytuału: 1) działania przygotowawcze (sporządzanie kukły, przebieranie się); 2) działania kulminacyjne (przekraczanie granic przestrzeni wsi i domów, rozbijanie dzbanka z popiołem, obrzędowa wymiana darów), 3) działania zamykające rytuał (ostateczne zniszczenie atrybutu obrzędowego).

Gest symbolicznej śmierci i kreacji nowego życia

Faza symbolicznej śmierci w kulturach magicznych występowała zarówno w rytmie przemian rocznych, jak i w cyklu życia jednostki. Co ważne, wiązało się to również z poczuciem zagrożenia, jakie rodzi się w sytuacji kontaktu z chaosem zaświatów i odmiennym porządkiem *sacrum* (KOWALSKI 2007: 552). Dlatego w takich momentach szczególnego znaczenia nabierały gesty prowadzące do unicestwienia wszelkiego zła. Czynności niszczące były także zamknięciem różnych okresów przejścia w ciągu roku. Ich wnikliwa analiza pozwala wskazać jeszcze inne sensory, głęboko ukryte warstwy symboliczne i bogate treści kulturowe.

Karnawał, a zwłaszcza jego trzy ostatnie dni były czasem przejścia od zabawy do innej rzeczywistości – wielkopostnego umartwienia. Kończył się on zazwyczaj u schyłku zimy, a więc na styku dwóch pór roku. Do stałego repertuaru ostatnich trzech dni karnawału należały więc rytuały niszczenia i pozorowanego zabijania różnych postaci, symbolizujących zarówno czas zapustny, jak i zimę oraz zimową martwość. Najważniejszym motywem tych rytuałów była zmiana pór roku i kreacja nowego życia w przyrodzie. W zależności od



Pogrzeb basa, Steblów (woj. opolskie), 2020, fot. B. Jasiński

regionu rytuał ten przybierał różne formy. W Jedlińsku na Mazowszu w ostatni wtorek karnawału odbywa się obrzęd ścięcia śmierci nagrania filmowe – PATRZ: WYKAZ FILMÓW F2, F18. W Krakowie odbywało się *ścinanie Mięso-pusta*, słomianej kukły, którą wcześniej włączono po placach i ulicach, na znak, że kończą się nieodwołalnie zapustne uciechy OGROD OBRZ 102–105. Na Górnym Śląsku odbywał się *pogrzeb basów* GAR CZAS 94–95⁸⁴. W Wielkopolsce *ścinanie głowy Zapustowi*, w okolicach Tarnobrzega miało miejsce zabijanie pijaka a na Kujawach *zabijanie grajka*, co opisuje poniższy przekaz:

W niektórych wsiach powiatu inowrocławskiego, na przykład w Tucznie, jest zwyczaj w ostatni wtorek o północy »zabijanie grajka«. Biesiadnicy wywożą przygrywającego sobie wiejskiego maestra na taczce z karczmy; jeden z idących obok niego niesie kota, drugi garnek popiołu. Na między ciskają garnek z popiołem o grajka i wypuszczają kota, który umykając, ma oznaczać uchodzącą duszę z zabitego muzykanta, wśród tumana popiołu GŁOG POL 109.

Ze zmianami zachodzącymi w przyrodzie miał związek rytuał topienia/palenia marny, słomianej maskary nazywanej też *śmiercichą* albo po prostu zimą. Wynoszono ją

84 Zwyczaj ten jest parodią obrzędu pogrzebowego. Osobliwy „kondukt”; składający się z muzyków, księdza lub pastora, ministranta, wdowy, płaczek, grabarza oraz mężczyzn niosących na ramionach (niczym trumnę) kontrabas lub tubę basową, obchodzą salę, w której odbywa się zabawa. Po wykonaniu czynności typowo pogrzebowych, formują kondukt i opuszczają imprezę. Pogrzeb odbywa się o północy, symbolizuje pożegnanie karnawału i początek postu GAR CZAS 94–95.

w trzecią niedzielę Wielkiego Postu⁸⁵, zachowania uczestników tego zwyczaju oraz gesty temu towarzyszące według A. Zadrożyńskiej są śladem dawnego obrzędu ofiarnego:

Marzannę Śmiercichę wynoszono niegdyś (i dziś tak się czyni) w orszaku wszystkich ludzi ze wsi. Niektóre późne, dziewiętnastowieczne relacje podają, że orszak składał się wyłącznie z niezamężnych dziewcząt. Kukłę w orszaku niesiono ponad głowami ludzi, jakby niebiosom pokazując dar dla nich przeznaczony. Ludzie szli w milczeniu. Marzannę-Śmiercichę zawsze wynoszono poza granicę wsi, poza teren ludzki. Oddawano ją „tamtemu” światu. Palono ją, topiono lub po prostu wyrzucano, tak jak w magicznych zabiegach leczniczych wyrzuca się, topi lub spala nękającą ludzi chorobę. Woda lub ogień nie tylko przenosiły kukłę w zaświaty, były sposobem jej tam przetransportowania. Oczyszczały ją także ze zmyty tego świata, a ten świat ze zmyty „obcego”. Po dokonaniu obrzędu ludzie śpiesznie powracali do domów, nie odwracając się za siebie ZAD POWT 94.

Opisane tu palenie, topienie, niszczenie słomianej kukły, będącej personifikacją zła i śmierci ma rodowód przedchrześcijański. Pewną analogię do tego rytuału można wskazać w przyniesionym przez chrześcijańską tradycję obrzędzie palenia Judasza. Jeszcze na przełomie XIX i XX wieku w Polsce centralnej i południowej w Wielki Czwartek przy dźwiękach drewnianych klekotek i obrzędowych okrzyków palono słomianą kukłę wyobrażającą biblijnego zdrajcę Jezusa. Tak zwyczaj ten opisał Z. Gloger:

W niektórych okolicach w Wielki Czwartek (zwany także cierniowym) gromada chłopców [...] zrobiwszy sobie Judasza ze słomy [...] szła do kościoła na ciemną jutrznię, Judasza z sobą niosąc [...] Po skończonej jutrzni, na cmentarzu, chłostano Judasza kijami i siejano drewnianymi pałaszami wśród wrzawy i śmiechu zebranego ludu. Potem włożywszy go na taczki wieziono na plebanię i do dworu, gdzie powtarzano to samo widowisko. Z dworu udawano się z Judaszem do gospody, a wreszcie albo topiono go w rzece lub stawie, albo gdy się ściemniało, palono na wzgórzu nad wioską GLOG ROK 157.

Zdarzało się, że egzekucję poprzedzało zrzucenie jego podobizny z wieży kościelnej lub dzwonnicy. Wieszano ją także na drzewie w pobliżu świątyń, gdzie odbywał się sąd, uderzano kijami, wleczono pod kościół, gdzie ogłaszano wyrok, a na koniec wynoszono nad rzekę, podpalano i płonąca wrzucano do wody. Tu także – analogicznie jak przy topieniu marzanny – uczestnicy uciekający z miejsca ostatecznej egzekucji, nie mogli oglądać się za siebie, bo groziło to pomieszaniem zmysłów lub sprowadzeniem na siebie nieszczęścia, albo śmierci (JANICKA-KRZYWDA 2002: 11–13; PISZĄ O TYM TEŻ: BYSTROŃ 1976: 47; ZADROŻYŃSKA 1985: 95; CHOJNACKI 1979, PATRZ – WYKAZ FILMÓW F20 ORAZ F56)

85 Najstarsza wzmianka o tym zwyczaju pochodzi z XVI wieku z *Kroniki polskiej* Marcina Bielskiego. Trzeba też dodać, że terminy pozbywania się tej postaci zmieniały się na przestrzeni lat. Ostatnio zwyczaj ten ożył i obchodzony jest 21 marca w pierwszy dzień wiosny. Wówczas młodzież i dzieci topią kukłę symbolizującą zimę i witają wiosnę. Dzień ten jest także dniem wagarowicza ZAD ŚWIĘ 90.

We wspomnianych tu obrzędach, zwyczajach i widowiskach obrzędowych kulminacyjnym momentem są gesty unicestwienia zimy, śmierci i tego co się z nimi wiązało. Czynności te z jednej strony były znakiem symbolicznej śmierci, z drugiej zaś zapowiadały cykl rytów kreujących nowe życie, odrodzenie przyrody. Zwiastunami powracającego życia było uroczyste obnoszenie *gaików*, *maików*, oprowadzanie po wsi *królewny* na Podlasiu, wprowadzanie królowej wiosny w Wielkopolsce, chodzenie z kogutkiem na Mazowszu (DRABIK 1990: 17–19). Symbole roślinne i zwierzęce używane w tych działaniach oddawały w skali ludzkiej ważne zdarzenia kosmiczne – odrodzenie życia w przyrodzie i przywołanie zbawczej pory roku – wiosny (NIEWIADOMSKI 1999: 91).

Z obrzędami powitania wiosny zbiegały się obchody Świąt Wielkanocnych. Wśród wielu symboli tej obrzędowości można wskazać jajko (symbol nowego życia), zieloną gałąź (jej ekwiwalentem jest palma święcona podczas Niedzieli Palmowej), a także święcone podczas liturgii Wielkiej Soboty – ogień i woda AD WIEL 72, AD PAL 15–17. Sakramentalia te były i są do dziś wykorzystywane w wielu rytach o charakterze ochronnym i płodnościowym.

Gesty niszczące i kreujące to, co nowe są więc wyrazem cyklicznego wyczerpywania się czasu i potrzeby jego odnowienia a do tego, oprócz gestu, potrzebne jest zaistnienie bosko-ludzkiego mediatora i kreatora nowego porządku (ZADROŻYŃSKA 1985: 97). Czynności te są niezbędne, by „to, co złe przepadło na zawsze, a dobre mogło się odrodzić” (DRABIK 1990: 22), i wreszcie są niezbędne na drodze transformacji chaosu w kosmos, która w sposób fizyczny i zmaterializowany dokonuje się najpierw w skali ludzkiego mikrokosmosu, by następnie móc modelować ład całego świata (SMYK 2014A: 25–27).

4.4.2.3. Kontekst historyczno-kulturowy

Wiele z opisanych powyżej rytuałów odeszło w zapomnienie. Z powodu przemian społeczno-obyczajowych i kulturowych nie są one już dziś praktykowane i kultywowane (np. zabijanie grajka, tłuczenie garnków z popiołem, niszczenie sprzętów domowych itp.). Niektóre z nich, ze względu na rozbudowany i udokumentowany scenariusz, są rekonstruowane i przybierają bardziej formę inscenizacji obrzędowej odtwarzanej w różnych (nie zawsze naturalnych) kontekstach. Wśród tych, które pozostały można natomiast zaobserwować wyraźny zanik ich prymarnych funkcji. Wciąż podlegają one nieustannym transformacjom z dominującą (jeśli już nie jedyną) funkcją ludyczną.

Najlepszym tego przykładem jest doroczne topienie marzanny, kojarzone wspólnie z obchodami pierwszego dnia wiosny i szkolnym dniem wagarowicza⁸⁶. Kukłę symbolizującą zimę znają wszyscy. Jednak niewielu uczestników tego zwyczaju zdaje sobie dziś sprawę z tego, że ta pozornie niewinna zabawa miała kiedyś swój szczególny sens i głębokie znaczenie magiczne. Unicestwienie zła, w myśl magicznej zasady podobne czyni podobne, będące ofiarą zapewniającą pomyślny bieg wydarzeń, dziś jest gestem wypędzania zimy, czego uosobieniem staje się przygotowywana kukła.

Podobne konkluzje nasuwają się przy obserwacji współczesnych realizacji zwyczaju tłuczenia naczyń przed ślubem⁸⁷ czy inscenizacji Ścięcia Śmierci w Jedlińsku⁸⁸, w których obok zachowanych scenariuszy i tradycyjnych form obrzędów z kulminacyjnym momentem tłuczenia naczyń i unicestwienia Śmierci na przestrzeni lat wykształciły się rozbudowane elementy zabawowe przybierające formę biesiady czy festynu. Funkcja ludyczna wysuwa się na plan pierwszy tych rytuałów, przysłaniając nieco ich wymiar magiczny – wypędzanie śmierci, ochrony przed złem oraz gwaranta pomyślności – co wprawdzie w niewielkim stopniu, ale zachowało się w wykonywaniu omawianych tu gestów niszczących.

W strukturze tekstowej tych czynności rytualnych można zauważyć wyraźną dominację kodu przedmiotowego. Wskazywane atrybuty stają się organizatorami działań i już w momencie powstawania (tworzenia) skazane są na unicestwienie, odgrywając tym samym kluczową rolę w całym obrzędzie.

Dodatkowym kodem współtworzącym symbolikę omawianych czynności rytualnych jest towarzyszący im niejako w sposób naturalny kod dźwiękowy – obrzędowy hałas, apotropaiczny zgiełk naznaczony obecnością śmierci i chaosu, uruchamiający jednocześnie moce płodności przyrody (początek wiosny) oraz zapowiadający pomyślne losy świata i człowieka Kow MAG 71–72.

Tym cenniejsze wydaje się sięganie do głębokiej warstwy symbolicznej omówionych tu gestów rytualnych, pozwalające odkryć ich wielowymiarowy sens oraz rolę, jaką od-

86 Inszenizacje topienia marzanny odbywają się 21 marca na terenie całego kraju. Zwyczaj ten można zobaczyć np. w Sierpcu w Muzeum Wsi Mazowieckiej, gdzie co roku organizowany jest konkurs na marzannę a kulminacyjnym momentem imprezy jest unicestwienie jednej z kukieł. Zob. *Witaj wiosno! Obrzęd pożegnania zimy z Marzanną w roli głównej*, <https://www.youtube.com/watch?v=1Q2lpbSCI9M>, MUZEUM WSI MAZOWIECKIEJ W SIERPCU, 2017 (F 69), [dostęp: 12.04.2021].

87 Wspólnie w obrzędzie tym dominuje ludyczność – jest to raczej biesiada, podczas której tłuczenie szkła jest jej urozmaicheniem, jego funkcja magiczna schodzi na dalszy plan. Obrzęd ma otwartą i swobodną formułę, towarzyszą mu barwne korowody przebierańców, składanie życzeń narzeczonemu, muzyka, tańce itp. Por. *Polterabend Ani i Kamila, Zdieszowice Januszkowice*, <https://www.youtube.com/watch?v=53h6Xa03Ds4>, 2013 (F 71), [dostęp: 12.04.2021]; *Polterabend Patrycja i Mateusz, Kaszuby Pomorskie*, <https://www.youtube.com/watch?v=W1ox9Iuv6pQ>, 2017 (F 70), [dostęp: 12.04.2021].

88 Zmiany niektórych elementów tego obrzędu karnawałowego można prześledzić, analizując materiały filmowe, fotograficzne i tekstowe zgromadzone na stronie internetowej prezentującej historię tego widowiska. Zob. *Ścięcie Śmierci w Jedlińsku. Jedyna takie widowisko w Polsce*, <http://sciecesmierci.pl/> [dostęp: 12.04.2021].

grywały w tradycyjnych obrzędach, potwierdzając po raz kolejny że „rytuały przejścia są niekończącą się opowieścią o umieraniu symbolicznym i prawdziwym” KOW GEST 68.

4.5. Obdarowywanie/dzielenie się czymś/dzielenie czegoś

Przekazywanie daru jest komunikatem kulturowym i jedną z najistotniejszych sekwencji w strukturze obrzędów, dlatego rozpatrywane jest w odniesieniu do konkretnego kontekstu oraz działania obrzędowego (GODULA 1994: 9). Podczas przekazywania daru ważne jest kto kogo i w jakiej sytuacji (czas, miejsce, kontekst) obdarowuje, nie bez znaczenia jest także rodzaj daru (jego symbolika) oraz to, czy został on odwzajemniony.

Obdarowywać w sensie dosłownym, w wymiarze materialnym oznacza »dawać komuś coś w prezencie«, w wymiarze duchowym – »dawać komuś jakieś pozytywne uczucie«. Natomiast forma zwrotna tego czasownika sygnalizuje działanie obustronne – obdarowywać się to »dawać sobie coś nawzajem«, »dawać sobie nawzajem jakieś pozytywne uczucie« (SJP SZYM II 387). Bliskim znaczeniowo obdarowywaniu jest gest dzielenia czegoś/dzielenia się czymś. Definicje słownikowe wskazują następujące aspekty semantyczne tego leksemu: »dawać komuś część czegoś«, »kroić coś na części, łamać na kawałki«, »korzystać z czegoś wspólnie z kimś, współuczestniczyć w czymś, przeżywać coś wspólnie«, a także »komunikować sobie coś wzajemnie« (SJP SZYM I 467). Ze względu na komunikacyjny i wspólnotowy charakter obu czynności postanowiono te dwa gesty omówić łącznie.

M. Mauss postawił tezę mówiącą o tym, że dar jest symbolem i to zarówno życia społecznego, jak i stosunków zachodzących między człowiekiem i kosmosem. Według badacza obdarowywanie jest możliwe tam, gdzie mamy do czynienia z relacjami i interakcjami członków danej społeczności (MAUSS 1973). Z kolei B. Malinowski, prowadząc badania nad obdarowywaniem, wskazywał, że istotą tego gestu jest wymiana a zasada wzajemności dotyczy nie tylko wymiany darów, ale także ustalenia relacji i stosunków międzyludzkich (MALINOWSKI 1967, POR. LEVI-STRAUSS 1973: XLI).

Traktowanie daru jako formy solidarności społecznej i jej manifestacji pojawia się także w pracach F. Znanieckiego i W.I. Thomasa. Wyróżnili oni dar rzeczywisty (posiadający wartość materialną) i dar symboliczny o charakterze obrzędowym (THOMAS, ZNANIECKI 1976, T. 1: 155–157).

Studia nad fenomenem daru prowadziła także A. Zambrzycka-Kunachowicz, która akt wzajemnego obdarowywania widziała jako zachowanie symboliczne ważne szczególnie wtedy, gdy chodzi o zasady współżycia społecznego. Szeroko zakrojone analizy pozwoliły badaczce wskazać także aksjologiczny, etyczny i religijny wymiar daru (ZAMBRZYCKA-KUNACHOWICZ 1977, ZOB. MAJ, ZAMBRZYCKA-KUNACHOWICZ 1985).

Istotne ze względu na temat niniejszej rozprawy są opracowania M. Maj (1983, 1986) i R. Goduli (1994), a w ostatnich latach także M. Tymochowicz (2005, 2019, 2020). Wymienione badaczki skoncentrowały się na obrzędowych kontekstach obdarowywania, przyjmując założenie, że „obrzęd jest ściśle uporządkowanym ciągiem działań o charakterze symbolicznym” (GODULA 1994: 15). Odczytywanie daru w kontekście odgrywania dramatu obrzędowego pozwoliło wskazać miejsce i rolę daru w strukturze obrzędu oraz odczytać jego znaczenia.

Wymiana darów – jak określa A. Zadrożyńska – jest to przedziwny akt, uczucie uznania, współzwiązku. Zawsze powoduje konsekwencje. Po to w ogóle ludzie się nim posługują. Jak powiadają uczeni, „dar zawsze powoduje reakcję odwzajemnienia i jest to właściwość tylko umysłu ludzkiego. Na darze [...] opierają się wszelkie znane w kulturze kreacje więzi międzyludzkich. [...] W żadnej kulturze nie można było odmówić przyjęcia daru. [...] Dar tworzył więź między ludźmi dzięki oddaniu drugiemu człowiekowi przedmiotu, a w nim części samego siebie. Tym przedmiotem niekoniecznie musiały być rzeczy. Mogły to być na przykład kobiety-dary (jak przy zawieraniu związków małżeńskich), słowa-dary, myśli-dary itd. W tym rozumieniu każde wspólne spożywanie jedzenia, nawet codziennego posiłku, staje się wymianą darów lub obdarowywaniem zobowiązującym do wzajemności (ZADROŻYŃSKA 1985: 62).

W tym kontekście możemy mówić o funkcji magicznej obdarowywania, które może być znakiem zaproszenia, zgody, odmowy itp. Jego forma może informować o pozycji społecznej ofiarodawcy, a także o stopniu pokrewieństwa z obdarowanym. Symbolikę tych komunikatów należy odczytywać przy każdej okazji wzajemnego obdarowywania się uczestników obrzędów (POR. BOGATYRIEW 1979: 26–96).

Sytuacji obrzędowych, w których pojawia się dar jako znak kulturowy jest mnóstwo, trudno jest wskazać i omówić wszystkie, dlatego poniższa analiza zostanie ograniczona do kontekstów, w których rola obdarowywania i dzielenia się jest znacząca dla całej struktury obrzędu. Pozwoli to wskazać pewne mechanizmy przekazywania daru, jego symbolikę i funkcje.

4.5.1. Obdarowywanie a inne znaki obrzędowe

4.5.1.1. Formuły słowne

W kulturach tradycyjnych istnieje ścisły związek między przedmiotem a jego nazwą. Słowa są częścią przedmiotu i często są utożsamiane z nim samym. Wymawiając dane słowo, możemy urzeczywistnić nazwany przedmiot lub zjawisko. Oczywiście ważne są specjalne okoliczności, podczas których wypowiedane są stosowne formuły. Dlatego też szczególną wartość przypisywano życzeniom wypowiedzianym w sytuacjach prognozowania przyszło-

ści a najlepszą ku temu okazją były okresy świąteczne w ciągu roku (Wigilia, Boże Narodzenie, Nowy Rok), uroczystości związane z rozpoczęciem jakiegoś przedsięwzięcia czy przełomowe momenty w ciągu doby (CARAMAN 1933: 350–352, POR. BRZOZOWSKA-KRAJKA 1994). O roli słowa życzącego jako daru tak pisał K. Moszyński:

[...] ziarnem, z którego wyrosło niezwykle bogactwo kolęd były niewątpliwie życzenia noworoczne. [...] Ożywia je bowiem głęboka wiara w spełnianie się życzonego, w siłę dobrego, życzliwego słowa. Podobnie jak powszechna wiara Słowian [...] głosi, iż przekleństwo powoduje skutki fatalne i groźne dla przekłętego, tak również głosi ona, że błogosławieństwo – a kolędy są przede wszystkim piękne i poetycznie wyrażonym błogosławieństwem – przynosi skutki wręcz przeciwne: pożądane i wysoce pomyślne (MOSZYŃSKI 1967: 734).

Szczególna moc słowa jako daru uwidacznia się właśnie podczas kolędowania. Życzenia składane w postaci tekstów recytowanych i śpiewanych kolęd są świątecznym darem przekazywanym i często też odwzajemnianym, o czym świadczy przekaz przywołany przez jedną z informaterek: *chłopaki przychodzili i tego „Daj Boże na szczęście na zdrowie, daj Boże zdrowia, szczęścia” i tam parę groszy trzeba było dać tym kolędnikom „Ażebyście mieli i do drugiego roku doczekali” „A wy żebyście zbierali” i poszli i za rok znowu przyszli* KSIĘŻPOL JR.

Gatunkową odmianą kolędową najlepiej realizującą ten cel są tzw. kolędy życzące, które ze względu na intencjonalność i adresata tekstu, można podzielić na kolędy gospodarskie (czasem adresowane też do gospodyni), panieńskie i kawalerskie. Pojawiające się w nich słowo-dar w sposób bezpośredni i dosłowny lub poprzez przywoływane motywy symboliczne (złoty pług, ruciany wianek, czerwone jabłko, koń i in.) ma sprawić, że życzenia kierowane do odpowiedniego adresata staną się w sposób namacalny jego udziałem: gospodarz będzie się cieszył dobrym urodzajem i dorodnym bydłem, kawaler dziewczyną a panna kawalerem (ADAMOWSKI 2002: 2–3, POR. BARTMIŃSKI 1991: 171–173, SULIMA 1991: 14–15, ADAMOWSKI 1992A). Oto kilka przykładów:

1. Stary rok się kończy, nowy lepszy będzie,
przydziem panu śpiewać społem po kolędzie.
Wesoło śpiewajmy, Nowy Rok witajmy,
hej, kolęda, kolęda.

2. Panie gospodarzu, domowy szafarzu,
nie bądź tak ospały, każ nam dać gorzały,
a jak wypijemy, to dziękujemy,
hej, kolęda, kolęda.

3. Pani gospodyni, domowa mistrzyni,
okaż swojo łaskę, każ nam dać kiełbaske,
a jak ją już zjemy, to dziękujemy,
hej, kolęda, kolęda.

4. Daj nam kope sera i do nij jindora,
hej, kolęda, kolęda PPML LUB1 212.

1. Nowe lato, dobre lato,
da wam Pan Bóg zięcia za to,
zboże hojne, krówki dojne
i koniki niespokojne,
hej, kolęda!

2. Masło w dzieży, a ser w beczce,
małe dziecie w kolebeczce,
hej, kolęda!

3. Ażebyście długo żyli,
kapeluszem wódkę pili,
hej, kolęda! PPML LUB1 231

Obok funkcji działającej słowo w obrzędzie kolędowania jest organizatorem składania i odwzajemniania daru. Po wygłoszeniu/wyśpiewaniu tekstu życzącego pojawia się zazwyczaj „przymówka” o dar, czyli kolędę⁸⁹, a następnie, w zależności od tego czy prosba została przyjęta czy odrzucona, wygłaszane są formuły końcowe:

Za kolęde dziękujemy,
szczęścia, zdrowia wam życzymy,
ażebyście długo żyli
i na drugi rok puścili,
ażebyście długo żyli
i na drugi rok puścili PPML LUB1 232.

Od was, państwo, odchodzimy,
za kolęde dziękujemy,
niech wam Bóg szczęścia daruje,
że nas państwo w dom przyjmuje,
wiwat, wiwat, żyć do stu lat PPML LUB1 233.

W opozycji do przedstawionych wyżej podziękowań za kolędę w postaci daru rzeczowego stoją złorzeczenia, czyli formuły, w których zawarta jest intencja i pragnienie, aby komuś działo się źle. Wypowiadano je w sytuacji, gdy kolędujący nie otrzymali zapłaty bądź podarunku:

A w ty chałupce
Same gołodupce.
Wszystko pozjadali,

89 Samo pojęcie „kolęda” posiada wiele znaczeń. Są to m.in. podarunek wigilijny, bożonarodzeniowy lub noworoczny; danina dla księdza pobierana w okresie Bożego Narodzenia, tzw. kolęda dla bydła – mieszanina potraw wigilijnych z opłatkiem chlebem dawana bydłu; kolędowanie, czyli obrzędowe składanie życzeń, dar dla kolędników; snopek kłosów przynoszony do izby w Wigilię; pieśń o Bożym Narodzeniu lub o tematyce świeckiej z prośbą o dary. Współcześnie mianem kolędy określa się także odwiedzanie parafii przez księdza w okresie Bożego Narodzenia (SŁAW ETYM II 353–354, ADAMOWSKI 2002: 1–2).

A nam nic nie dali.
Żeby wa Si ni rodziło
Ni Zyto, ni pszynica
Tylko bachorów kupica KOL LUB 71.

Przekazywanie słowa jako daru ma miejsce nie tylko podczas kolędowania, ale także przy okazji innych momentów obrzędowych, świąt i uroczystości rodzinnych, a także w zwykłych codziennych zachowaniach. Takie formuły pojawiały się chociażby podczas chrztu a towarzyszyły najczęściej podarunkom składanym nowo narodzonemu dziecku:

Jak jechali do chrztu, to tam brali chleb zawiązywali to chosnek to sól i tam chowali gdzieś tam do tego dziecka, żeby w życiu nic jemu nie brakło temu dziecku, żeby to i mówili tak „Na chleb i na sole na szczęście i na dole”. [...] jak przyjechali, to weszli do mieszkania i mówili „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus. Przynieśliśmy wam Anie”, albo tam Jasia, tak jak na chrzciny, macie już w domu znaczy jeszcze jednego no WYRYKI SS ABT UMCS.

Zwyczajową formułą życzeniową, wypowiedaną jeszcze do dziś, są życzenia składane podczas dzielenia się opłatkiem: *No i opłatek to dzielił ojciec po kawałku „Daj Boże na szczęście, na zdrowie, byśmy do drugiego roku doczekali”* KSIĘŻPOL JR. Podobne intencje zawarte są w formułach powitalnych i pozdrowieniach, które tak często wypowiedano np. przy pracy *Panie Boże dopomóż* (na co odpowiadano *Bóg zapłać*), *Niech Ci Pan Bóg dopomaga w pracy* STOJESZYN II SS, *Niech Ci Pan Bóg błogosławi na ten dzień* BEŁŻEC AG. Tego typu przykładów można przywołać dużo więcej. Prowadzą one jednak do ważnej konkluzji.

Przytaczane formuły są dowodem tego, że dar nie zawsze ma wymiar materialny. Jego ekwiwalentem może być słowo, które wypowiedane w sytuacji obrzędowej przyjmuje charakter sakralny, czyli święty a święty to „posiadający moc” (ADAMOWSKI 2002: 2). Obrzędowy kod werbalny jest związany z działaniem, posiada zatem zdolność kreowania nowej rzeczywistości, a to z kolei przywołuje skojarzenia z biblijnym aktem stwarzania świata. O nierozzerwalnym związku słowa i działania pisał X. Leon-Dufour: „[...] są ze sobą nierozłącznie powiązane słowo i działanie: mówić – to działać, co jest prawdą zwłaszcza w odniesieniu do Boga, który stwarza za pomocą słów” SŁOW NT 570. Słowo życzące i błogosławiące, ale także i złorzeczące ma zatem siłę i moc sprawczą, dlatego jest ono czynnikiem pierwszym, wywołującym wymianę i odwzajemnienie daru (ADAMOWSKI 1991: 104, ZOB. MASŁOWSKA 2016: 231–243).

4.5.1.2. Gesty

Obrzędowe obdarowywanie i wymiana darów wpisane są w strukturę obrzędów, a ta może być bardzo rozbudowana, dlatego gestom tym towarzyszyły też inne zachowania. Przekazy-

wanie darów występowało zazwyczaj w końcowych sekwencjach obrzędów, było działaniem rozwiązującym akcję obrzędową. Kolację wigilijną kończono śpiewaniem kolęd i wręczaniem prezentów lub dzieleniem się opłatkiem i pokarmami ze zwierzętami. *Godzenie służby* także było finalizowane przekazaniem daru – zgodę przypijano wódką a gospodarz wręczał parobkowi *kolędę* w postaci pieniędzy.

Dar pojawia się także w finale obrzędów kolędniczych (GODULA 1994: 70–71). Elementem kończącym i w zasadzie obligatoryjnym (choć nie zawsze wyrażonym wprost) była prośba o dar, ale zanim to nastąpiło kolędnicy odgrywali różne sceny, a towarzyszyły im zachowania np. upadanie i powstawanie maszkary, obieganie wokół izby, zabawy i figle w postaci podskoków, szturchania, tzw. bodzenia itp. Gesty te były znakiem obrzędowego chaosu prowadzącego do budowania świata na nowo, do ponownego stwarzania i w całej sekwencji działań obrzędowych było wyraźnie zamierzone i uzasadnione. Prośby o dar i jego odwzajemnienie były działaniem zmierzającym do ostatecznego zatwierdzenia nowego ładu i zawiązania wspólnoty. Zachowaniom tym towarzyszyła również troska o pomyślną przyszłość, stąd też elementy sakralizujące np. kropienie wodą święconą:

U nas na wsi jak szli chorągwiórze, to się wynosiło im dyngus, mieli taki koszyk i każda gospodyni wynosiła im jajka. A jeszcze byli tacy mali chłopcy, którzy szli za chorągwią i mieli ubranego takiego kogutka, bo mój brat to całą zimę strugał tego kogutka z drzewa i później trzeba go było oblepić piórami, oklejano tego koguta gliną i potem w tę glinę wkładali te pióra i mieli taki wózek na dwóch kółkach i usadzili tego koguta w środku tego wózeczka, a po bokach były cztery lalki i było jeszcze takie kółko, że jak jechali tym wózkiem, to ten kogut się kręcił i śpiewali. Nie wchodzili do domu, tylko zatrzymywali się przed drzwiami i gospodyni do nich wychodziła. I oni śpiewali, chodzili po dyngusie i kropili wodą święconą Łowicz ZCz.

Konkludując, już na tym etapie analizowania relacji między znakami obrzędowymi wyraźnie widać, że obdarowywanie konstytuuje akcję obrzędową, jest zasadniczym czynnikiem dynamizującym jej rozwój, a ostatecznie także elementem dopełniającym i zamykającym. Krótko mówiąc, „bez daru obrzęd nie może być realizowany” (GODULA 1994: 71–72).

4.5.1.3. Atrybuty przedmiotowe

Badacze wskazują trzy podstawowe kategorie darów: słowo, rzeczy materialne oraz poczęstunek (MAUSS 1973: 217, GODULA 1994: 10–11 i in.). Nie sposób wymienić i omówić wszystkich darów przedmiotowych, które pojawiają się w obfitującej w nie polskiej obrzędowości. Niemniej jednak, ze względu na powszechność, kulturową doniosłość i bogatą symbolikę chcę zwrócić uwagę na niektóre z nich.

Wśród wielu darów materialnych (rzeczowych) wręczanych podczas obrzędów miejsce szczególne zajmuje pożywienie. Dla społeczności wiejskiej z przełomu XIX i XX wieku było ono jednym z najważniejszych elementów etosu chłopskiego, związanym z pracą na roli, budowaniem więzi rodzinnych oraz przywiązaniem do określonego typu religijności. W hierarchii chłopskich wartości jedzenie stanowiło najwyższe dobro, było sprawą najwyższej wagi, otaczano je troską i szacunkiem a czynność spożywania wspólnego posiłku urastała do rangi rytuału religijnego, podczas którego respektowano zasady chłopskiej etykiety. Jedzenie rozpoczynano od modlitwy, spożywano je o określonych porach i w ustalonym porządku. Niektóre produkty spożywcze (przede wszystkim chleb) uważano za dary od Boga, miały więc one wartość sakralną, wyróżniały się także bogactwem znaczeń symbolicznych i licznymi właściwościami magicznymi. Były nie tylko darem, ale także wykorzystywano je w praktykach ochronnych, wegetacyjnych, płodnościowych, wróżebnych i leczniczych (TYMOCHOWICZ 2019: 69–72, POR. SZROMBA-RYSOWA 1995: 55–60, 1978: 93). O tym jak ważne było obdarowywanie i dzielenie się pożywieniem podczas obrzędów pisze M. Maj:

Nieustannie przekazywanie żywności, będącej uosobieniem sił witalnych, ma niezwykle ważną symboliczną wymowę tak w weselu, jak w wielu innych obrzędach. Pożywienie musi krążyć szczerze pomiędzy wszystkimi uczestnikami w ceremonii weselnej, a także tymi, którzy mogą przyczynić się do jej realizacji, gdyż w tak istotnych momentach „przejścia” skąpstwo jest szkodliwe dla ogółu. Nieustannie powinny być demonstrowane „znaki życia”, a żywność substancja witalna, to jeden z takich znaków, jest ona nie tylko przekazywana, ale i spożywana (MAJ 1986: 70).

Najczęstszym darem był chleb, symbol wszelkiego pożywienia i kwintesencja posiłku. Towarzyszył on człowiekowi każdego dnia, od świtu aż do zmierzchu, był owocem ciężkiej pracy i metaforą ludzkiej egzystencji. W kulturze tradycyjnej był nieodłącznym elementem obrzędowości rodzinnej i dorocznej, pożywieniem o szczególnej i niebagatelnej symbolice – utożsamiany był z życiem, dobrobytem i dostatkiem. Postrzegano go nie tylko jako podstawowy produkt niezbędny do życia, ale przede wszystkim jako rekwizyt obrzędowy posiadający właściwości symboliczno-mistyczne, był darem i środkiem mediacji między człowiekiem a Bogiem. Równie ważne kulturowo były ekwiwalenty chleba, obecne pod różnymi postaciami w wielu obrzędach (*korowaj, kołacz, szczodraki, byski, fafernuchy, nowe latka, busłowe łapy* i in.).⁹⁰

Ważne funkcje w kulturowej wymianie darów pełnił alkohol, nieodłączny element poczęstunków, środek do zawierania obrzędowych „transakcji”, a także podstawowy atry-

⁹⁰ O funkcjach chleba i jego ekwiwalentach w rytuałach obrzędowych wspominam wielokrotnie w innych miejscach niniejszej rozprawy. O kulturowej roli chleba pisali również: KUBIAKOWIE (1981), KOWALSKI (2000), PABIAN (2000), ŁEŃSKA-BĄK (2010), WALĘCIUK-DEJNEKA (2010), WÓJTOWICZ (2014B), TYMOCHOWICZ (2016B, 2019), GAPIŃSKI (2018), MAKSYMUK-PACEK (2018) I IN.

but wszystkich świąt i uroczystości rodzinnych. „Wyznacznikiem wartości wódki w życiu obrzędowym była silna rytualizacja zachowań z nią związanych, zarówno w dziedzinie obdarowywania, jak i różnych form alkoholowej etykiety – reguł nalewania, wypijania, przepijania” (STRACZUK 2013: 248).

Nie można pominąć też mediacyjnych właściwości alkoholu. W tej funkcji pojawia się w zwyczajach, które miały zapewnić kontakt i życzliwość dla żywych ze strony zmarłych. W tego typu sytuacjach alkohol był zarówno darem dla zmarłych, jak i niezbędnym artefaktem służącym do podtrzymywania kontaktu z duchami opiekuńczymi KOW MAG 18.

Alkohol jest obecny również wszędzie tam, gdzie dokonuje się zmiana statusu jednostki. Dzięki swoim właściwościom sprawia, że „osoba przekształcana [może] się znaleźć w stanie, który symbolicznie reprezentował rzeczywistość zaświatową. Dokonywała się więc rytualna śmierć adepta, co oznaczało, iż nie posiadał on właściwości ani poprzedniego stanu, ani nowego” KOWA MAG 18. Stąd też powszechna obecność alkoholu podczas rytuałów żałobnych i weselnych. Sygnalizował przemianę dziewczyny w kobietę (mężatkę), chłopca w mężczyznę (męża), ułatwiał zmarłemu podróż w zaświaty.

Obrzędowe obdarowywanie nie mogło obyć się także bez pieniędzy, które – jak się okazuje – można także rozpatrywać w aspekcie kulturowym. Pieniądz towarzyszy człowiekowi od niepamiętnych czasów, a jego postaci ewoluowały wraz z przemianami kulturowo-społeczno-ekonomicznymi. Najstarszym rodzajem pieniądza był pieniądz towarowy (np. produkty rolne) wyparty z czasem przez pieniądz kruszcowy (złoto, srebro), a zastąpiony potem pieniądzem symbolicznym w postaci monet i banknotów oraz elektronicznym (bezgotówkowym). Dwoma ostatnimi formami posługujemy się do dziś (ZALAŚKIEWICZ 2021: 111).

Podstawową funkcją pieniądza jest to, że jest on niezbędnym instrumentem służącym zawieraniu transakcji. Trzeba również zauważyć, że wszelkie dobra materialne we współczesnym świecie są ważnym elementem systemu ekonomicznego, umożliwiają podniesienie statusu społecznego, są symbolem siły, władzy i sukcesu, chronią przed egzystencjalną trwogą. Niemniej jednak traktowanie pieniądza tylko jako środka wymiany o funkcji ekonomicznej, wydaje się być sporym uproszczeniem. Pieniądz ma także naturę symboliczną i emocjonalną, wpływa regulacyjnie na zachowania społeczne człowieka oraz uczucia przez niego doznawane (ZALEŚKIEWICZ 2012: 119). Jest on wartością stanowiącą środek do zdobywania określonych dóbr. Kulturowe funkcje tego daru możemy odnaleźć w wielu polskich obrzędach. Trudno wskazać wyraźną cezurę pojawienia się pieniądza jako dość powszechnego daru. Informatorzy pamiętają czasy, gdy występował on w formie towarowej, to znaczy, że określone produkty spożywcze (jajka, cukier, miód) stanowiły formę zapłaty lub wymiany pewnych dóbr. W kontekstach obrzędowych pieniądze wręczano kolędnikom, wkładano je pod poduszkę nowo narodzonemu dziecku (miało to zapewnić mu bogate życie), zbierano je

także dla państwa młodych np. podczas oczepin, służyły też jako forma wykupu panny młodej, wkładano je zmarłemu do trumny. W tych sytuacjach nie należy pieniądza traktować jako narzędzia transakcji, ciężar semantyczny skierowany jest raczej na jego funkcję kulturową o charakterze wróżebnym i ochronnym, wymiar materialny tych gestów schodzi na dalszy plan. Warto dodać też, że jest on niezbędnym elementem, podobnie jak pożywienie i alkohol, przypieczętowującym obrzędową zmianę.

4.5.2. Komponenty semantyczno-pragmatyczne gestu obdarowywania

4.5.2.1. Kontekst założony

- a) obdarowywanie nowo narodzonego dziecka: przynoszono chleb BIEG MAT 223 lub inne pieczywo DOŁHOBRODY KD ABT UMCS, DRELÓW HZ ABT UMCS, TN UMCS 1057B sól WYSOKA DG, cukier SUSIEC EM TN UMCS 1286/B MAJDAN STARY BP, STRA STÓŁ 245 lub słodycze w postaci cukierków, czekolady KOCUDZA AM ABT UMCS, RUDA SOLSKA AG ABT UMCS, pieniądze JEZIORO CzS ABT UMCS; płótno lub elementy odzieży, czosnek WYRYKI SS AZKP UMCS, pieniądze;
- b) wzajemne obdarowywanie się w obrzędzie weselnym: państwa młodych poprzez wręczanie – korowaja BYCHAWKA FD, SP TN UMCS 251/A, NASUTÓW AS TN UMCS 271/A, chleba DRELÓW HZ AZKP UMCS, świętego obrazu MAJDAN KOZŁOWIECKI WK, POT płótna WYSOKA DG, STRZYŻÓW MK ABT UMCS, DUBIENKA EZ TN UMCS 254/A, zbieranie pieniędzy na wózek podczas oczepin SUSIEC EM TN UMCS 1286/A, RUDNO SG TN UMCS 1311/A, POWSZECHNE; obdarowywanie gości weselnych ciastem RUDNO SG TN UMCS 1311/A, *korowajczykami* RUDNO AF TN UMCS 1317/A;
- c) obdarowywanie zmarłego: zaopatrywanie na śmierć – wkładanie mu do trumny przedmiotów codziennego użytku (chusteczka, fajka, laska itp.) ŚWIERŻE AR TN UMCS 1062A, SUSIEC EM TN UMCS 1286/B pieniądze DĄBIA NOWA JA ABT UMCS, święconych wianuszków GODZISZÓW SB ABT UMCS, przedmiotów religijnych (rózaniec, księżeczka do nabożeństwa, święta obrazki); zostawianie pokarmów potraw podczas pogrzebu lub po konsolacji, po wieczerzy wigilijnej BIEG KOL 166, zanoszenie pożywienia na groby (pisanki, pieczywo) PET POG 333;
- d) wzajemna wymiana darów w obrzędach kołędniczych: w podziękowaniu za życzenia (dar słowa) kołędnicy otrzymywali pieniądze KSIĘŻPOL JR, jedzenie F 40, F 41, F 42, *szczodraków* obdarowywano ciastkami, słodyczami lub pieniędzmi SUSIEC JB TN UMCS 1288/A, jajkami (podczas kołędowania wielkanocnego) ŁOWICZ ZCz, na Kurpiach i Podlasiu obdarowywano się *byškami* (zwierzątkami z ciasta), nowymi lat-

- kami i słodko-korzennymi *fafernuchami* OGROD OBRZ 69, DYLEWO CZK, ZALESIE CZS; obdarowywano się pisankami na Wielkanoc – panny kawalerów ZAKRĘCIE MG TNN, SOBOLEW JR TN UMCS 845A, ZS TN UMCS 1052B, *darzenie się* alkoholem podczas wiosennego składania życzeń STRA STÓŁ 246; gospodynie kołędników CZĘSTOBOROWICE IZ TNN, GRABOWICA PD, KK TN UMCS 1299/A, OSERDEK JK TN UMCS 1300/A; *dynguśnicy* otrzymywali pisanki, pieniądze, ciasto, wędlinę SOBOLEW JR TN UMCS 845 A;
- e) dzielenie się czymś/dzielenie czegoś: podczas Wigilii gospodarz dzielił się opłatkiem z domownikami K16 LUB 100–101 KSIĘŻPOL JR, MARUSZEWIEC UM, OLSZEWNICA TP ABT UMCS, GRABOWICA PP, KK TN UMCS 1299/A, powszechne oraz z bydłem domowym DUBIENKA EZ TN UMCS 254/A, CHĘT KUR 80, OSTROŁĘKA CZL, BEŁŻEC AG, K 16 LUB 101, AD BOŻNAR 2–3, SUSIEC JS, WS TN UMCS 1287/A, MAJDAN KOZŁOWIECKI WK, SIM MĄDR 75, STEL POM 58, OCHOŻA BP TN UMCS 1058A I INNE REGIONY; prawosławni podczas wieczerzy wigilijnej dzielą się *prosforą* OGROD OBRZ 71; podczas śniadania wielkanocnego dzielono się święconym jajkiem z rodziną LEOPOLDÓW GK, WYSOKA DG, CIOŁ WYRZ 156–157, OLSZEWNICA TP, PASMUGI ŁB ABT UMCS, KRĘPA WK, KD, JD TN UMCS 8433A, CHĘT KUR 87, przed kościołem z uczestnikami nabożeństwa GRABOWICA JK, KK TN UMCS 1299/A oraz z sąsiadami WYSOKIE DG; dzielenie korowaja podczas wesela CIOŁ WYRZ 37, KARCZ RZESZ 66–67, K 16 LUB 159, tortu NASUTÓW HS TN UMCS 271/A; dzielono się jedzeniem z żebrakami na Wszystkich Świętych i w Dzień Zaduszny CHĘT KUR 91–92, ze zmarłymi JANÓWKA MD TNN, DAŃCE JI TNN; resztkami z wigilijnych potraw dzielono się ze zwierzętami KARCZ RZESZ 68, BEŁŻEC AG, GRABOWICA PP, KK TN UMCS 1299/A I IN. REGIONY, dzielenie się chlebem podczas dożynek SUSIEC EM TN UMCS 1286/B, BEŁŻEC AG;
- f) składanie darów w postaci wot błagalnych i dziękczynnych: na Kurpiach składano wota woskowe OGROD OBRZ 79–81, F 11, F 12; w miejscach świętych pielgrzymkowych zostawiano krzyże, obrazki, medaliki itp.

4.5.2.2. Kontekst stanowiony

Gest budowania wspólnoty i podtrzymywania więzi

Jedną z podstawowych funkcji gestów obdarowywania i dzielenia jest funkcja więziotwórcza oraz wspólnototwórcza. Wręczanie darów znosiło granice obcości nie tylko pomiędzy uczestnikami obrzędów, ale także w codziennym czasie funkcjonowania wspólnoty rodzinnej czy sąsiedzkiej:

Dzielenie się jedzeniem w obrębie wspólnoty rodzinno-sąsiedzkiej miało też niemały wpływ na jej materialne przetrwanie, wyrównując do pewnego stopnia ekonomiczne

dysproporcje: biedniejszym pozwalały przetrwać okresy głodu, bogatszym zapewniały społeczny prestiż hojnego dawcy i pobożnego człowieka. Życie wspólnotowe wsi wiązało się zatem nieodłącznie z jakąś formą wymiany pożywienia – każda rodzina uczestniczyła w niej zarówno jako wytwórca, jak i konsument, dawca i biorca. Dzielenie się jedzeniem było niezbywalnym elementem życia społecznego (STRACZUK 2013: 239).

Trzeba też przyznać, że okazji do obdarowywania się i odwzajemniania darów w cyklu obrzędów dorocznych i rodzinnych nie brakowało. Obrazuje to przekaz odnotowany przez O. Kolberga:

Kiedy się len zrodzi i urządzi, kiedy ku świętom Bożego Narodzenia kmiotek zabije wieprzka, kiedy mu syn pierwszy albo córka na świat przybywa, biedny jaki mieszkaniec wioski, czasem i szlacheckiego urodzenia, dyspozytor, czyli ekonom, a raczej żony i ich córki, przywilejem to bowiem kobiecym, idzie z flaszką wódki od chałupy do chałupy za polno walnym; tam, gdzie czuje wieprzka – za pokolędym i wszędzie, gdzie poczętuje, garść lnu, kiełbasę albo słoniny lub wieprzowiny kawał odbiera. Przy pierwiastkowaniu dają zwykle winszującemu jaja lub sztukę drobiu K 32 BIAŁ-POL 138.

Jedną z form wymiany darów, a tym samym budowania i podtrzymywania więzi społecznych, był udział społeczności lokalnej w przygotowywaniu uczt organizowanych przy większych uroczystościach rodzinnych, a do takich należały chrzciny, wesele i pogrzeb. Narodziny, założenie nowej rodziny czy śmierć były wydarzeniem ważnym dla całej wsi, zawsze zapowiadały jakąś zmianę istotną dla wszystkich mieszkańców, dlatego należało przy tych okazjach przygotować wystawny poczęstunek. Każdy więc na miarę swoich możliwości dzielił się tym, co ma. Była to często forma pomocy sąsiedzkiej i nie zawsze oznaczała obowiązek udziału w samej uczcie. Obfitość i różnorodność jedzenia stanowiły wyłom w codziennych posiłkach chłopskich, podkreślały wyjątkowość sytuacji a samych obdarowanych zobowiązywały do rychłego odwzajemnienia tego gestu⁹¹ (STRACZUK 2013: 238, MAUSS 1973: 167, TYMOCHOWICZ 2019: 218–230). Obustronne obdarowywanie się stanowiło podstawę wszelkiego współdziałania, regulowało i zacieśniało więzi pomiędzy członkami danej społeczności, a nierzadko także przyczyniało się do łagodzenia wszelkich sporów i antagonizmów we wspólnocie.

Omawiane zachowania rytualne towarzyszą także kulminacyjnym momentom rodzinnych obrzędów przejścia.

Już na progu życia dbano o to, aby nowo narodzonemu dziecku i jego matce zapewnić wszystko to, co w tym momencie jest dla nich niezbędne. Już kilka godzin po porodzie do domu położnicy przychodziły krewne i sąsiadki w odwiedziny. W darze dla matki przy-

⁹¹ Wymiana darów w postaci pożywienia obejmowała wiele aspektów życia mieszkańców tradycyjnej wsi. Podarunkami z jedzenia wymieniano się nie tylko przy okazjach świątecznych, ale także w sytuacjach codziennych takich, jak pomoc w pracach polowych, świniobicie czy poprzez zwyczajne pożyczanie produktów spożywczych. Trzeba też dodać, że w kulturze chłopskiej zapłata pieniędzmi nie wchodziła w rachubę, stąd opłacanie jakiegokolwiek pomocy odbywało się poprzez przekazanie daru materialnego (mięsa, alkoholu) lub wspólny posiłek.

noszono zboże, ziemniaki, groch, bób, jaja, ser itp. Ta w geście odwzajemnienia darów często wała przybyłych wódką z miodem BIEG MAT 216. Prezenty przynoszono także dla dziecka. Były to także dary w postaci pożywienia a sam gest był znakiem przyjęcia dziecka do wspólnoty rodzinnej/sąsiedzkiej. Więzi zacieśniano także poprzez wspólne przygotowywanie przyjęcia:

Partycypowanie gości w poczęstunku było ogólnie przyjętą formą pomocy rodzinie, którą nie zawsze było stać na jego przygotowanie, a tego typu wsparcie pozwalało na rozłożenie kosztów na wszystkich jego uczestników. Przyjęcie zaproszenia i uczestnictwo w chrzcinach pociągało za sobą konieczność ofiarowania daru, najczęściej w postaci jedzenia. Biesiada jest przecież ich nieodłącznym elementem, a brak daru mógłby sprawić, że niedopełniony byłby rytuał, a to, jak wierzą, przyniosłoby negatywne skutki dla inicjowanej osoby, jak i całej społeczności. Przynoszenie jedzenia przyczyniało się również do zacieśniania więzi między rodziną oraz poszczególnymi członkami lokalnej społeczności. Tego typu dary nie wymagały od gospodarza uczyty natychmiastowego odwzajemnienia, mogło ono nastąpić dopiero po latach, kiedy był on zaproszony na któryś z obrzędów rodzinnych organizowanych przez gościa (TYMOCHOWICZ 2020: 167).

Nieustanna wymiana darów dokonuje się także na wszystkich etapach tradycyjnego wesela, w obrzędzie tym jest „manifestacją i rytualnym uprawomocnieniem zasadniczych zmian w relacjach jednostka–grupa (rówieśnicza, rodzinna, sąsiedzka czy wioskowa), a także w stosunkach pomiędzy dwoma kręgami (rodzinnymi, wioskowymi)” (MAJ 1983: 63). Obdarowywanie w weselu to rytuał bardzo rozbudowany. Został on już na tyle szczegółowo opisany, że wskażę tu tylko kilka najistotniejszych jego aspektów.

Wymiana darów w weselu jest ściśle związana z obrzędowym „scenariuszem”. Schemat akcji weselnej opiera się na nieustannym komunikowaniu się dwóch „stron” (orszaku pana młodego i panny młodej), co prowadzi do zawarcia związku małżeńskiego (zmiany stanu) i zacieśnienia więzi między dwiema rodzinami.

Pierwsza konfrontacja i wymiana darów odbywa się już na etapie swatów, kiedy to sposób przekazania oraz przyjęcia bądź odrzucenia daru staje się wyraźną informacją o wzajemnym stosunku uczestników obrzędu. Uwidacznia się to chociażby podczas swatów i związane go z tym momentem zwyczaju „przypijania”, kiedy już sama prośba o podanie kieliszka skierowana do dziewczyny informowała o celu wizyty. Jeśli zdjęła ona wstążeczkę zawieszoną na butelce, podarowała kawalerowi jabłko lub chusteczkę, to w ten sposób komunikowała o zgodzie na małżeństwo. Zwrócenie daru lub podanie potrawy w postaci szarego barszczu lub czerniny oznaczało odmowę (MAJ 1983: 75–76). Te niewerbalne komunikaty wyrażane gestem i atrybutem przedmiotowym miały kluczowe znaczenie dla dalszej akcji obrzędu.

W kolejnych etapach wesela przekazywanie darów dokonuje się w obrębie „swojej” grupy, „pomiędzy domem weselnym a kręgiem osób, które na czas trwania wesela zostały symbolicznie włączone w jego granice właśnie poprzez obustronny dar zaproszonych

i zapraszających” (MAJ 1986: 50). Wśród najbardziej powszechnych darów można wskazać: pożywienie (gotowe potrawy lub produkty, wiodącym atrybutem jest chleb⁹² lub specjalnie wypiekane korowaje/kołaczki, także sery i wędliny) i alkohol. To symboliczne składanie darów można potraktować także jako komunikat określający krąg osób skupionych wokół panny i kawalera. To one będą uczestnikami dokonującej się zmiany w życiu pary młodej.

Osobny rytuał wymiany darów odbywa się pomiędzy narzeczonymi a później nowożeńcami. Tu, w zależności od tradycji poszczególnych regionów, zestaw prezentów jest różny. Panna może przekazać kawalerowi tkaną koszulę, piórko do kapelusza lub wstążki, za co w geście odwzajemnienia otrzymuje chustkę na głowę, pończochy, trzewiki itp. Niekiedy młodzi obdarowują się wzajemnie jabłkiem, co podkreśla ich więź i wzajemność uczuć.⁹³

Wspólnotowość tego obrzędu najpełniej wyrażona zostaje podczas spożywania posiłku: „obiad weselny w swym symbolicznym sensie był rodzajem daru przekazywanym gościom. Był to dar szczególny, powodujący, że w czasie jego spożywania dochodziło do zawiązania więzi między obcymi dotąd rodzinami” (GERLICH 1991:71). Swoistym przypieczętowaniem tego rytuału było dzielenie i obdarowywanie wszystkich uczestników uczyty weselnym korowajem, co było symbolicznym znakiem jednoczenia się obu rodzin.

Dar był szczególnie pożądanym podczas oczepin. Dotyczył on głównie panny młodej, obdarowywanie jej w tym momencie było znakiem jej akceptacji oraz przyjęcia do grona mężatek i nowej rodziny. Od tego momentu przestaje istnieć przeciwstawianie obu „stron” weselnych, co przejawiało się chociażby wspólnym spożywaniem posiłków (np. podczas poprawin) przygotowanych z produktów przyniesionych przez wszystkich uczestników. Gest ten był kolejnym sygnałem informującym o budowaniu więzi między rodzinami w nowej wspólnotności (MAJ 1983: 75–76).

Konkludując, podczas wesela ma miejsce nieustanne demonstrowanie wzajemnej obcości i przełamywanie jej właśnie poprzez dar. Owa „manifestacja” prowadzi do wspólnego ucztowania nie tylko uczestników wesela, ale także niezaproszonych mieszkańców wsi i – co ważne – dar jako najistotniejszy element tego obrzędu staje się gwarantem jego zrealizowania (MAJ 1983: 77–78).

92 Chleb jako dar weselny pojawia się w wielu momentach tego obrzędu. Najpowszechniejszy jest ten związany z powitaniem nowożeńców przez rodziców na progu domu. Dar ten jest dla młodych gwarantem pomyślności, zgody i dobrobytu. Warto też zwrócić uwagę na inne formy pieczywa obrzędowego i jego symbolikę. Mam tu na myśli korowaja/kołacza, a także rozdawane w drodze do kościoła drobne pieczywo, przybierające różne kształty: postaci ludzkich, zwierząt rogatych, koguta, słońca czy księżycy. Wszystkie te wyobrażenia niosą ze sobą bogate i istotne dla obrzędowej akcji znaczenia. To archetypy, nawiązujące do mitycznego prapoczątku i obowiązującego w nim porządku, wzmacniające znacząco moc dokonującego się rytuału (MAJ 1986: 70–71).

93 Współcześnie wśród prezentów wymienianych między narzeczonymi można wskazać krawat, spinki, dla pana młodego, a dla panny młodej bukiet ślubny, który zazwyczaj jest uroczyście przywożony i wręczany w domu panny młodej.

Gest budowania więzi jest także obecny w obrzędzie pogrzebowym, gdy mamy do czynienia z ofiarą składaną zmarłemu. Była nią organizowana po pogrzebie stypa, którą określano jako dar/ofiarę dla zmarłego⁹⁴. Dbano o to, aby po jej zakończeniu na stole został kieliszek wódki i resztki jedzenia dla duszy zmarłego, która jak wierzą przebywa jeszcze blisko domu KOW MAG 152. Wśród przedmiotów-darów wkładanych do trumny nie mogło zabraknąć pieczywa (symbolu m.in. odradzającego się życia), co miało zmarłemu ułatwić dobre przyjęcie w zaświatach KOW CHLEB 148–149. Dzięki takim praktykom opłakujący swoich bliskich czuli nie tylko ich obecność, ale mogli także w ten sposób wyrazić troskę o ich wieczny pobyt w innym świecie.

Rytualną formą obdarowywania jest także gest dzielenia się/dzielenia pokarmów w różnych momentach roku obrzędowego. Sens tego działania obrzędowego najpełniej uwidacznia się podczas domowych obchodów Bożego Narodzenia i Wielkanocy. Te dwa najważniejsze obrzędy, oprócz tego, że wpisują się kalendarzowy cykl świętowania dorocznego, mają także charakter wspólnotowy. Obchodzone są w gronie rodzinnym i służą w dużej mierze podtrzymywaniu i odbudowywaniu więzi między domownikami. Najważniejszym momentem wieczerzy wigilijnej jest gest dzielenia/łamania się opłatkiem. Wariantywne nazywanie tego gestu „łamaniem” również nie pozostaje bez znaczenia, można to motywować trojako: 1) tradycją biblijną, odwołując się do sceny Ostatniej Wieczerzy, podczas której Chrystus, ustanawiając sakrament mszy świętej, łamał chleb i rozdawał go apostołom (BOSCIONE 2004: 116–117); 2) tradycją starochrześcijańską związaną z konsekracją podczas mszy płaskich chlebów ofiarnych, które następnie uroczyście łamano i podczas komunii podawano wiernym (OGRODOWSKA 2005: 22) oraz 3) tradycją ludową, w której znany był zakaz posługiwania się nożem przy dzieleniu chleba (KOWALSKI 2000: 112).

Sam rytuał dzielenia się opłatkiem odbywał się według przyjętego porządku, co potwierdzają wypowiedzi informatorów: *A w Wigilii no to uczestniczyła zawsze, no to rodzice, przede wszystkim, jeżeli byli, ni ji dzieci, dziadkowie, no najstarszy zawsze dzielił opłatkiem, jak był dziadek, to dzielił dziadek* MARUSZEWIEC UM ABT UMCS. Inna informatorka wspomina: *Tatuś brał opłatek, podchodził po kolei i najpierw do mamy, później do nas, po latach, po starszemu. Ji życzenia sobie składaliśmy* OLSZEWNICA TP ABT UMCS. Moment dzielenia się opłatkiem inicjowany był zazwyczaj przez gospodarza domu bądź najstarszego członka rodziny, który po rozdaniu opłatka podchodził do każdego uczestnika wieczerzy. Dzielenie mogło odbywać się również pomiędzy wszystkimi członkami rodziny. Istotną podczas tego „technicznie” prostego zachowania była wzajemność działania, związana nie tylko z określoną czynnością łamania opłatka, ale także ze składaniem sobie życzeń, które miały zapewnić zdrowie,

94 Ofiary w postaci pokarmów (głównie pieczywa) składane były bogom i demonom już starożytności, KOW MAG 440–442.



Wigilijne dzielenie się opłatkiem, Korytków Duży (woj. lubelskie),
fot. J. Urbanowicz, 1968, Archiwum Etnograficzne Muzeum Narodowego w Lublinie

pomyślność i dostatek.⁹⁵ Powszechne było bowiem przekonanie, że każdemu, kto w Wigilię dzieli się opłatkiem, chleba nie zabraknie przez cały rok (ZADROŻYŃSKA 1985: 52–53). Stąd też chrześcijański sens wigilijnego dzielenia się chlebem odnoszono także do całego gospodarstwa. Na badanym obszarze powszechny był zwyczaj dzielenia się kolorowym opłatkiem lub pokarmami z wigilijnego stołu ze zwierzętami:

[...] to gospodarz z gospodynią musiał wziąć ten opłatek, chleb i dzielić się tym opłatkiem, chlebem a później na przykład te resztkę, te jak co zostało z tej opłatka, wkładał na cztery rogi stołu, pod siano. No na cztery świata strony to było tak no i jeszcze dodatkowo chleb, opłatek z chlebem, pod siano, pod obrus, pod biały na pewno. No i później za tydzień, bo teraz skrócili to, ale powiem wam dokładnie, to był za tydzień, na Trzech Króli dopiero gospodarz wynosił ten chleb, z tym opłatkiem do obory i dzielił zwierzęta MARUSZEWIEC UM ABT UMCS.

95 Współcześnie w całej Polsce powszechny jest zwyczaj dołączania do życzeń świątecznych przesyłanych pocztą małego kawałka opłatka, co z jednej strony wydłuża czas tego święta, z drugiej zaś jest wyrazem dbałości o podtrzymywanie więzi rodzinnych.

Niekiedy zabiegom tym towarzyszyły formuły słowne:

[...] A później chodził [ojciec – KK] znowuż do obory, do bydlatek i do każdego bydlatka mówił. Do krowy mówił: -Będziesz dawać dużo mleka, to ci dam oplatka. I dawał chleba kawałek i oplatka. Do konia poszedł to mówił: - Żebyś dobrze ciągnął i był zdrowy. I też dawał chleb z oplatkiem. I do jałoweczków takich małych, i do owieczków jak były. I nawet pieskowi, i kotkom. A to co zostało z Wigilii w talerzach, to zgarzywali w jedne miske i na drugi dzień to już mama niosła dla kur i mówiła: -Żebyście tyle jajek nieśli, co tych tutaj jest okruszków w ty misce AD BOŻNAR 2-3.

Podobnie dzielono się w świętokrzyskim:

to skromnie było, dzieliliśmy się oplatkiem, mama ugotowała kaszę jaglana ze śliwkami, pierogi z grzybami, po podzieleniu się z rodziną to mama szła do stajni, był taki różowy oplatek dla zwierząt i mamusia szła i chlebem dawała KOWAŁA HB, koniom nie dawano, bo koni przy Narodzeniu nie było, tylko owieczki i krowy KOWAŁA SG.



Wigilijne dzielenie się oplatkiem z bydłem, Korytków Duży (woj. lubelskie),
fot. J. Urbanowicz, 1968, Archiwum Etnograficzne Muzeum Narodowego w Lublinie

Gest dzielenia się pokarmami jest także elementem obrzędów wielkanocnych. Czynność ta ma miejsce podczas świątecznego śniadania, spożywanego zazwyczaj po powrocie z rezurekcji. Wszyscy domownicy dzielili się najpierw święconym jajkiem⁹⁶, składali sobie życzenia, po czym wspólnie spożywali poświęcone pokarmy, a następnie przygotowane potrawy (barszcz z buraków lub żurek z kiełbasą, kapuśniak, pszenne baby i in.). Uczta wielkanocna rozpoczynana od dzielenia się pokarmami w swojej strukturze jest powtórzeniem rytuału wigilijnego: *Potem jajko jest i tym jajkiem się dzieli. To jest tak jakby to samo było co jest w Wigilie* PASMUGI ŁB ABT UMCS. O wspólnotowym wymiarze gestu dzielenia się święconym jajkiem tak opowiadały informatorki z Lubelszczyzny:

U mnie ile nas było musieliśmy się jednym jajkiem podzielić. Ile było policzone, to na tyle to jajko było podzielone na tyle, ile nas w domu było, aby każdy choć kruszynkę zjadł [...] Później można było zjeść więcej, ale z tego jednego musieliśmy się podzielić, to jest tak, że tak się zgadzamy, tak się szanujemy, że jednym jajkiem się dzielimy. To jest tak, moja mama od swojej mamy i ja tak teraz robie i moja córka też już to wie i tak robi, bo to jest ważne LEOPOLDÓW GK.

To święconym jajkiem się dzieliło, to kroilo się to jajko na dwa, albo na cztery, zależy ile osób było i nawet do sąsiada się szło i z jednej strony domu i z drugiej strony domu, z tym talerzykiem, z tym chrzanem i się z życzeniami i się częstowało tym jajkiem WYSOKA DG.

Wspomniane analogie mają swoje mityczne uzasadnienie, bo oprócz tworzenia wspólnotowej więzi spożywania pokarmów, dokonuje się wymiana darów w postaci jajka (symbolu płodności i rodzącego się życia) oraz słowa w formie składanych życzeń, a te także i w tej sytuacji mają magiczną siłę sprawczą i moc odnawiania świata (KOWALSKI 2007: 179). Nie bez znaczenia jest również fakt, że czynności te mają miejsce podczas największych świąt w roku, określanych jako święta cudownych narodzin (Boże Narodzenie) i cudownego zmartwychwstania (Wielkanoc). Czas symbolicznego przejścia z chaosu do świata harmonii, ze śmierci do życia wpływa także na znaczenie wykonywanych czynności. Symboliczne dzielenie się pokarmem jest jednocześnie dzieleniem się radością z narodzin

96 Kulturowe znaczenie jajka związane jest z wykorzystywaniem go jako rekwizytu w rytuałach płodności, w zabiegach uzdrawiających, działaniach magicznych i apotropeicznych. W obrzędowości wielkanocnej zaakceptowane zostało dopiero w XII w. Włączenie jaja do pokarmów święconych początkowo wiązało się z odrzuceniem jego dwuznacznych, pogańskich wartości. Z czasem zaczęto dostrzegać analogię pomiędzy symbolicznym znaczeniem odradzającego się życia i odkupicielskim gestem Chrystusa. Wielkanocne pisanki, dzięki mocy pobudzania wegetacji, używane były w zabiegach magii płodności (zakopywano je w ziemi, wokół drzew owocowych w celu zapewnienia urodzaju, rzucono je także kurom, aby dobrze się niosły). Jaja pełniły także funkcje apotropeiczne (chroniły od piorunów i pożarów, włożone do ula miały pomagać pszczołom w rojeniu, a także chronić je od wszelkich chorób). Tak silnie nacechowany życiodajną energią i powiązany z płodnością, początkiem i sakralną pełnią przedmiot miał również związki z istotami z zaświatów, m.in. z duchami zmarłych i demonów (KOWALSKI 2007: 172-179, ADAMOWSKI 1992: 38-40, KRACZOŃ 2017: 11-14)

i zmartwychwstania. Semantyka gestu i jego wspólnototwórczy charakter zostają zatem wzmocnione symboliką świętego czasu przejścia i symbolicznymi znaczeniami, jakie niosą ze sobą spożywane pokarmy (KRACZOŃ 2014B: 82-85).

Przywołane konteksty potwierdzają, że wzajemne obdarowywanie się i dzielenie się pożywieniem, a także wspólne ucztowanie i rytualne spożywanie posiłków służyło tworzeniu i podtrzymywaniu więzi społecznych zarówno w kręgu rodzinnych, jak i sąsiedzkim, tym bardziej, że każdy mógł być zarówno obdarowującym, jak i obdarowanym. Wspólne ucztowanie budowało także relacje między mieszkańcami, którzy w ważnych momentach życia jednostki mogli wzajemnie się solidaryzować i wspierać.

Gest przekazywania szczęścia, dostatku i płodności

Istotnym elementem obrzędowego obdarowywania się jest przekazywanie szczęścia oraz zapewnianie dostatku i płodności. W wielu sytuacjach obrzędowych przymioty te kryły się pod postacią atrybutów przedmiotowych, które ze względu na swoją magiczną moc wzbogacały omawiany tu rytuał.

W kulturze tradycyjnej gwarantem szczęśliwego, obfitego i dobrego życia było posiadanie dużej ilości jedzenia, stąd też tak powszechnym darem było pożywienie, wszechobecne w sytuacjach obrzędowych. Warto prześledzić niektóre z nich.

Najcenniejszym i najbogatszym w symbolikę darem było pieczywo występujące pod wieloma postaciami. Szczególnej mocy nabierało ono w okresie Bożego Narodzenia, czyli w czasie mającym zapewnić dobrobyt ludziom i dobry chów zwierząt. Dlatego też w tych dniach wzmagaly się pragnienia uczynienia nadchodzący rok bardziej pomyślnym: *to jest takie święto raz w roku, które my obchodzimy i ze zwierzętami i z ludźmi po to, żeby nam się szczęściło* ROZDZIAŁÓW SM.

W przededniu Nowego Roku, w niektórych regionach Polski, w nastroju powagi wypiekano *nowe latka*⁹⁷ – krążki, obwarzanki z ciasta z przyklepionym krzyżem prostoramiennym na środku. To stanowiło formę wyjściową pieczywa, do której następnie przyklepiano wielopostaciowe kompozycje przedstawiające zwierzęta, gospodarzy i pasterzy.

97 Jednak jedną z najbardziej powszechnych także współcześnie form *nowych latek* jest ta przedstawiająca postać pasterza otoczonego figurkami ptactwa domowego. Wyobrażenie to jest motywowane znaną wśród Kurpiów legendą: *no jest taka legenda o tym i to dalej, żeby przetrwało zaczęto lepić z tego ciasta chlebowego, bo to miało miejsce, że pastuszek pasł gąski w lesie, zabłądził, no i przyszła noc, pastuszek w środku puszczy zaczął płakać, było zimno, więc gąski obsiadły go dokoła przykrywają go swoimi piórkami, żeby nie zmarł i pastuszek przenocował w lesie, na drugi dzień, kiedy słońce wyrzało, odnalazł drogę, wrócił do domu, szczęśliwy, zadowolony i na tą pamiątkę zaczęto robić, pastuszek odtworzył to jak to się stało i do chwili obecnej robimy te nowe latka* DYLEWO CZK.



Nowe latko, kurpiowskie pieczywo obrzędowe,
wyk. Czesława Samsel, 2016, fot. K. Kraczoń

Wspominany okrąg nie stanowił tylko elementu konstrukcyjnego *nowego latka*, ale jako krąg magiczny miał zabezpieczać przed wszelkim złem. W obrębie krążka znajdowały się natomiast symbole życia i płodności – ptaki mniej lub bardziej konkretne. Przypisywano im magiczną moc, miały zapewniać szczęście, dostatek, były gwarancją płodności i powodzenia, myśliwym miały zapewniać sukcesy podczas polowań a gospodarzom pomysłność w pracy:

To szczęście, jak kto ma to nowe latko w domu, to kozedemu się dobrze wie, takie jest tak jak błogosławiony, to nowe latko, zastępuje wszystkie, całe te błogosławieństwa i dobrze się wie, w oborze się wszystko chowa ZALESIE CZS.

Nowe latko było także formą daru i błogosławieństwa dla nowożeńców, po to, aby rodziło im się dużo zdrowych dzieci, tak jak tych gąsek, nieraz z życzeniami życzyło się im, żebyście mieli tyle potomstwa, ile tych gąsek DYLEWO CzK.



Koło i krzyż jako elementy podstawy nowego latka, wyk. Czesława Kaczyńska, 2016, fot. K. Kraczoń

Z kolei między Nowym Rokiem a Świętem Trzech Króli na Kurpiach, a dokładniej w Puszczy Zielonej, wykonywano *byśki*⁹⁸ – pojedyncze ciastka, które swoimi formami i kształtami miały przypominać bydło i zwierzęta domowe (koniki, gąski, psy – stróże trzody i pomocnicy pasterzy, owce, kury, koguty, krówki, baranki, jeźdźców na konikach) oraz wszystkie te zwierzęta, które można było spotkać w puszczy, a więc jelonki, sarny,

98 Nad powstawaniem *byśków* pracowały głównie gospodynie i dorastające panny, choć zdarzało się również, że wykonywali je także mężczyźni. Prace rozpoczynano od wyrobienia ciasta, które zagniatano przez co najmniej godzinę z mąki pyłowej i wody. Przed rozpoczęciem prac i wypieków wykonywano znak krzyża, tak jak przy wypieku chleba, aby *wszystko się udało*. Tak o wypiekaniu *byśków* opowiada Czesława Kaczyńska: *To jest żywa tradycja na Kurpiach jeszcze. Dawniej w każdym domu były robione byski czyli zagniatą się ciasto z mąki żytniej białej i formujemy byski, czyli to są wszystkie zwierzątka jakie żyły na Kurpiach: krówki, koniki, owce, baranki, gąski, koguciki no i dzikie zwierzęta, dużo jelonków robimy, ponieważ tam była puszcza i było bardzo dużo tych zwierząt, także robimy. I jak je już uformujemy, narobimy tych byśków, wtedy wkładamy je do wrzątku w gotującą się wodę i gotujemy je trzy minutki, potem wyjmujemy z tej wody i one troszeczkę odsączą się z tej wody i pieczemy je w piekarniku chlebowym, czyli taki piec, w którym pali się drewnem lub mamy jeszcze takie kuchnie i pieczemy to w zależności od tego jaki jest ten piec gorący, godzinę czy półtorej aż się podrumienią i upieką, wtedy wyjmujemy i takie byski mogą stać i kilka lat DYLEWO CzK.*

zające, wiewiórki, niedźwiedzie i in. Należało przygotować ich jak najwięcej. Po wypieczeniu ustawiano je na stole. Był to zabieg magiczny – im więcej *byśków* na stole, tym większy miał być urodzaj i dostatek. *Byśki* powinny być wypiekane w każdym domu, bo to miało świadczyć o zamożności i gościnności rodziny:

Oczywiście bo to jest im więcej tych byśków to tym wyrażało się zamożność rodziny i wtedy obdarowywało się i gości i dzieci, żeby po prostu mieli, szczerze gospodarzy też się wyrażało przez te obdarowywanie innych byskami KADZIDŁO CzK.



Byśki – dar dla kolędników,
wyk. Czesława Kaczyńska, 2016, fot. K. Kraczoń

Obdarowywano nimi członków najbliższej rodziny i gości a gest ten odbierano jako wyraz szczerości i hojności gospodarzy. Dla dzieci *byśki* często były formą nagrody za pracę w polu bądź przy wypasie bydła (KRACZOŃ 2013A: 85). Trzeba też zaznaczyć, że wypiekane w okresie Bożego Narodzenia zwierzątka, nie były przeznaczone dla wszystkich. Jedna z informaterek podkreśla, że nie można było *byskami* obdarowywać kolędników, bo dla nich przeznaczone były *fafernuchy*⁹⁹:

99 *Fafernuchy* to słodkie, korzenne ciasteczka, popularne także na Mazurach. Ich nazwa pochodzi najprawdopodobniej od niemieckiego słowa Pfefferkuchen, oznaczającego ciasto pieprzowe popularne w średniowieczu w Europie Zachodniej. Ciastka te wypiekane w formie kulek, prostokątów lub rombów, zagniatano z dodatkiem miodu, pieprzu, marchwi i tartego pasternaku. Ciasto zagniatano z mąki pszennej (z dodatkiem żytniej) oraz wody lub mleka. Niekiedy po upieczeniu maczano je w miodzie. Istnieje kilka wersji przepisu np. słodka albo słona. Z relacji informaterek wynika, że *fafernuchy* były stałym elementem wypieków nie tylko w okresie bożonarodzeniowym. Obdarowywano nimi kolędników, a przede wszystkim dzieci i wszystkich tych, którzy pojawiali się w domu.

[B]yśków się nie dawało [kolędnikom], bo to za drogo kosztowało [...] Kolędnikom to się dawało, bo oni to od Trzech Króli zaczynali kolędować, to na Trzy Króle się piekło fafernuchy [...] i tymi fafaernuchami obdarowywano kolędników. To wtedy to ta gospodyni, jak już oni te swoje kolędy tam wyśpiewali na przyjście na odejście, podziękowała im: „Bóg zapłać, żeśta nas nie omijali, to my jesteśmy zrównani ze wszystkimi, jestem zadowolona bardzo, ale pocekajta, to chodź was pocestuje fafernuchami” i wtedy miała w worku, bo tego sporo się napiekło i wtedy w garści każdemu ile weszło, masz ta wsyp w kieszonke, to je ode mnie i każda gospodyni to inny smak upiekła ZALESIE CZS.

W okresie Bożego Narodzenia podczas obrzędu kolędowania praktykowane było obdarowywanie kolędników pożywieniem w postaci pieczywa, pieczonych bułek czy pierogów:

Kiedyś, to jak byli te kolędnicy dawniej, jak ja pamiętam, oj, to i ciasta się dawało, jakie bułkie tam z makiem, z jabłkami. A teraz to wszystko pieniądze i pieniądze, i jeszcze raz pieniądz [...] A potem im się dawało w dawniejszych czasach bułke z jabłkami, jagodami, albo taka specjalnie robiona dla kolędników bułka z szyszczkami, pierogi, a już później pieniądze AD BOŻNAR 5.

W sytuacji kolędowania gest ten był odpowiedzią i reakcją na dar słowa przekazywanego przez kolędników w formie recytowanych bądź śpiewanych życzeń. Nieodwzajemnienie daru słowa wiązało się z kolejną odpowiedzią kolędników, tym razem w formie złorzeczenia.

W wigilię Trzech Króli na polskich wsiach znany był również zwyczaj wypiekania specjalnych chlebków, zwanych szczodrakami, które rozdawano ubogim, częstowano nimi gości, sąsiadów, obdarowywano też dzieci AD KOL 113.

Symbolika płodności, urodzajności i nowego życia zawarta jest także w jajkach (zwłaszcza w tych poświęconych), które – głównie w okresie wielkanocnym – były ważnym darem dla dzieci, panien i kawalerów, co w przypadku tych ostatnich było też istotnym komunikatem kulturowym realizującym funkcję zalotną i matrymonialną AD JAJ 38–40, AD TYM 53–54, KRA PIS 12–13.

Gest obdarowywania towarzyszył też praktykom związanym z narodzinami i chrztem dziecka. Zazwyczaj każdy, kto po raz pierwszy odwiedzał noworodka, przynosił dary w postaci cukru, herbaty, sera, masła, słoniny, jaj, kury, bułek pszennych i in. Znane były również zachowania polegające na wkładaniu dziecku w pieluszkę kawałka chleba i czosnku:

Gdy dziecię mają wynieść do chrztu, babka lub matka kładą mu w pieluszkę małą skrajkę chleba i ząbek czosnku na ten cel, aby nowo narodzonego chleb się trzymał, a czosnek oddalał wpływ złego ducha w czasie, gdy będzie niesione do chrztu! K 33 CHEŁ 174–175.

Jak jechano dawniej z dzieckiem do chrztu to tam brali chleb i zawiązywali to z czosnkiem, solo i tam chowali, gdzieś tam do tego dziecka, żeby w życiu nic jemu nie brakło temu dziecku i mówili tak „Na chleb i na sole na szczęście i na dole” WYRYKI SS AZKP UMCS.

Szczególną wymowę obdarowywanie zyskuje w momencie witania nowożeńców, którzy na początku wspólnego życia i na progu domu od rodziców otrzymują chleb i sól. Ceremonii tej towarzyszą także inne zachowania: znak krzyża, całowanie pieczywa, wspólne spożywanie kawałka chleba i ten najistotniejszy – obdarowanie. Na omawianym obszarze znany był również zwyczaj obdarowywania młodej przez matkę chlebem i serem. Mediacyjne i inicjujące zmianę dotychczasowego stanu pokarmy (chleb, sól i ser), będące symbolem płodności i powodzenia uważano także za operatory zmian w momentach mitycznego przejścia. Sam gest natomiast miał symbolizować przekazanie szczęścia rozumianego jako obfitość, płodność i prokreacja (KRACZOŃ 2014B: 80–81, ZOB. TEŻ: WAŁĘCIUK-DEJNEKA 2009: 83–84).

Życzenie płodności i urodzaju to podstawowy element kolędowania. Symbolika przysparzania szczęścia pojawia się tu nie tylko w formie darów. Już same postaci posiadały moc sprowadzania urodzaju i pobudzania płodności przyrody (*Koza, Turoń, Konik, Droby* i in.). Zamieranie i odradzanie się postaci zwierzęcych należy odczytywać w myśl zasady „podobne czyni podobne” jako zamarcie przyrody na zimę i jej ponowne odradzanie na wiosnę. Symbolika płodnościowa jest również obecna w strojach postaci kolędniczych (kożuch odwrócony na lewą stronę, słomiane powrośla i czapki itp.). Pozytywne intencje zawierają śpiewane pieśni-kolędy i wypowiedzane formuły („Gdzie turoń chodzi/Tam się żyto rodzi/Gdzie jego stopy/Tam będą kopy”). Konotacje wegetacyjno-płodnościowe zawierały także gesty towarzyszące kolędowaniu: tańce, podskoki, podszczypywania, szturchania, symulowanie stosunku seksualnego (GODULA 1994: 86–87, DOMAŃSKA-KUBIAK 1979: 17–32, NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA 2016: 207–226). Symbolika wielości, bogactwa i urodzaju jest także ukryta w samych darach (zboże, pieczywo, słodczyce, pieniądze), które nieustannie krążą w obrzędach cyklu zimowego. O potrzebie obdarowywania kolędników chętnie mówili informatorzy:

Tak kolędnicy, to przychodzili w Szczepana. Wpirw przychodziły te owsiane dzieci, takie małe dzieci z owsem [jak ich nazywano?] To takie scodroki przychodziły, no i przynosiły owies, ciasteczka jadły, później to dawały im piniązki i tam cukierki, jedzenie jakieś. A wieczorem przychodzili kolędniki. [Jacy?] To przychodzili i z kłapą, z dziadem, konik był też, śmierć był, diabełek, to wesoła kolęda była i kobiety chodziły z nimi też i kolędowały w domu KOLBUSZOWA GÓRNA AM.

Kolędnicy dostawali pare groszy, tyj bułki z makiem, nazywali się knysze, bułka upieczona, zawijaniec z makiem, ale zakręcony a potem jeszcze zakręcony tak na bułkę na krągło, to był knysz, to jak ukroili kawałek, to z chęcią brali, a potem się tam dzielili. [Zawsze trzeba było coś dać?] Trzeba było. Goście dawali, moje wujki byli i każdy coś cyknął, ale po troszku BEŁZEC AG.

Podczas kolędowania następuje zatem kumulacja darów słownych, rzeczowych oraz towarzyszącym temu zabiegów magicznych. Ta intensyfikacja i nagromadzenie znaków ma po-

budzać do życia oraz odnawiać kosmiczne siły rozrodcze i zapładniające, przyczyniając się tym samym do zapewnienia bogactwa, dostatku i urodzaju (GODULA 1994: 88).

Opisany tu wspólnotowy gest dzielenia się pokarmami w obrzędach i towarzyszące mu praktyki, atrybuty oraz specjalne formuły słowne na płaszczyźnie ziemskiej miały zapewnić szczęście, urodzaj, płodność, zdrowie i dostatek, a w odniesieniu do wieczności były manifestacją jedności świata, a więc kosmicznego ładu i harmonii.

Gest wróżebny

W wielu obrzędowych kontekstach ujawnia się również wróżebny charakter obdarowywania. Od wręczanego podarunku zależało bowiem przyszłe życie obdarowywanego zgodnie z zasadą, że co rozpocznie się pozytywnie, będzie mieć szczęśliwe zakończenie. W wypowiedziach respondentów ta funkcja gestu była dość szczegółowo motywowana. Oto kilka przykładów:

Zależy kto przychodził. Jak ktoś miał dziecko, to przynosili jedni do drugich, pieluch nie było, to przynosili podarte płótno i robili pieluchy. Na chrzciny, to i chrzestna matka i chrzestny ojciec to i cukier i chleb no i wódkę i bułkę kręconą, żeby mama miała pokarmu dużo [co to była za bułka?] to pszenna taka to się kupowało [a cukier po co?] żeby miało słodkie życie. A jak się do chrztu szło, to pod główkę, albo w becik wkładali pieniądze, żeby mu niczego nie brakowało w życiu, żeby dobrobyt się go trzymał WYSOKA DG.

Odwiedzające kobiety wręczały najczęściej chleb, *żeby to dziecko miało, chleba nie brakło mu ZAWIEPRZYCE KOLONIA EK ABT UMCS, a chleb, żeby był zawsze bogaty w życiu, chleba mu nie brakowało ZARUDZIE IB ABT UMCS, a także cukier, aby miało słodkie życie, żeby to dziecko zawsze miało dostatek w życiu KOCUDZA AM ABT UMCS*. Dawano też mydło, *żeby się myło, całe życie, czyste takie miało swoje. Tak kasze, mąki kiedyś się nosiło, no to tak już nawet te kobiety ze wsi przychodzili jedna tam, drugie to niosły na takie odwiedziny dziecka. To, żeby miało co jeść, żeby mu nie brakło. No to takie były zwyczaje kiedyś JEZIORO CzS ABT UMCS*. W niektórych miejscowościach była przestrzegana zasada, *żeby jak do dziecka się idzie, że trzeba zanieść coś żywego. No to na przykład, no kura, no przykład może być kogut. Ale niektórzy twierdzą, że koniecznie żywych. [...] Ale właśnie dlatego, żeby to dziecko było żywe, Żywe było, żeby takie było no zdrowe i w ogóle to, żeby to był zdrowy jakiś dorodny kogut czy kura PIOTRKÓW SM ABT UMCS (CYT. ZA: TYMOCHOWICZ 2020: 162–163)*.

Nie brakowało również darów, mających kreować przyszłość obdarowywanych dzieci. I tak np. w bet wkładano dziecku kawałek kartki i ołówek – *żeby się dobrze uczyło, a dziewczynce igłę z nitką – aby w przyszłości została krawcową BYSTRZYCA JW ABT UMCS*.

Tego typu przykładów można przytaczać dużo więcej. Sens tych czynności był wspólny – wręczenie daru miało być pomyślną wróżbą na przyszłość.

Projektowanie przyszłości jest także wpisane w obrzęd weselny. Wróżebny sens obdarowywania w sposób szczególny uwidacznia się podczas powitania młodej pary chlebem i solą. Był to moment, który podkreślał przekroczenie przez młodych kolejnej granicy, tym razem wyznaczonej przez próg domu. Ponadto gest ten był także wyrazem realizacji magii dobrego początku. W myśl tej zasady dar wręczany nowożeńcom u progu życia małżeńskiego miał zapewnić pomyślność w przyszłości i sprawić, aby nigdy na ich stole nie zabrakło tego najważniejszego pokarmu. Współwystępowanie chleba i soli jako szczególnych darów symbolicznych wskazywało na jeszcze inne funkcje tego gestu. Oprócz projektowania przyszłości pełnił on także funkcję ochronną i antydemoniczną (WÓJTOWICZ 2014B: 124, WAŁĘCIUK-DEJNEKA 2010: 51). W niektórych miejscowościach na Lubelszczyźnie znany był również zwyczaj wręczania młodym dwóch kawałków cukru, aby „tak jak cukier jest słodki, słodko płynęło im życie w stanie małżeńskim” (TYMOCHOWICZ 2019: 313–314).

Wróżebny charakter tych rytuałów w dużej mierze zależy od rodzaju przynieszonego daru. To na nim skupiała się uwaga obdarowywanego i uczestnikom obrzędów, gdyż za każdym razem niósł on ze sobą bogate treści (w powszechnym przekonaniu) gwarantujące pomyślną przyszłość.



Witanie nowożeńców chlebem i solą, Lublin, 2004, archiwum prywatne

Gest mediacji między światami

Mediacyjność gestu obdarowywania uwidacznia się podczas Wigilii i uczt pogrzebowych. Wówczas zmarli zostają włączeni do wspólnoty rodzinnej poprzez składaną dla nich ofiarę. Gest ten potwierdza trwanie rodziny w czasie, materializuje jej pamięć genealogiczną i ciągłość rodową. Wspólne spożywanie posiłków w obecności dusz zmarłych pełni też funkcję kompensacyjną i terapeutyczną. Najpełniej uwidacznia się podczas wieczerzy wigilijnej. Liczne wierzenia i rytuały z nią związane dowodzą ich głębokiego sensu symbolicznego:

[...] zwyczaj dzielenia się chlebem podczas obrzędów nie tylko łączył ludzi z sobą, ale również podkreślał ich związki z innymi pozaludzkimi bytami. Były to święta, które stawiały jednostkę z tajemnicą kosmosu, jaką jest nieustanne odradzanie się życia. O tym przypominał chleb i akt jego uroczystego dzielenia (KUBIAK 1981: 177, POR. ZADROŻYŃSKA 1985: 54-55, KOWALSKI 2007: 107 I NAST.).

W wielu przekazach dotyczących Wigilii, pojawia się informacja, że przy stole pozostawiano wolne miejsce, puste nakrycie i potrawy, których nie należało sprzątać tuż po kolacji. Przygotowywanie dodatkowego nakrycia na stole interpretowano (w znaczeniu religijnym) jako gotowość do przyjęcia zbłąkanego wędrowca i jest to wspólnie ogólnie przyjęta i powszechna interpretacja tego gestu (KOWALSKI 2007: 365). Nie można jednak pominąć dużo starszej, przedchrześcijańskiej tradycji nakazującej zostawianie miski dla ducha, aby wraz z rodziną mógł się posilić (ZIÓŁKOWSKA 1989: 153). Wierzono bowiem, że uczestnikami tej uczyty są dusze zmarłych (zwłaszcza zmarłych w ostatnim roku członków rodziny):

Tak u nas zostawiano, bo mój tata umarł. Mama umarła, to może przyjdą na te Wigilię. Stawiało się też talerzyk, szklankę i widelec i miejsce wolne i krzesło dla tych zmarłych MAJDAN STARY BP.

W obrzędowej komunikacji między światami ważną rolę odgrywały niektóre produkty i potrawy. Na wigilijnym stole nie mogło na przykład zabraknąć grzybów¹⁰⁰, które stanowiły zaproszenie dla tych duchów, które chciały wziąć udział w wieczerzy (ZADROŻYŃSKA 1985: 94). Podobnie rzecz ma się z kutią (nazywaną też *kucią*)¹⁰¹, potrawą znaną głównie na wschodnim pograniczu. Była ona mediatorem niezbędnym w sytuacjach kontaktu z *sacrum*, a tym samym z zaświatami, gdzie nawiązywana był więź

100 Mediacyjność grzybów wynikała stąd, że nie można przyporządkować ich do konkretnego elementu świata przyrody.

101 Kutia przywędrowała do Polski ze wschodu, gdzie pierwotnie była obowiązkową potrawą żałobną, jedzoną podczas styp pogrzebowych (KOWALSKI 2007: 303, ZOB. TEŻ ZIMNY 2019: 41)

z duszami przodków, by powierzyć im opiekę nad rodziną i swoim dobytkiem. Ludność obrządku wschodniego zostawiała ją dla nich kilka razy w roku: dniu Wszystkich Świętych; w wigilię Zielonych Świątek, w zapusty przed Wielkim Postem i w Wielkonoctną Sobotę. Przygotowywano ją z pszenicy lub z kaszy jęczmiennej, maku i miodu. To właśnie dwa ostatnie składniki miały właściwości umożliwiające kontakt z zaświatami. Mak wprowadzał w stan uśpienia i oszołomienia, a miód ze względu na kolor i pochodzenie (robiony przez pszczoły) miał charakter zaświatowy i pełnił funkcję medycyjną (ŁEŃSKA-BĄK 2010: 257, ZIMNY 2019: 40–42). Potrawa ta pozwalała na krótki czas nawiązać kontakt z zaświatami, by ułatwić udział w wieczerzy duszom zmarłych z rodziny. Istotną właściwością maku było to, że działa stosunkowo krótko i po niedługim czasie niemocy zapewniał szybkie i skuteczne obudzenie i odrodzenie (ŁEŃSKA-BĄK 2010: 256). Te medycyjne właściwości składników wigilijnych potraw wpływały na ich zaduszkowy charakter, dlatego miskę z kutią zostawiano na stole wigilijnym przez całą noc, wierząc, że poprzez ten gest dusze zmarłych będą mogły się posilić, a przy tym zawiązana zostanie szczególna więź pomiędzy tym a tamtym światem.

Swoistą formą obdarowywania o charakterze medycyjnym było tzw. zaopatrywanie na śmierć¹⁰². Gest wkładania do trumny różnych przedmiotów wynikał z przekonania, że życie w zaświatach jest kontynuacją życia ziemskiego. Wierzano, że w tym szczególnym czasie kontaktu dwóch światów (gdy nieboszczyk przebywał w fazie marginalnej), należy zmarłego odpowiednio przygotować do opuszczenia świata doczesnego tak, by miał ze sobą wszystkie przedmioty potrzebne mu w nowej rzeczywistości. Do trumny wkładano więc (w zależności od funkcji): przedmioty religijne (rózaniec, obrazek święty, krzyżyk, szkaplerz, medalik, książeczkę do nabożeństwa)¹⁰³; przedmioty o funkcji magiczno-religijnej (palma, chleb święcony w dniu św. Agaty, wianki święcone podczas oktawy Bożego Ciała lub zioła święcone w dniu Matki Bożej Zielnej); przedmioty praktyczne, których zmarły używał na co dzień (chusteczka, czapka – mężczyzna, chustka – kobieta, fajka (papierosy), grzebień, laska, okulary, pieniądze i itp.)¹⁰⁴; przedmioty magiczno-symboliczne tj. mak, ziarna, kwiaty, piasek i in. (TYMOCHOWICZ 2005: 101–102, KUPISIŃSKI 2007: 168–182). Różne były motywacje obdarowywania zmarłych. W zależności od rodzaju wkładanych artefaktów, miały one ułatwić zmarłemu podróż w zaświaty

102 W znaczeniu religijnym „zaopatrzenie na śmierć” oznaczało zadbanie o to, aby umierający człowiek przystąpił do sakramentu pojednania, namaszczenia chorych i komunii świętej. Sakramentów tych udzielał kapłan (KUPISIŃSKI 2007: 169).

103 Do dziś jest to praktyka powszechna. Rodzina zmarłego troszczy się o to, aby były przy nim przedmioty, które na co dzień służyły mu do modlitwy, czyli nawiązywania kontaktu i budowania relacji z Bogiem.

104 Dawniej powszechne było wkładanie do trumny przedmiotów związanych z pracami, które zmarły wykonywał np. krawcowym – przybory do szycia, muzykom – instrumenty, rzemieślnikom – narzędzia związane z ich zawodem itp. (POR. BOHDANOWICZ 1999: 102).

(obrazek patrona, by towarzyszył mu w drodze przejścia; pieniądze¹⁰⁵, by mógł sobie wykupić przejście na tamten świat, święcone zioła i wianuszki); ochronić żywych przed powrotem dusz (mak), a także zapewnić rodzinie zmarłego powodzenie i bogactwo – pieniądze, ziarno (FISCHER 1930: 163, 185; TYMOCHOWICZ 2005: 104–109, KUPISIŃSKI 2007: 168–182). Wskazane motywacje pokazują, że obdarowywanie zmarłego nie było komunikatem jednokierunkowym. „Dary” umieszczane w trumnie były też ważnym znakiem dla żywych, miały chronić przed powrotem zmarłych na ziemię i ewentualnymi roszczeniami z tym związanymi, zabezpieczać przed niebezpiecznymi kontaktami¹⁰⁶, a także zapewnić spokój wieczny zmarłemu, a sobie powodzenie i dostatek.

Liczne są również przekazy mówiące o tym, że pożywienie składano także w darze zmarłym przed i w dniu pogrzebu, podczas uctw pogrzebowych, a także w ciągu roku, gdy zanoszono je na ich groby (zwyczaj powszechny wśród prawosławnych):

U prawosławnych Święto Zmarłych jest na, na niedziele przewodnią, pierwszą niedzielę po Wielkanocy. Szli wtedy na cmentarz, nieśli paske czyli, paska [...] to jest taki chleb specjalny, obrzędowy. Kielbase naczy i inne tam potrawy i kładli na groby zmarłego a, i prosili prawosławnego księdza. On odprawiał modlitwe, i, a tez, artykuły spożywcze żebracy przed wojno zabierali i zjadali. Bo było dużo żebraków przed wojno. [...] Dziady, chodzili po wsiach dziady i żebrali. To tak było... [...] To wierzyli, że zmarli będą spożywać te potrawy. To była taka wiara, dzielenie się ze zmarłymi to pasko. [...] jajka kładli rów, ru, również na mogiłach, zapomniałem powiedzieć ważnym u prawosławnych katolików, ważnym jajku święconym. Tokl, mi, dzielili się. [...] Z czasów pogańskich, tak, to była pozostało, bo u Słowian dawniej Święto Zmarłych obchodzili wiosno. U prawosławnych jeszcze to zostało wiosno, Święto Zmarłych obchodzo, u katolików to w jesienio się obchodzo DAŃCE JI TNN.

Zachował się również zwyczaj obdarowywania chlebem i innym jedzeniem (najczęściej kaszą) żebraków, którzy licznie przybywali pod kościoły i na cmentarze w dniu Wszystkich Świętych. Wręczano im specjalnie wypiekane placki, chleb i datki pieniężne. Za otrzymane dary mieli się modlić za dusze zmarłych swoich darczyńców. Mogli tym samym kontaktować się ze zmarłymi, by zapewnić darczyńcom ich życzliwość: *I ludzie po prostu wierzyli, że taki człowiek może uprosić Boga, że może on sam nie jest godny tego, a że ten biedny człowiek może Boga uprosić* AD WIERZ 30.

105 W wielu przekazach informatorzy wyjaśniają, dlaczego należy zaopatrzyć zmarłego w pieniądze. W okolicach Parczewa (woj. lubelskie) wierzono, że *trza się wykupić w pierwsze noce po śmierci. Taki no przepowiednie pamiętam tam z dawna takie starsze ludzie mówili, że się pierwsze noce gdzieś u jakiś święty Teresy pod lasem, no takie mieli powiedzenia i że musi się za te noce zapłacić. Mały, takie tam groszowe sprawy* (JEZIORO CzS ABT UMCS). Więcej przekazów o roli pieniędzy w życiu pośmiertnym patrz: Biegeleisen 1929: 213, M. Tymochowicz 2005, Kupisiński 2007: 180–181.

106 Istniało przekonanie, że niebezpieczne kontakty związane były z przemianą duszy zmarłego w istotę demoniczną. Aby do tego nie dopuścić, rozsypywano w trumnie mak lub piasek. Według wierzeń zmarły miał przeliczyć wszystkie ziarenka, co było równoznaczne z zabezpieczeniem się lub znacznym odsunięciem w czasie powrotu takiej duszy na ziemię (BOHDANOWICZ: 1999: 102–103).

Obdarowywanie żebraków miało nieco głębszy sens, gdyż wierzono, że posiadają oni status „obcego”¹⁰⁷, który uprawniał ich do funkcjonowania na granicy dwóch światów.¹⁰⁸ Opisane tu zwyczaje i praktyki o charakterze mediacyjnym odsłaniają bardzo ważny dla ludowego światopoglądu obszar, nie do końca zbadany i trochę tajemniczy. W komunikacji między światami w zasadzie nie ma słów, są za to gesty oraz dary i ukryte w ich formie treści symboliczne, będące wyrazem głębokiej nadziei, że to, co zostaje w nich przekazane znalazło swojego adresata.

Gest wotywny

Szczególną formą obdarowywania było składanie ofiar w postaci wot, co było wyrazem i formą specyficznej religijności i wiary w cudowne zdarzenia¹⁰⁹. Samo składanie wot jest znakiem ofiary, „czynnością kultową, w której człowiek przez jakiś dar, przez jakąś cenną rzecz, której się dobrowolnie pozbawia, wyraża pewne szczególne uczucia swego serca względem Istoty Najwyższej” (CHODZIŁO 1959: 138). Wota mogą być składane przez samego ofiarodawcę lub jego najbliższych. Można mówić o wotach prośalnych, „prowokujących zdarzenia mirakularne” i dziękczynnych – „dokumentujących niniejsze zdarzenia” (OLĘDZKI 1989: 147). Składano je przy okazji określonych świąt i pielgrzymek zawsze w wyznaczonych do tego miejscach w sposób szczególny nacechowanych obecnością *sacrum*. Zazwyczaj były to świątynie, czasem też kapliczki i krzyże przydrożne, a także miejsca, z którymi wiązały się jakieś cudowne wydarzenia, uznane za ważne pod względem kultu religijnego. Musiały być to miejsca, w których miało się dokonać otwarcie, mediacja w stronę innego świata, przekroczenie pewnej granicy i w efekcie nawiązanie kontaktu z bóstwem. Poprzez gesty wotywny człowiek wprowadza do obszaru *sacrum* żywioł codzienności i wielokształtności swojego doświadczenia, ujawniając postawy zatroskania, lęku oraz niepokoju (KOWALSKI 1994: 10–13).

Praktyki wotywny mogą przybierać różne formy. W latach 50. XX wieku Jacek Olędzki w dwóch kurpiowskich parafiach: Krzynowłodze Wielkiej (pow. przasnyski) oraz Bro-

107 Status ten przysługiwał także dzieciom, które według wierzeń miały zdolność i łatwość w nawiązywaniu kontaktów z zaświatami, dlatego mogły otrzymywać dary pierwotnie przeznaczone dla zmarłych, zob. KOW MAG 113, TYM POŻ, AD ŻYCZ 41.

108 Szerzej o tym piszą: P. Grochowski (2009) i M. Tymochowicz (2019).

109 J. Olędzki i A. Hemka ten rodzaj zachowań określili mianem „wrażliwości mirakularnej” (OLĘDZKI, HEMKA: 1990: 8–14). Tradycja składania wot bóstwom ma swoje źródło w religijności starożytnej Grecji i Rzymu. Wśród przedmiotów składanych jako wota były: biżuteria, broń, narzędzia pracy, wyobrażenia części ciała ludzkiego, a także specjalnie przygotowywane tabliczki z wizerunkami wolanta i opisem objaśniającym cud. W Polsce najstarsze wota w postaci srebrnych tabliczek pochodzą z początku XVII wieku (PLICHOWSKA 1976: 121–132).

dowych Łąkach (pow. ostrołęcki) udokumentował zwyczaj składania wot woskowych podczas uroczystości Przemienienia Pańskiego (6 sierpnia)¹¹⁰. Nagrania filmowe pokazują licznie przybywających wiernych, modlących się i trzymających odpowiednie figurki, które wcześniej były obnoszone trzykrotnie wraz ze świecą w procesji wokół ołtarza. Różne były formy figurek. Za pomyślność w hodowli zwierząt gospodarskich należało ofiarować wyobrażenie konia, krowy, cielęcia, kaczki, gęsi, czy kury; sporadycznie zdarzały się pszczoły i owce. Aby wyprosić zdrowie i powodzenie w życiu osobistym, przynoszono *serca, szczęki z zębami, nogi, ręce, oczy*. Wotum-dziecko służyło do modlitwy o jego narodziny oraz jako prośba skierowana do Boga, aby nie umarło i było zdrowe. Młode panny trzymały kręgi, zwane kółkami lub wiankami (w gwarze: *kuruny cierniowe, zianuski*) i modliły się o wytrwanie w panieństwie i czystości do małżeństwa, starsze kobiety modliły się głównie o zdrowie, ofiarowując figurki będące wyobrażeniami chorych części ciała. Lepieniem wotów woskowych zajmowali się tzw. brastewni, a wykorzystywali do tego zniszczone figurki z ubiegłego roku oraz niedopałki świec. Aby pozyskać taką figurkę woskową, należało najpierw złożyć ofiarę pieniężną lub w naturze (np. jajka), które służyły jako środek płatniczy. Składanie wot było pobożną praktyką precyzyjnie zaplanowaną. Kulminacyjny moment pozostawienia figurki poprzedzał jej zakup, modlitwa błagalno-dziękczynna połączona z okrażaniem świątyni i zapaleniem świecy. Sam akt złożenia ofiary był przypięczeniem relacji między człowiekiem a Bogiem, czego efektem miało być otrzymanie wypraszanych łask lub dziękczynienie za ich otrzymanie (OGRODOWSKA 2003: 80).

Gestem wotywnym, praktykowanym również dzisiaj, może być ofiara w postaci słowa-prośby składanej na świętych obrazkach, kartkach lub poprzez dokonanie wpisu do specjalnych ksiąg znajdujących się zazwyczaj w pielgrzymkowych miejscach kultu. Księgi takie są zbiorem łask i cudów. Wpisywane formuły (prośby, podziękowania) mogą być ekwiwalentem daru przedmiotowego. Wielu pielgrzymów składa jednak różnego rodzaju precjoza bądź przedmioty kultu w postaci medalików, różańców, poświęconych obrazków itp. Tradycja ich składania jest silnie zakorzeniona w kulturze chrześcijańskiej. Wota te umieszczano w specjalnie przygotowanych gablotach, albo zawieszano bezpośrednio na nastawach ołtarzowych i na obrazach. Funkcję darów wotywnych mogły pełnić najprzeróżniejsze przedmioty: naczynia i szaty liturgiczne, luksusowe wyroby rzemiosła artystycznego. Jednak najpopularniejsze okazały się plakietki w różnych kształtach (postaci ludzkiej, organu ciała, serca, Oka Opatrzności itp.) wykonane ze srebra (rzadziej ze złota). Niektóre z nich wiążą się z intencją błagalną, ale znaczna większość ma charakter darów dziękczynnych (ŻMUDZIŃSKA 2003: 72–73). Możemy je spotkać w wielu miejscach, w których rozwinął się kult świętych.

¹¹⁰ Filmy *Ofiara* z 1958 roku oraz *Czekam na Twe zmiłowanie* z 1959 roku znajdują się obecnie w Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie (patrz: Wykaz filmów: F 11 i F 12).

W Polsce w sposób szczególny praktyki te są żywe w licznych sanktuariach maryjnych. I tak np. w bazylice chełmskiej (woj. lubelskie) w gablotach wotywnych można zauważyć przede wszystkim złote i srebrne serca różnej wielkości, medaliki z wizerunkami Maryi, ordery będące podziękowaniem za zwycięską walkę, łańcuszki, naszyjniki z bursztynów czy korali. Wszystkie wymienione precjoza były niegdyś bardzo drogie i nie każdy mógł sobie na nie



Krzyże wotywny, Ludźmierz (woj. małopolskie),
2021, fot. K. Kraczoń

pozwolić, tym bardziej należy docenić ich wartość emocjonalną, co świadczy o tym, że pątnicy składali w darze to, co posiadali najcenniejszego (SUGIER 2006: 93).

Gestem wotywnym może być także sam fakt ufundowania kapliczki, zwłaszcza gdy są one darem wdzięczności za uratowanie życia czy powrót do zdrowia. Zazwyczaj informację taką przekazują inskrypcje umieszczane na kapliczkach, krzyżach czy specjalnych tabliczkach (WÓJCICKA, 2011; ZOB. TEŻ PIECHNIK 2011A: 103–114). W ten sposób fundator swoim działaniem z jednej strony utrwala niezwykle chwile, z drugiej zaś wyróżnia miejsce, nadając mu znamiona świętości. Często bywa też tak, że kapliczki i krzyże stają się miejscami żywego kultu połączonego nierzadko ze składaniem wot. Małymi sanktuariami stają się te ustawione w miejscach cudownych zdarzeń, gromadzą się przy nich wierni na modlitwach zbiorowych i indywidualnych.¹¹¹ Sytuacje te są wymianą darów, którą można rozpatrywać w kategoriach „transakcji” zawartej między człowiekiem a Bogiem. Zazwyczaj praktyki wotywnie rozpoczynają się od prośby i ślubowania wotanta. Następnie, gdy zostanie on obdarzony łaską – darem od bóstwa, czuje się zobowiązany do złożenia ofiary (KOWALSKI, 1994, 134–137). Składane wota mogą mieć różny charakter. Przy kapliczkach i krzyżach można spotkać pozostawione w geście ofiarnego uniesienia precjoza, przedmioty kultu religijnego (rózańce, medaliki, krzyżyki), symboliczne ekwiwalenty źródła cierpienia, woskowe figurki i świece wotywnie, a także kartki z błagalnymi bądź dziękczynnymi listami kierowanymi do Boga. W ten sposób kapliczki i krzyże jako obiekty sakralne stają się mediatorami, przy których człowiek nawiązuje kontakt ze świętością (KRACZOŃ 2012A: 145).

Gesty wotywnie tak ściśle związane ze składaniem darów są dziś świadectwem szczerzej wiary a składane wota, będące wyrazem wdzięczności, przedstawiają niekiedy dużą wartość historyczno-kulturową.

4.5.2.3. Kontekst historyczno-kulturowy

Przywołane i omówione powyżej konteksty potwierdzają, że gest obdarowywania stanowił rytuał towarzyszący wielu kulminacyjnym aktom obrzędowym i pełnił rozliczne funkcje. Obdarowywanie odbywało się w liminalnej fazie obrzędu przejścia, na granicy czasów, podczas przesilenia zimowego i wiosennego (kołędowanie), na granicy światów ziemskiego i metafizycznego (wota składane Bogu i postaciom świętych, dary dla dusz zmarłych, obdarowywanie postaci uznawanych za mediacyjne), na granicy przestrzeni (np. na progu domu, w sanktuariach, przy przydrożnych kapliczkach).

¹¹¹ Przy krzyżach i kapliczkach odprawiane są np. nabożeństwa majowe i czerwcowe, święci się przy nich pokarmy wielkanocne. Zatrzymują się przy nich na specjalnych modlitwach procesje podczas wiosennego święcenia pól, a także kondukt pogrzebowy na ostatnim pożegnaniu zmarłego ze wsią.

Nagromadzenie darów, i to pod paroma postaciami: kolędy życzącej, poczęstunku, życzeń słownych, datków w naturze oraz wymiana pomiędzy uczestnikami obrzędów ma głęboki sens. W finale różnych na pozór wydarzeń, bo właściwie w jednym dramacie „przejścia”, zająmają się wszystkie funkcje daru: jako środka porządkującego powstały chaos i stanowiącego „nowy” ład tak w wymiarze społecznym, jak i w relacji człowiek – świat zewnętrzny, jako środka pomagającego przetrwać krytyczny czas i wreszcie jako środka przewyciężającego śmierć i odradzającego życie. Słowem, jest to manifestacja mocy daru – symbolu odnowy świata i człowieka (GODULA 1994: 88–89).

W przypadku wzajemnej wymiany darów czynność ta była wyrazem wspólnotowej więzi, jaka w czasie trwania obrzędu łączy obdarowujących i obdarowanych. Nie bez znaczenia był także dar w postaci chleba i innych specjalnie przygotowanych potraw, które w sytuacji obrzędu stawały się symbolicznym gwarantem obfitości i płodności. Niemniej ważne były te sytuacje, w których dary pełniły funkcje wróżebne i apotropaiczne, chroniły żywych przed powrotem zmarłego, ale także działaniem sił nieczystych.

Spojrzenie na współczesne obrzędowe formy obdarowywania pozwalają sformułować kilka refleksji na temat kulturowej roli daru. Nadal obecne są trzy podstawowe jego formy, czyli słowo, dar materialny i poczęstunek. Słowo w formie daru-życzeń przekazywane jest na różne sposoby (w formie kartek z życzeniami, wiadomości elektronicznych i in.). Różny jest stopień skonwencjonalizowania życzeń, niemniej jednak wśród wartości, które dominują w formułach życzeniowych są te nieprzemijające: zdrowie, szczęście, pomyślność i bogactwo. Znacznie natomiast rozbudowany został „zestaw” kontekstów, w których składamy sobie życzenia. Oprócz tych najbardziej popularnych momentów w roku (Bożego Narodzenia i Wielkanocy), pojawia się szereg uroczystości rodzinnych, którym towarzyszy przekazywanie sobie dobrego słowa i bardzo często także poczęstunek (TYMOCHOWICZ 2013). Słowo staje się w wielu sytuacjach ekwiwalentem daru, ale też dar może być ekwiwalentem słowa (przekazana pisanka jako wyznanie miłosne).

Najwięcej daleko idących przemian możemy zaobserwować w kontekście przekazywania darów materialnych. Coraz rzadziej darem rzeczowym jest pożywienie, które ograniczone zostało do darów symbolicznych w postaci słodyczy i alkoholu. Dominują natomiast drobne upominki i kosztowne prezenty, których celem jest sprawienie radości osobom obdarowywanym i w pewnym stopniu także zaspokojenie ich potrzeb materialnych. Współcześnie dar jest przedmiotem szeroko rozumianej konsumpcji, jego forma dominuje nad znaczeniem i wartością samego gestu obdarowywania. Wciąż jednak uczestnicy obrzędów wysoko cenią wartość uroczystego i wspólnego spożywania posiłków zwłaszcza tych najważniejszych – uświęconych tradycją – wieczerzy wigilijnej i śniadania wielkanocnego. Poczęstunek towarzyszy również wszystkim obrzędom i uroczystościom rodzinnym. Służy

on nieustannie pogłębianiu więzi rodzinnych, budowaniu wspólnoty i nierzadko jest też formą wzajemnej pomocy i wymiany darów.

Konkludując, wśród najważniejszych funkcji gestu obdarowywania to przekazywanie (dzielenie się dobrem) oraz utrwalanie więzi międzyludzkich staje się wartością nieprzemijającą obecną i praktykowaną również dziś zarówno w sytuacjach obrzędowych (uroczystych i odświętnych), jak i tych codziennych. Można również zaryzykować stwierdzenie, iż jest to najlepiej utrwalony i najbardziej żywy gest rytualny. Wspólne ucztowanie, wręczanie sobie prezentów i dzielenie się dobrym słowem wciąż porządkuje obrzędowy chaos, a także łagodzi i zatrzymuje sprzeczności świata.

Omówione powyżej konteksty oraz obserwacje współczesnych form świętowania obrzędów i uroczystości pokazują, że w człowieku istnieje ogromna potrzeba dzielenia się i obdarowywania tych, z którymi łączy go więzi bliższe lub dalsze, bo z nich powstają symboliczne komunikaty kulturowe każdorazowo odczytywane na nowo.

4.6. Obmywanie

Rytualne obmywania i kąpiele obecne są w wielu kulturach świata. Od Egiptu, przez starożytną Grecję, po Indie posługiwano się wodą do mycia figur i wyobrażeń świętych, do oczyszczania rąk np. przed modlitwą, do zanurzania się w niej. Wodzie jako żywiołowi, który oczyszczał i uzdrawiał, przypisywano cudowne właściwości.

Już w starożytności Indowie uważali Indus i Ganges za rzeki święte, Bramini utrzymywali, że „bez umycia się przed śmiercią ich wodami, nie można być zbawionym”. Również Nil i Jordan uchodziły za rzeki święte, uważano, że są mieszkaniem bóstw oraz, że ich wody leczyły choroby i chroniły przed nimi (BIEGELEISEN 1929A: 368–369). Na świecie można wskazać też wiele miejsc z cudownymi źródłami, których woda ma niezwykle właściwości lecznicze i ochronne.

W tradycji żydowskiej rytualne kąpiele odbywały się w mykwach – specjalnie przeznaczonych do tego zbiornikach z bieżącą wodą. Korzystał z nich każdy, kto znalazł się w stanie nieczystości: chorzy na trąd, osoby mające kontakt z ciałem zmarłego, kobiety po zakończeniu menstruacji, panna młoda w przeddzień zaślubin, mężczyźni w ramach przygotowań do szabatu czy chasydzi przed modlitwą. Ci ostatni czynili to nawet codziennie (POLSKI SŁOWNIK JUDAISTYCZNY, [HTTPS://WWW.JHI.PL/PSJ/MYKWA](https://www.jhi.pl/psj/mykwa), DOSTĘP 7.10.2020).

Wszędzie, gdzie dokonywano rytualnych i religijnych obmyć, uznawano wartość oczyszczającego działania wody, dlatego czynność ta jest ściśle związana z jej właściwościami, symboliką i funkcjami kulturowymi:

Woda jako jeden z głównych składników świata tworzy w kulturze ludowej rodzinę z niebem, ziemią i wiatrem; jako żywioł przeciwstawiana jest ogniovi i ziemi. Wedle najstarszych mitów z niej wyłonił się świat i na niej spoczywa ziemia; jest w niebie, na ziemi i w świecie podziemnym. Jest siłą zarówno dobroczynną, jak i niszczącą: podtrzymuje życie, oczyszcza, uświęca, leczy, pracuje na człowieka, ale też topi, przenosi złą moc na ludzi. Właściwości wody wykorzystywane są w różnych praktykach magicznych i leczniczych. Woda jest w ciągłym ruchu; zachowuje się jak istota żywa; współczuje z ludźmi lub obraża się na nich; niekiedy żąda ofiar. Otaczana jest czcią i kultem. Władzę nad wodą ma Bóg, Pan Jezus, Matka Boska, święci – zwłaszcza Jan Chrzciciel i Jan Nepomucen, w pewnych sytuacjach także istoty nieczyste. Bywa siedliskiem złej mocy, demonów wodnych i diabła. Jest miejscem narodzin, miłości, pracy, a także śmierci i pokuty. Czysta woda symbolizuje życie, płodność, czystość moralną; woda w ruchu – przemijanie; mętna, brudna, głęboka woda – nieszczęście, niebezpieczeństwo, śmierć SSiSL 1999 153.

Najistotniejszą cechą wody, szeroko obecną w kulturze i religiach, są jej właściwości oczyszczające. Kult wody jako żywiołu oczyszczającego był bogaty w wierzeniach Słowian, co uwidaczniało się w modlitwach i ofiarach. Jej szczególna moc oczyszczająca wzmaga się podczas niektórych świąt dorocznych (w Polsce np. jest to Wielkanoc). Na tym samym obszarze powszechne były też przekonania, że woda jest miejscem zamieszkania złych demonów, stąd np. nakazy żegnania się przed piciem nieznanej wody czy zakaz kąpieli w rzekach w określonych porach roku (Moszyński 1967: 509-511).

Ślady zasygnalizowanych tu rytuałów można także odnaleźć w polskiej obrzędowości, co też zostanie omówione w dalszej części niniejszego rozdziału.

4.6.1. Obmywanie a inne znaki obrzędowe

4.6.1.1. Formuły słowne

Sytuacjom rytualnego obmywania mogły towarzyszyć następujące formuły słowne kierowane bezpośrednio do wody:

- podczas kąpieli wielkanocnych wypowiedziano słowa: „Wodziczko, czyściczko obmywałaś kamienie, korzenie, obmyj i mnie grzeszne stworzenie!” OGRÓD OBRZ 139;
- przy kąpieli świętojańskiej: „Dzień dobry, wódeczko... najstarsza caryczko! Obmywasz góry, korzenie, kamienie, obmyj i mnie... z wszelkiego plugastwa, ażebym była tak wspaniała jak wiosna, ażebym była tak piękna jak zorza jasna... ażebym była nasycona jak jesień, a bogata jak ziemia” MOSZ KULT II 508;
- przy pierwszej kąpieli dziecka: „Synek [wzgl. córka] do góry, a święte wody do ziemi” TOK ŚMIERĆ 110.

4.6.1.2. Gesty

Rytualną kąpiel poprzedzał lub kończył gest przeżegania dziecka:

Przeżegnali dziecko zawsze i później, jak wyjmowali dziecko z wody to też przeżegnali, żeby wody się nie bojało, bo to z wody wszystko idzie TL 2017/3-4/ AD NAR 31.

Pierwsza kumpiel była ważna i to się sypało, jak kupała to pierwszy raz to kupała ta babka co odbierała dziecko. Ona go okapała to trzeba było ziela czy z wianków czy z ziela. Trzeba było tak pokruszyć, a to na kumpanie to były drewniane takie niecki. Wie pani jakie to niecki. Takie i ono się mu położyło pod główkę jakaś pieluszkę i tu się rozciągnęło w te niecki pieluszkę. To było dobre, bo to było drewniane to nie było zimne i tak się położyło to dziecko. Okapało no i te wode się przeżegnano dziecko się położyło i to się go okapało i tak o to z tymi kąpielami. A później jak już do chrztu dziecko, tak jak już kuma tak nie czasami może była tak gdzie z dalsza to już tak nie doszła, ale jak kuma była taka bliższa to już pomagała troszke tak kupać to dziecko poliwala wodą. Było jakoś, że to już będzie dobre, jak go tak kuma będzie kupać. No i później no i jeszcze te pare groszy jakieś tam no to już i kum i kuma tam włożyli pod te dziecko w te poduszke, żeby to zawsze miało to dziecko miało jakiś tam grosz, żeby się jego tak trzymał STOJESZYN WS ABT UMCS.

Czasem mogły to być rytuały bardziej rozbudowane, towarzyszyły im gesty obrzędowego podnoszenia/unoszenia i symboliczne pocałunki:

Babka, wyjmując dziecko z wody unosi je trzykrotnie w górę, za każdym razem mówiąc: „Synek [wzgl. córka] do góry, a święte wody do ziemi”. Po okapaniu całuje noworodka najpierw ojciec, potem matka i dzieci” TOK ŚMIERĆ 110.

Sekwencyjność gestów można też zaobserwować podczas rytualnych ablucji w miejscach świętych/przy cudownych źródłkach, np.

[Pielgrzymi przybywający na Grabarkę obmywają] swoje chore miejsca, może to być twarz, ręce, nogi, brzuch, używając do tego celu specjalnie uszytej lub kupionej płóciennej chusteczki, najczęściej białej. Taka ablucja połączona jest z modlitwą. [...] Po obmyciu się fizycznym pielgrzym obmywa się duchowo, pijąc wodę ze źródła, czyni przy tym znak krzyża przed i po wypiciu wody GIEDZ GRAB 30.

4.6.1.3. Atrybuty przedmiotowe

Woda jest niezbędnym elementem rytualnych ablucji. W zależności od sytuacji obrzędowej pochodziła z rzeki, z cudownych źródełek, ze studni i in. W przypadku niektórych kąpeli do wody dodawano:

- sakramentalia: wodę święconą PET NAR 23, TL 2017/3-4/ AD NAR 3;
- rośliny (w tym także te poświęcone): zioła (np. liście babki, rumianku, dziewanny) OGROD

- Rodz 36 pochodzące z wianuszków poświęconych w oktawę Bożego Ciała PET NAR 23, siano PPML LUB1 104, TL 2017/3-4/ AD NAR 3, NOW ADW 118-119, ziarna zbóż MOSZ KULT II 277;
- popiół ze słomy wyciągniętej ze strzechy i spalonej przed wschodem słońca [w leczeniu *przestrachu*] SZAD POP 88;
 - pokarmy: mleko PET NAR 23, TOK ŚMIERĆ 109; jajko TOK ŚMIERĆ 109;
 - inne przedmioty: pieniądze (srebrne monety) TOK ŚMIERĆ 109, WISŁA 1900/T. 14/Z.1/56, MAJDAN KOZŁOWIECKI WK, PPML LUB1 104, NOW ADW 118-119; złoty pierścionek lub obrączka (gdy u dziecka pojawiła się żółtaczka) OGROD RODZ 36, żelazo (przedmioty wykonane z żelaza) TOK ŚMIERĆ 109.

4.6.2. Komponenty semantyczno-pragmatyczne rytualnych kąpiei

4.6.2.1. Kontekst założony

Obmywanie obrzędowe miało miejsce w następujących kontekstach:

- a) obmywanie się w rzece, potoku lub strumieniu: kąpiele odbywały się w Wigilię i Boże Narodzenie K 49 SAN-KR 106-107, MAJDAN KOZŁOWIECKI WK, KOW WOD 84, PPML LUB1 104, NOW ADW 118-119; w drugi dzień świąt Bożego Narodzenia (wspomnienie św. Szczepana) SUSIEC JS WS TN UMCS 1287/A, w Święto Trzech Króli (Jordan) KARCZ RZESZ 134, K 35 PRZE 32-33, MAG OBRZ 21; o świcie w Wielki Czwartek GAW PODL 90 lub w Wielki Piątek (popularne w Polsce południowej, na Podkarpaciu i Śląsku) OGROD OBRZ 139-140 KARCZ RZESZ 66, K 35 PRZE 32-33, K 43 ŚLĄ 23-24, BIEG LECZ 65-66, KRĘPA WK KD TN UMCS 8433A, OSEREDK JK TN UMCS 1300/A; o północy w Wielką Sobotę (na Pomorzu) STEL POM 124-125, w wigilię św. Jana (kąpiel świętojańska) K 28 MAZ 93-94, PPML LUB1 457, BIEG KOL 238; wodę tę przynoszono także do domu, a następnie obmywano nią domowników i zwierzęta WÓLKA KĄTNA CW TNN, a także dobytek i mieszkanie (sprzęty domowe) K 43 ŚLĄ 23-24;
- b) obmywanie się/zanurzanie/picie wody pochodzącej z cudownych źródełek bądź z miejsc kultu (m.in. z kapliczek „na wodzie”): np. ze źródła św. Kingi w Starym Sączu, św. Antoniego Padewskiego w Radeczniczy, św. Rocha i w Kaplicy objawień w Krasnobrodzie, św. Stanisława Biskupa w Górecku Kościelnym, św. Mikołaja w Siedliskach, św. Otylii w Urzędowie i in. PET ŹRÓD 11-14; obmywanie się wodą uświęconą przez zanurzenie stópki figury Dzieciątka Jezus w Kościele św. Józefa w Krakowie [HTTPS://DEON.PL/WIARA/DUCHOWOSC/MALO-ZNANA-FIGURKA-ZA-WSTAWIENNICTWEM-KTOREJ-DZIEJA-SIE-PRAWDZIWE-CUDA](https://deon.pl/wiara/duchowosc/malo-znana-figurka-za-wstawiennictwem-ktorej-dzieja-sie-prawdziwe-cuda), DOSTĘP: 14.02.2020; obmywanie ciała chusteczkami i rozwieszanie ich na ogrodzeniu w dniu Przemienienia Pańskiego na Świętej Górze Garbarce GAW PODL 204-205;

- c) pierwsza kąpiel noworodka przez *babkę*, która odbierała poród TL 2017/3-4/ AD NAR 31, STOJESZYN WS ABT UMCS, TOK ŚMIERĆ 109-110, ULÓW JW TN UMCS 1307/A, zanurzenie się w wodzie, polewanie wodą w obrzędzie chrztu jako gest przejścia;
- d) rytualne mycie się nowożeńców przed nałożeniem czepka lub po pokładzinach nazywana *taplaniem się* w wodzie K 49 SAN KR 329, K 16 LUB 233, K 33 CHEŁ 303, K 52 POL 267;
- e) ostatnie umycie zmarłego tuż po śmierci zazwyczaj przez członków rodziny ZAD ZAŚ 192, STOJESZYN WS ABT UMCS, PET POG 329, lub przez wyznaczone do tego osoby KOLANO GB ABT UMCS, WÓLKA KĄTNA EW, JW TNN, OGROD RODZ 241, SIM KOL 135.

4.6.2.2. Kontekst stanowiący

Gest nowego życia i obrzędowej inicjacji

Zanurzenie w wodzie symbolizuje unicestwienie dotychczasowego sposobu życia, wynurzenie zaś oznacza narodziny nowego człowieka. Jest to zbliżone do struktury inicjacji w obrzędach przejścia, gdzie poprzez symboliczną śmierć odbywa się odrodzenie do nowego stanu, miejsca, bytu ontycznego. To, co jest zanurzone w wodzie jest umarłe, natomiast to, co się z niej wynurza jest żywe i oczyszczone:

Zanurzenie w wodzie oznacza regres do pierwotnego stanu bezforemności, powrót do stanu preegzystencji pozbawionej kształtów. Wynurzenie powtarza kosmogoniczny akt wyłonienia się form, zanurzenie równoznaczne jest z ich zniweczeniem. Stąd symbolizm Wód wiąże się zarówno ze Śmiercią, jak i z Odrodzeniem. Kontakt z wodą daje możliwość regeneracji: z jednej strony dlatego, że po rozpuszczeniu następują „ponowne narodziny”, z drugiej zaś dlatego, że zanurzenie pomnaża potencjał życiowy i zapładnia (ELIADE 1998: 177-178, POR. TEŻ TOMICCY 1995).

Sytuacje symbolicznego odradzania do życia można prześledzić na przykładzie trzech rodzinnych obrzędów przejścia.

Pierwszej kąpieli nowo narodzonego dziecka dokonywano zazwyczaj w dniu narodzin, najczęściej robiła to *babka* – osoba przyjmująca poród. Obrazują to poniższe przekazy:

Pierwsza kąpiel dziecka to byli takie balie, a kiedyś to nawet byli takie dłubane, kopańki nazywali, coś w rodzaju koryta czy czółna, w drzewie wydłubane. No ji ta babka jako pierwsza kąpała. Ona tam jakieś zioła wrzucała, żeby to dziecko było zdrowe. To mieli być święcone zioła, z wianków, które się święci. Też dolewała wody święconej. No to już dziecko, będzie rosło, będzie zdrowe, będzie się dobrze rozwijać TL 2017/3-4/ AD NAR 31.

Przeżegnali dziecko zawsze i później, jak wyjmowali dziecko z wody to też przeżegnali, żeby wody się nie bojało, bo to z wody wszystko idzie TL 2017/3-4/ AD NAR 31.

Pierwsza kąpiel dziecka to jednocześnie nagromadzenie wielu istotnych elementów, których obecność w tym rytuale w sposób symboliczny przenosi dziecko na stronę stanu życia. Stąd np. dodawane do wody sakramentalia w postaci wody święconej czy ziół poświęconych w Święto Matki Bożej Zielnej czy przedmioty takie, jak jajka, żelazo, pieniądze, mleko. Są one nośnymi ładunkami życia i jednocześnie ochrony, która w momencie przejścia jest bardzo potrzebna, a wręcz niezbędna. Podczas kąpieli pilnowano też, aby woda była gotowana w czystym garnku i aby nie doprowadzić jej do wrzenia, gdyż surowa woda pozbawiona jest śmiertelnego i pochłaniającego aspektu. Tylko taka woda mogła zmasać ślady poprzedniego stanu i je zatrzymać, dlatego tak ważne było, aby jej niczym nie zanieczyścić. Stąd też logiczną konsekwencją były wytyczne pozbywania się tej wody, którą, według niektórych przekazów, należało wylać w ustronne miejsce, „aby ludzie po niej nie chodzili”, najlepiej pod płot (jeden z symboli strefy granicznej). Intencję tę doskonale oddaje wymieniona wyżej formuła wypowiedziana przez babkę, gdy wyjmując dziecko w zwody unosi je trzykrotnie, wypowiadając przy tym „Synek [wzgl. córka] do góry, a święte wody do ziemi” TOK ŚMIERĆ 109-110.

Kolejnym etapem inicjacji, któremu towarzyszyło symboliczne zanurzenie w wodzie, jest sakrament chrztu. Woda (tu obligatoryjnie musi być woda święcona) odgrywa tu znaczącą rolę, bowiem oczyszcza grzech pierworodny.¹¹² Polanie główki dziecka wodą (w niektórych wyznaniach i wspólnotach praktykowane jest całkowite zanurzenie się w wodzie) oznacza, że staje się ono nowym człowiekiem – chrześcijaninem. Oddaje to powtarzana po powrocie do domu formuła: „Wzięliśmy poganina a przynieśliśmy chrześcijanina” SIM KOL 43.

Woda pojawiała się także w obrzędach weselnych. Nie dokonywano tu wprawdzie rytualnych kąpieli a jedynie pokropienia państwa młodych święconą wodą¹¹³, co miało miejsce podczas błogosławieństwa lub w czasie przejazdu państwa młodych do kościoła (szerzej patrz podrozdział: *Kropienie*). Wymiar symboliczny obu gestów jest jednak tożsamy:

Gdy wszystko jest gotowe i nastaje odpowiednia godzina, wszyscy wychodzą z domu i [...] ojciec panny młodej kropi młodych wodą święconą ZŁOT PODL 80.

[Dawniej] gdy wóz przygotowany zajędzie, siada panna młoda z druhami i muzyką. Matka wychodzi z chlebem i solą. Chleb kładzie przed końmi, solą sypie na pań-

112 Jeśli noworodek był chory lub słaby, to chrzcilo się go zaraz po urodzeniu samą wodą, co nazywane było przez mieszkańców wsi *chrztem z wody*.

113 Rytualne kąpiele przedślubne są z kolei obecne w innych kulturach. W kulturze żydowskiej panna młoda przed ślubem kąpie się w mykwie. Jest to również powszechny rytuał w Indiach: „Siedem zameężnych kobiet w towarzystwie bramanów, tancerek, i muzyki idą do znajdującej się w pobliżu rzeki czy stawu i tam czerpią wodę, którą z różnymi ceremoniami i wielką ostrożnością niosą do weselnego domu i oblewają głowę narzeczonej. Narzeczeni wszelkich kast kąpia się rytualnie przed ślubem, w stawie, albo w studni oblewają się też narzeczeni wzajemnie wodą” BIEG KOL 367.

stwa młodych, ażeby uchronić ich od uroków. Ojciec w tym samym celu wodą święconą kropi GOŁ LUD 98.

Kropiąc orszak weselny wodą święconą, rodzice wykonują dodatkowo znak krzyża, co oznacza, że zabezpieczają młodych w drodze do kościoła i na ich nowej drodze życia. Obok funkcji ochronnej, która wyraźnie dominuje w opisanych działaniach, trzeba zauważyć jeszcze inny, ważny wymiar tego obrzędu, a mianowicie wesele jest czasem, kiedy życie młodych ma ulec całkowitej zmianie – panna i kawaler odrodzą się po symbolicznej śmierci w nowej postaci jako mąż i żona, dlatego „być w wodzie – znaczy być martwym, zostać pogrzebanym. Najgłębsze poczucie życia łączy się tutaj z najpotężniejszym poczuciem stworzenia. Zanurzenie się w wodzie jest cofnięciem się do pierwotnej podstawy, czy do kosmicznej – chaosu, czy jednostkowej – łona matki. Ponad prawdami unosi się jednak życiodajny duch Boga, który tworzy od nowa całe życie, *kaine ktisis*” ŁEŃ BŁOG 20–21.

Państwo młodzi dokonują rytualnego obmycia już po obrzędzie zaślubin, a dokładniej przed oczepinami lub po pokładzinach, co dodatkowo pełni funkcję oczyszczającą i płodnościową, dopełniając tym samym ich przejście ze stanu panieńskiego i kawalerskiego w stan małżeński. Gest umycia i wykorzystanie wody do kropienia weselników a potem rozlania jej w izbie to dodatkowe elementy i czynności, które zmywają pozostałości poprzedniego stanu. Szczególnie rozbudowany taki rytuał zanotowano w Chełmskiem:

Po kilkugodzinnym wypoczynku, drużyna weselna powraca z muzyką i idzie do sto- doły, gdzie są nowożeńcy. Najpierw drużbowie przynoszą wodę do mycia i ręcznik. Następnie przynosi swacha czepek, i na tem posłaniu, gdzie Młoda spała czepi ją. [...] Po rozdzieleniu korowaja między wszystkich uczestników wesela, wysyłają Młodą z konewką lub cebrem po wodę, w towarzystwie swacha. Nabrawszy jej (ze studni lub rzeki) wylewa ona ją trzy razy na ziemię, a za czwartym dopiero razem przynosi ją ze swatem do domu. Tu kropi ona wodą tą wszystkich weselników; resztę zaś, wylewają umyślnie na izbę, by młodą mężatkę zatrudnić K 33 CHEŁ 303–304, POR. TEŻ SSiSL 1999 176–177.

Swoistym zamknięciem rytualnych obrzędów obmywania jest to ostatnie, odbywające się już po śmierci.¹¹⁴ Mycie zmarłego to symboliczny gest wykonywany w marginalnej fazie przejścia, zmywający z człowieka wszelkie zmyzy ziemskiego życia i przygotowujący go do przejścia z „tego” do „tamtego świata” ZAD ZAŚ 192, SSiSL 1999 177, ZOB. TEŻ BIEG KOL 372. Wierzono też, że zmarły po śmierci sam obmywa się, aby zapewnić sobie spokój, dlatego zostawiano dla niego wodę, ręcznik i mydło BIEG KOL 373, SSiSL 177.

¹¹⁴ Ablucji ciała nieboszczyków dokonywano już w starożytności. Z XVIII wieku pochodzą też przekazy, że uroczyste obmycia zwłok – *lavatio corporis* – były powszechne w kręgach zakonnych. W klasztorach znajdowały się nawet specjalne *lavatoria* – koryta wykonane z bloków kamiennych, z których odprowadzano wodę po umyciu zmarłego (ARIES 1992: 163).

I choć pozornie może być to czynność odbierana jako działanie czysto praktyczne związane z higieną, to w odniesieniu do całego obrzędu – a nawet szerzej, bo w kontekście życia ludzkiego – ma ono o wiele głębszy wymiar.

Sam rytuał miał swój ustalony porządek i związany był z licznymi zakazami i nakazami dotyczącymi wody, którą myto zmarłego, co wyraźnie podkreślali informatorzy w swoich wypowiedziach:

Była jeszcze kiedyś przedtem, to była taka babcia¹¹⁵ [...] że chodziła. Jak umarł ktoś to wołali, o, przychodziła ta babcia i pomagali jej. A ona przeważnie ubierała, myła i wszystko przygotowywała, żeby włożyć go trumny KOLANO GB ABT UMCS.

Mówili, żeby wody nie wylewać, jak się umyje pod jakieś drzewo, czy kwiatek jakiś, tylko gdzieś gdzie nic nie rośnie, bo uschnie jak człowiek ten zmarł WÓLKA KĄTNA JW TNN lub *że jak taką wodę się wyleje się w obejściu w podwórku, to że albo będzie ktoś umierał, albo będzie nieszczęście właśnie w zagrodzie w domu w obejściu* WÓLKA KĄTNA EW TNN 2010.

Rytualnego mycia zwłok dokonywano zazwyczaj w izbie, w której znajdował się nieboszczyk. Pilnowano przy tym, aby nie rozlać wody w izbie oraz, by potem wylać ją w ustronne miejsce (pod płot, pod miedzę, na rozstaje dróg, tam, gdzie nikt nie chodzi), niszczone (palono lub zakopywano) także wszystkie przedmioty do tego używane m.in. materiał, którym myto ciało, mydło, maszynkę do golenia, ręcznik BIEG KOL 374–375.

Z zebranych przekazów wynika, że woda po zmarłym odbiera witalność i płodność, jest więc utożsamiana ze sferą śmierci, stąd też można wnioskować, że po umyciu ciała zmarłego wszelkie ślady nie tylko ziemskiego życia, ale również tego, co wiąże się z umieraniem i ze śmiercią pozostają w wodzie, sam zmarły od tego momentu staje się uczestnikiem życia wiecznego. W ten sposób cykl życia ludzkiego zatacza symboliczne koło, nasza egzystencja jest przechodzeniem z życia ziemskiego do wiecznego, co wyrażone zostaje za pomocą pozornie prostej czynności.¹¹⁶

Powyższe rozważania prowadzą do kilku wniosków. Woda użyta do obmywania (w niektórych sytuacjach polewania/kropienia) uczestników obrzędów jest ważnym operatorem

¹¹⁵ Przygotowaniem zwłok do trumny zajmował się najczęściej ktoś spoza rodziny. Powszechnie sądzono, że nikt z rodziny nie powinien dotykać wówczas zwłok, aby zmarły nie pociągnął nikogo ze sobą na tamten świat OGRÓD RODZ 241. Istnieją też przekazy mówiące o tym, że gdy zmarła kobieta, to czynności te wykonywała tzw. babka, w przypadku zgonu mężczyzny mycie zwłok należało do „dziada”. W przypadku zgonu dziecka rytuał ten wykonywali rodzice KUP ŚMIERĆ 169–170.

¹¹⁶ Trzeba też dodać, że woda w omawianych obrzędach może pełnić ambiwalentne funkcje, jest przekąźnikiem zarówno dobrych, jak i złych mocy. Odnotowano np. przekazy, w których woda po umyciu noworodka wylana pod drzewo zapewnia mu owocowanie. Z kolei woda po umyciu zmarłego z jednej strony uważana była za nieczystą i śmiercionośną, dlatego należało się jej pozbyć; z drugiej zaś istnieją wierzenia mówiące o tym, że miała ona właściwości lecznicze. Używano jej do leczenia głównie chorób skórnych tj. brodawek, liszajów, kurzajek KUP ŚM 172.

mającej nastąpić zmiany w ich życiu. Wejście i wyjście z wody wiąże się zatem z przemianą. Przebywając w wodzie, przebywa się w sferze śmierci; aby tam dotrzeć, trzeba przekroczyć granice rozdzielające dwie niewspółmierne sfery. Woda jest więc i sferą *sacrum* i symboliczną granicą między stanami KOW WOD 37. Sam gest obmywania jest dynamicznym znakiem nieustannego przekraczania przez człowieka granicy życia i śmierci.

Gest oczyszczający i uzdrawiający

W wierzeniach i obrzędach społeczności chłopskich można wskazać dwie podstawowe funkcje wody, a mianowicie – oczyszczanie i sprowadzanie płodności. O tej pierwszej cesze świadczą rytualne obmywania i kąpiele. Woda nabierała szczególnych właściwości w pewnych charakterystycznych miejscach i w określonym czasie. Nie bez powodu uczestnicy omawianego rytuału powinni opuścić swoje domostwa i udać się do miejsc określanych jako graniczne: na rozstaje dróg, do kapliczki, do rzeki, źródła¹¹⁷, studni znajdujących się np. na skraju wsi. Należało przy tym przestrzegać określonych rygorów np. zachować milczenie, zrobić to pospiesznie, nie oglądać się za siebie¹¹⁸, by nie ściągnąć na siebie nieszczęścia, a tym samym zapewnić pomyślny przebieg i skutek rytuału SMYK DROG 122. Równie ważny był czas obmycia. Wierzono, że woda nabiera szczególnych właściwości w przełomowych momentach roku (koniec zimy – początek wiosny, Boże Narodzenie, Nowy Rok) czy cyklu dobowego (północ, wczesny poranek) KOW WOD 92–93.

Jeszcze na przełomie XIX i XX wieku powszechny był wiosenny zwyczaj polegający na kąpeli w bieżącej wodzie, potoku lub strumieniu. Rytualne ablucje odbywały się (w zależności od regionu) w Wielki Czwartek, w nocy z czwartku na Wielki Piątek, czasami w Wielki Piątek o świcie, w niektórych regionach także przed Bożym Narodzeniem lub w Nowy Rok. W Polsce południowej, na Podkarpaciu i Śląsku wiosenne wielkotygodniowe obmywania nazywane są *cedronem*. Tu zwyczaj ten ma motywację biblijną, kultywuje się go na pamiątkę przejścia Chrystusa (w czwartek przed męką) przez rzekę Cedron OGROD OBRZ 139–140.

W geście tym najpełniej uwidacznia się jego antropologiczny wymiar. W centrum działania obrzędowego pozostaje człowiek, który poprzez wypełnienie wymaganych nakazów oraz różne środki magicznej ochrony (w tym także poprzez kontakt z *sacrum*) dąży do zapewnienia sobie przede wszystkim zdrowia i poczucia bezpieczeństwa. Oczyszczenie

117 Źródłka, nazywane często cudownymi, powstawały w niezwykle sposób, za przyczyną bóstw albo świętych, były miejscami epifanicznymi, wypływała z nich woda pochodząca z innego świata. W miejscu ich wypływania najczęściej budowano kapliczki albo sanktuaria KOW WOD 93.

118 Zakaz oglądania się za siebie, czego skutkiem miało być natychmiastowe sprowadzenie na siebie nieszczęścia, to motyw znany z mitologii (Orfeusz), Biblii (żona Lota), a także z licznych bajek.

jest niezbędną czynnością, która pozwala odzyskać taki stan równowagi i porządku, jaki istniał przed pojawieniem się zmyły. Potwierdzają to poniższe przekazy:

W Wielki Piątek rano chodziło się do rzeki obmywać i ta rzeka, to musiała właśnie płynąć od wschodu słońca i wszyscy ludzie, którzy mieszkali blisko tej rzeki, to rano wczesnie wstawali i przed szóstą myśmy się spotykali. Nawet była taka konkurencja, kto prędzej, jedni wchodzili, inni wracali i pamiętam, że pierwsze takie moje spotkanie z tym obmyciem się, to byłam jeszcze wtedy bardzo mała, to było jeszcze przed frontem. [...] To jak rano wstałam i moja mama z bratem przynieśli mi tą wodę i że ja muszę się tym obmyć i tą wodę zawsze przynosiło się dzieciom i tym najstarszym domownikom. [Dlaczego każdy musiał się umyć?] No to właśnie było, żeby tak po prostu mieć zdrowie, żeby obmyć te wszystkie jakieś nieczystości, te grzechy swoje a tutaj jednak zbliżała się ta wiosna i przede wszystkim było to związane ze zdrowiem, to i ręce myli i nogi myli, zależy w jakiej rodzinie to było stosowane GRUDZICE ST.

Pierwszym zadaniem gospodarza (np. w Kolonii Podhorce) było przyniesienie wody ze źródeł rzeki. Obrzęd ten odbywał się zaraz po północy. Poranne obmycie wodą źródlaną oznaczało oczyszczenie z grzechów. W okolicach Tomaszowa gospodyni po przebudzeniu wkładała do miski ze źródlaną wodą siano, koniczynę i srebrną monetę. Wszyscy domownicy obmywali sobie nią twarz, aby zachować zdrowie, urodę i bogactwo. Wodę wylewano w miejscu, po którym nikt nie chodził „aby nie deptać tego co święte”. Zwyczaj ten jest w wielu rodzinach kulturowany także współcześnie PPML LUB1 104 POR. NOWAK 2003 s. 118–119.



Wielkopiątkowe obmywanie w rzece,
źródło: <https://muzeum.bytom.pl/?p=16361>

Czynnościom tym zazwyczaj towarzyszyło milczenie, choć pojawiały się także zawołania o charakterze modlitewnym: „Wodziczko, czyściczko obmywałaś kamienie, korzenie,

obmyj i mnie grzeszne stworzenie” OGRÓD OBRZ 139. W formule tej nazwa czynności pojawia się *explicite*, co wyraźnie uwidacznia oczyszczającą moc gestu, wskazując jednocześnie wymiar duchowego oczyszczenia.

Obok wymiaru duchowego w rytuale tym uwidacznia się wymiar fizyczny – troska o zdrowie i wiara, że niezwykle właściwości tej wody mają moc uzdrawiającą. Choroba zawsze wprowadza stan chaosu i destrukcji, stąd też obecność gestów, które wykonane w odpowiednich okolicznościach mają przed nią ochronić bądź ją powstrzymać KOW MAG 368-370. Ta motywacja jest dominująca w zebranych materiale:

W Wielki Czwartek (zwanym wśród ludności prawosławnej *Czystym Czwartkiem* lub *Żylnikiem*) starano się umyć w rzece, strumieniu lub studni, jeszcze przed wschodem słońca, co miało przede wszystkim zapewnić zdrowie i ochronę przed chorobami. Wychodzono tak wcześnie, aby zdążyć nim ptaki (kruki) się wykąpią, gdyż wtedy woda traciła swoje właściwości. W zależności od pogody, wchodziło do wody lub tylko obmywano twarz, ręce i nogi. Panny myły twarz, aby zachować piękną cerę GAW PODL 90.

W Wielki Piątek kąpią się w rzece przed wschodem słońca („nim ptak obleci”), dla zabezpieczenia się od febry, lub myją się wodzie, aby nie dostawali wrzodów [...] w ogóle „aby ich nie bolewały ręce, nogi i usta, przy czym odmawiają pacierze” BIEG LECZ 65-66.

[W Wielki Piątek] przed wschodem słońca trzeba wstać i śpieszyć po wodę zdrojową, która w milczeniu czerpana, ochrania od wielu chorób, mianowicie od skórnych i ocznych. Parobczacy szczególnie mocnej wiary rzucają się w strumyk, skutkiem czego nieraz potężnie febra ich potrząsie. Cudowna ta wodą obmywają dobytek i całe mieszkanie wraz ze sprzętami, w przekonaniu, że wtedy wszystko w domu pójdzie pomyślnie. Masło też wodą płukane nie tylko nie gorzknieje, ale i wylecza od wszelkiej choroby. Pragnąc dowiedzieć się przyczyny cudownych tych przymiotów rzeczonyj wody, zapytałam o to baby wiejskiej, która mnie zapewniła, że w nocy w z Wielkiego Czwartku na Piątek, z uderzeniem godziny dwunastej, na pamiątkę zgonu Zbawiciela wszelka woda ciekąca przemienia się na krew i że właśnie krew ta tak cudownie działa K43 ŚLĄ 23-24.

Na Podlasiu szczególnie uroczyste święto Przemienienia Pańskiego jest obchodzone na Świętej Górze Grabarce. [...] Pielgrzymi piją wodę z pobliskiego cudownego źródła, a w przepływającym u podnóża góry strumieniu obmywają ciało, wierząc że dzięki temu wyleczą choroby i zachowają zdrowie. Ciało obmywa się chusteczkami, które rozwiesza się na pobliskim ogrodzeniu GAW PODL 204-205.

Wszyscy wierzyli, że w świętojański wieczór, koło północy, w samą północ, to święty Jan ochrzci wodę i trzeba się wtedy w tej wodzie wykąpać, do naga rozebrać o wtedy ten, kto się wykąpie w tej poświęconej przez św. Jana wodzie, to będzie przez cały rok zdrowy. To wtedy ta woda była ochrzczona i ona działała. I tak robiono. I ja się wykąpałam i tyle lat żyję, no to dzięki temu..., trzeba wierzyć WOJŚLAWICE ZS, CYT ZA: ROKOSZ 216: 405.

Uzdrawiająca moc wody w sposób szczególny uwidacznia się w miejscach świętych, w których znajdują się tzw. cudowne źródelka. Na obszarze Polski trudno wskazać i wymienić je wszystkie. Niemniej jednak wciąż istnieje niesłabnący kult pielgrzymo-

wania do tych miejsc w celu wypełnienia określonego przez dane miejsce rytuału w nadziei uwolnienia się od rozmaitych chorób. Niektóre z nich na stałe wpisały się w sakralny krajobraz naszego kraju. Często cel tych pielgrzymek wyznaczają kapliczki fundowane przy cudownych źródłach KAW KAP/1, KAW KAP/2, PET ŹRÓD. Praktycznie każdy, kto przybywa do tych świętych miejsc obmywa się cudowną wodą, która swoje właściwości lecznicze uzyskuje dzięki wzmożonej protekcji świętego patrona czczonego modlitwami przy fundowanych w tych miejscach kapliczkach. O tym jak należy wykorzystywać wodę z cudownego źródła i jakiego typu schorzenia ma ona leczyć (np. do popularnej kapliczki św. Otylii w Urzędowie przybywają pielgrzymi by wyleczyć choroby oczu), informują zapisy objawień czy informacje zamieszczane w różnej formie przy kapliczkach. W Górecku Kościelnym przy kapliczce św. Stanisława Biskupa widnieje napis „W tey wodzie kto się z dobrą wiarą obmycie, od wszelkiej choroby wolnym zostanie” PET ŹRÓD 12–13. Podobnie jest w roztoczańskim Krasnobrodzie, gdzie znajduje się słynna kaplica wybudowana w XVIII wieku na pamiątkę objawień Matki Bożej. Woda wypływająca ze źródeł pod kaplicą jest według miejscowej ludności i pielgrzymów wodą leczniczą. Większość pielgrzymów przybywających do kaplicy moczy w niej zmęczone nogi, tudzież bierze wodę ze sobą do domu KRASNOBRÓD – KAPLICZKA NA WODZIE, [HTTPS://WWW.YOUTUBE.COM/WATCH?V=N-BGZDFH9XXY](https://www.youtube.com/watch?v=N-BGZDFH9XXY) (DOSTĘP: 15.07.2020).

Gest symbolicznego obmycia źródlaną wodą w połączeniu z *sacrum*, miał zapewnić zdrowie w przyszłości bądź (jeśli obmycia dokonywała osoba chora) cudowne uzdrowienie. Należy też dodać, że osoby uczestniczące w tym rytuale dbały także o innych członków rodziny, a czasem także o zwierzęta¹¹⁹. Wodę o cudownych właściwościach czerpano, zanoszono do domów, by tam pozostali członkowie rodziny mogli także dokonać ablucji.

Gest wróżebny

W analizowanym materiale dość wyraźnie uwidacznia się również funkcja wróżebna. W obrzędowych momentach przejścia w sposób szczególny starano się zadbać o przyszłość w każdej dziedzinie życia. Pomocne w tym były rytuały, które powtarzane co roku, miały zapewnić zdrowie, urodę, pomyślność, bogactwo itp.

Poprzez gest obmycia, wykonany z zachowaniem wszelkich przepisów i zasad tego rytuału, wierzono, że czynność ta jest gwarantem bogactwa. Nie bez znaczenia były też rekwizyty wrzucane do wody, zazwyczaj były to monety czy ziarno. Wierzono bowiem,

¹¹⁹ Na Sądeczyźnie wielkosobotnią poświęconą wodą obmywają pyski krowom, by nie chorowały
MAG WIEL 278.

że dobroczynne właściwości tych przedmiotów udzielają się wodzie, a następnie za jej pośrednictwem także wykonawcy rytuału¹²⁰:

Drugi dzień świąt (św. Szczepana). Każdy z domowników obmywał twarz w wodzie, w której znajdowało się też siano spod obrusa wigilijnego. Wodę wlewano do miski, stojącej na ławie pośrodku izby, po czym wrzucano do tej wody pieniądze. Robiono tak, żeby pieniądze trzymały się domu i domowników. Inni twierdzili, że topią w ten sposób judaszowe srebrniki – na znak, że nigdy nie zdradzą nowo narodzonego Jezusa oraz że zmywają z siebie chciwość judaszowską na pieniądze i odrzucają wszelkie pokusy diabła. Wyjęte z wody pieniądze zawijano w jakiś gałganek i chowano na dnie kufra. Wyjmowano je za rok do obrzędu obmywania i ponownie wrzucano do miski MAG OBRZ 21.

*Jeszcze jest taka tradycja u nas, która też już zanika. W Nowy Rok zawsze jak wsta-
liśmy mama szykowała miskę z wodą a w tej misce były pieniądze i trzeba było się
w tym umyć. I to oznaczało, że niczego nam nie zabraknie* MAJDAN KOZŁOWIECKI WK.

Z kolei czerpanie wody wielkanocnej i umycie się w niej było dla panien przepowiednią rychłego zamążpójścia. „Jeżeli dziewczyna nabiera wodę wcześniej po północy, rychło wyjdzie za mąż, a jeżeli przed samym wschodem, to poczeka długo” STEL POM 128.

Funkcję wróżebną można wskazać też w czynnościach związanych z wylewaniem wody po umyciu noworodka, o czym świadczą poniższy przekaz:

Jak była dziewczynka to w kwiaty wylewali gdzieś te wode – żeby była ładna, żeby porządek miała, żeby było czysto – to dlatego kwiaty. A jak był chłopczyk, to pod obore wynosili, żeby był dobrym gospodarzem TL 2017/3-4/ AD NAR 31.

Powyższe przykłady ujawniają nie tylko magiczny wymiar omawianego gestu, ale także wskazują hierarchię chłopskich potrzeb i ich miejsce w ludowym światopoglądzie.

Gest zapewniający urodę

W analizie rytuałów obmywania nie można też pominąć aspektu szczególnie ważnego dla kobiet, a mianowicie w przekonaniu wykonawców tej czynności miała ona zapewnić urodę oraz oczyszczać przede wszystkim skórę ze wszelkich znamion. Takie kosmetyczne właściwości, według wierzeń, posiadała woda wykorzystywana w różnych momentach przejścia. Urodę i zdrowie zapewniała zarówno woda „jordańska” KARCZ LUD 134, jak i ta, która pozostała po przygotowaniu pisanek BIEG LECZ 173. Obrazują to także następujące relacje:

¹²⁰ K. Moszyński magiczną kąpiel zalicza do tzw. praktyk submagicznych, zmierzających do przeniesienia pewnej właściwości z jednego przedmiotu na drugi za pomocą dotknięcia. Podobne znaczenia przyjmują wg badacza także inne gesty takie, jak uderzanie, dotykanie czy przewlekanie itp. ZOB. MOSZ KULT II 277-278.

W Wielką Sobotę o północy lud czerpie wodę ze strumyków, gdyż zabieg ten przeciwdziała wszelkim chorobom skórny, usuwa wyrzuty, a nawet świerzb. [...] W Nowym Barkocinie w pierwsze święto, przed wschodem słońca, udaje się jedna osoba z rodziny do wody bieżącej, myje się, czerpie w dzban i przynosi do domu dla wszystkich. Myją się w przekonaniu, że od wody tej nabędą pięknej cery, że zginą piegi i wyrzuty. Przy spełnianiu tego obrzędu nie wolno rozmawiać ani oglądać się. Ogółem wodzie wielkanocnej przypisuje się możliwość usuwania wyrzutów, odmładzania, leczenia chorób skórnych i oczu pod warunkiem, że osoba czerpiąca wodę nie spojrzy za siebie i zachowa milczenie STEL POM 128.

Miały [wody] również działanie zdrowotne i upiększające, ponieważ miały czynić skórę zdrową, rumianą i gładką oraz zalotne – miały dodawać urody i powabu, a więc sprzyjać konkutom. Takie bowiem czarodziejskie i dobroczynne właściwości, przypisywano od wieków ożywionej wiosennej wodzie OGROD OBRZ 139.

Po urodzeniu dziecko kąpano wkładając do wody trochę ziół z wianuszków poświęconych w oktawę Bożego Ciała. Robiono to w celu zabezpieczenia dziecka przed działaniem złych mocy. Powszechny był również zwyczaj dolewania do pierwszej kąpieli mleka i wody święconej, aby dziecko miało ładną cerę i było zdrowe PET NAR 23.

Trzeba przy tym zauważyć, że moc tego typów rytuałów zależała nie tylko od właściwości wody, ale także od sposobu i przebiegu całej sytuacji obmywania – przestrzegania kolejności wykonywanych czynności, czasu oraz odniesienia do sakralnej mocy gestu wzmocnione np. słowami modlitwy.

4.6.2.3. Kontekst historyczno-kulturowy

Obmywanie części lub całego ciała dla usunięcia nieczystości nie jest tylko praktyką higieniczną, w kontekście obrzędu zyskuje wymiar magiczny i duchowy, wprowadzając nowy porządek społeczny, wyznaczając przejście z jednego stanu do drugiego, z jednej fazy życia do drugiej – ze śmierci rytualnej do nowego życia. Przytoczone powyżej konteksty pokazują, że samo wykonanie gestu z użyciem wody nie niesie jeszcze ze sobą żadnych wartości kulturowych. Te ujawniają się dopiero po wypełnieniu wszystkich wymogów rytuału. Ważne stają się zatem miejsce i czas czerpania wody oraz jej właściwości, co ważne odbywało się zazwyczaj w przestrzeniach granicznych (na rozstajach dróg, na granicy wsi itp.) i na granicy czasów (dzień przesilenia wiosennego i zimowego, przełom roku, północ czy poranek jako granica między nocą a dniem). Czynności te wykonywano w milczeniu, po krótkiej modlitwie bądź wypowiadając przewidziane do tego formuły. Owa graniczność ma głębokie znaczenie, bowiem można odnaleźć w tych rytuałach ślady dawnych wierzeń, według których to właśnie na granicy światów ma miejsce oczyszczenie, czego najbardziej widocznym znakiem jest zanurzenie się w wodzie, która oddziela sferę *sacrum* od *profanum* Kow WOD 92. Za pewną pozostałość tych praktyk można uznać zanurzanie palców w kropiel-

nicy z wodą święconą w czasie wchodzenia do świątyni i także przy wychodzeniu. Dawniej takie kropielniczki wieszano także przy wejściu do domu, co oznaczało pozostawienie tego, co złe za progiem: *tak, tak przy drzwiach. To była specjalna nazwa tego naczynka, jak się wchodziło do domu to się przeżegnało, a jak się wychodziło też, była woda święcona, była bardzo ważna. Tak na co dzień było to stosowane* WÓLKA KĄTNA EW TNN.

Należy też zauważyć, że omówione powyżej funkcje obmywania, mimo iż na potrzeby niniejszej analizy zostały przedstawione jako odrębne, to w konkretnych sytuacjach obrzędowych są realizowane jednocześnie. Synkretycznie należy też rozpatrywać współwystępowanie gestu z innymi elementami przywołanych tu obrzędów, gdyż jest to też dowód na to, że gesty tworzą struktury niższego (na poziomie relacji z innym znakiem) i wyższego rzędu (na poziomie całego rytuału/obrzędu).

Wiele z opisanych tu obrzędów przetrwało już tylko w relacjach niektórych mieszkańców wsi, zwłaszcza jeśli chodzi o obrzędy doroczne, choć można jeszcze spotkać jego kulturowanie w dość szczątkowej i ograniczonej formie. Największe przeobrażenia w samej strukturze, ale i przede wszystkim w rozumieniu istoty tego typu gestów dokonały się w obrzędach rodzinnych. Rytuał obmywania zarówno po narodzinach, jak i po śmierci ma już wymiar czysto praktyczny i odbywa się zazwyczaj poza domem a w weselu zanikł niemal zupełnie.

Największą popularnością wciąż cieszą się za to pielgrzymki do świętych źródełek, co świadczy zapewne o tym, że zdrowie dla człowieka wciąż jest jedną z najwyższych wartości, a w sytuacji bardzo trudnej i nieuleczalnej choroby wiara w cudowną moc wody i skuteczność wykonanego rytuału jest często dla wielu jedyną nadzieją na uzdrowienie.

4.7. Obsypywanie/posypywanie/rozzucanie

W niniejszym podrozdziale analizie poddane zostaną gesty związane z obsypywaniem (obsypywaniem się czymś) i rozrzucaniem czegoś. 'Obsypywać się' czy też 'zostać obsypanym' oznacza tyle co pokryć/być pokrytym czymś występującym w dużych ilościach, a także dać komuś dużo czegoś, obdarzyć czymś hojnie np. obsypać kogoś złotem SJP SZYM II 410. Już na tym poziomie wyraźnie widać, że czynność ta konotuje wykorzystanie czegoś, co z natury swej jest niepoliczalne bądź trudno policzalne. Cecha wielości dopełnia więc semantykę tego gestu. Bliską znaczeniowo jest również czynność rozrzucania czegoś, którą można rozumieć jako 'rzucanie, ciskanie, rozpraszanie czegoś na różne strony, na dużej przestrzeni' np. rozrzucić można nasiona (siew) na pole, słomę na podłogę itp. Rozrzucić coś to także 'burzyć, wprowadzać nieład, rozwalać coś wzniesionego' SJP SZYM III 109.

Gesty te należą do najstarszych zachowań rytualnych. Częstym atrybutem niezbędnym do wykonania tych czynności były ziarna zbóż. W tradycji słowiańskiej obsypywano się ziarnem, aby podkreślić jego siłę wegetatywną i płodnościową, stąd np. rozsiewano zboże na nowo zaślubionych. Podobne znaczenia kulturowe można odnaleźć w pozasłowiańskich praktykach weselnych. Ziarnem obrzucano młodych także w Anglii, ale na przykład w Grecji wykorzystywano do tego figi, a w Chinach – ryż. Zbliżone działania można spotkać także u Żydów, Włochów, Niemców, Finów i Estończyków (BIEGELEISEN 1928: 228, POR. NIEWIADOMSKI 1999: 24–25). Adresatami posypywania były także nowo narodzone dzieci, a także zmarli. Sygnalizowano w ten sposób najważniejsze etapy ludzkiego życia.

Utrwalonym kulturowo rytuałem jest także posypywanie się popiołem. U ludów pierwotnych czynności tej towarzyszyło także tarzanie się w nim. Był to znak żałoby i bólu, a także działanie ochronne czynione przez żywych w obawie przed zmarłymi. Zwyczaj posypywania się prochem lub popiołem na znak żałoby można odnaleźć również wśród ludów starożytnych. Z *Iliady* wiemy, że Achilles na wieść o śmierci swego przyjaciela Patroklosa tarza się w prochu i prochem posypuje sobie głowę. Podobnie Rzymianie na znak żałoby posypywali sobie włosy popiołem (BIEGELEISEN 1928: 229).

W kulturze chrześcijańskiej poświęcenie popiołu i posypywanie nim głów wiernych w Środę Popielcową rozpoczyna okres Wielkiego Postu, a sam gest ma przypominać o przemijalności, śmierci oraz otwierać na oczyszczenie i zmartwychwstanie FOR ŚWIAT 77, LUR SYM 192. W tradycji ludowej rozsianie popiołu po polu oznaczało rozproszenie po świecie, ale i umożliwienie powtórnych narodzin POR. SZAD POP 81.

W dalszej części postaram się prześledzić inne wymiary tych ważnych czynności obrzędowych.

4.7.1. Obsypywanie a inne znaki obrzędowe

4.7.1.1. Formuły słowne

Obrzędowemu posypywaniu towarzyszą teksty życzące. O geście obsypywania mówi się w nich *explicite*, wyjaśniając także jego sens np. *Ródź Boże żyto, pszenicę/ I ziarno wszelakie* SIM MĄDR 77; *Siejem, wiejem, posiewamy, z Nowym Rokiem pozdrawiamy* EK SKIERBIESZÓW TNN [życzenia wypowiedane przez kołędników]; *Sypie cię Marysiu jecmieniem, jecmieniem,/ zebyś sobie była z Josiniem z Josiniem/Sypie Cie Jasiniu równiôtko jak trzeba/azeby wam w zyciu nie zabrakło chleba* BODZENTYN JW [fragment pieśni weselnej śpiewanej podczas obsypywania państwa młodych].

Stałym motywem tekstów, towarzyszących omawianemu rytuałowi, jest mnożenie oraz powielanie konotujące bogactwo a językowym wykładnikiem wyrażanej tu magii toż-

samości ilościowej jest konstrukcja składniowa zawierająca formułę *ile-tyle*, która doskonale buduje narrację projektowania dostatku (WÓJTOWICZ-DEKA 2020: 90–91), co obrazują poniższe przykłady:

A teraz muzyka
zagra coś skocznego
trza posypać owsem
młodą i młodego.

To na szczęście, zdrowie,
by się ich trzymało,
ile ziaren owsa,
tyle im talarów MAG OBRZ 54.

Ile liści na kapuście,
Tyle dziadów na odpuście.
Ile panien do zamęścia,
Winszuję wam zdrowia, szczęścia PPML LUB1 360.

Kolejnym sposobem werbalnego wyrażania wielości i płodności w składanych życzeniach jest opisywanie potencjalnego dobrobytu za pomocą dużych liczb oraz atrybutów niepoliczalnych:

Daj nam Boże, tę kolędę sprowadzić,
Następnej doczekać,
Żeby się rodziło w komorze i w oborze,
W polu i na zapolu,
W każdym kątku po dziesiątku PPML LUB 1 108.

Warto zauważyć, że darzenie i mnożenie tak często wymieniane w tekstach życzących dotyczą roślin, zwierząt i ludzi, stanowiąc najważniejsze, pożądane dobro w ludowym światopoglądzie. Z przytoczonych tekstów można wnioskować, że życzenia stają się kodem nadrzędnym obrzędu, pomagającym wyjaśnić wszystkie pozostałe nośniki znaczeń. Niemniej jednak w strukturze rytuału jeden element tłumaczy i uzasadnia pozostałe jego składniki. I co więcej, poszczególne komponenty tego przekazu mogą także ulec wymianie, ograniczeniu bądź eliminacji w zależności od sytuacji i woli osób w nim uczestniczących. Jednak w wielu kontekstach, dzięki synergii różnych znaków, wypowiedziane formuły, jeśli zostaną poparte odpowiednim gestem i/lub rekwizytem, mogą stać się bardziej czytelne dla adresata obrzędowego komunikatu (NIEBRZEGOWSKA- BARTMIŃSKA 2016: 208, POR. ADAMOWSKI 1992A: 97–105, CZACHOWSKI, KOSTRZEWA, ŁOPATYŃSKA 2020: 86–88).

4.7.1.2. Gesty

Gesty obsypywania i rozrzucania, nawiązujące do czynności siewu budowały relacje gestyczne z innymi zachowaniami rytualnymi i urastały do rangi uświęconego tradycją i rozbudowanego obrzędu posiadającego porządek określonych, następujących po sobie działań. Sekwencje tych gestów tworzyły np.: znak krzyża kreślony na sobie lub nad ziarnem, sakralizacja pierwszej garści zboża przez gospodarza (o ile nie zostało ono wcześniej poświęcone) poprzez pokropienie wodą święconą i dopiero potem rzucenie ziarna na rolę (siew). Na Podlasiu znany był także zwyczaj posypywania zbożem gospodarza (siewcy), co wyraźnie uwznioślało jego postać ZOB. NIE ORKA 177. Gestom tym towarzyszyło wygłaszanie formuł wzywających Bożego wstawiennictwa.

Weselne obsypywanie nie było już tak rozbudowane i uporządkowane. Biorąc jednak pod uwagę fakt, że w tradycyjnym weselu pojawiało się ono wielokrotnie i w różnych jego etapach, można stwierdzić, że gesty te wpisują się w strukturę całego obrzędu i – co najważniejsze – w zależności od kontekstu pełnią też różne funkcje. Ponadto można też wskazać gesty towarzyszące takie, jak pokropienie czy obdarowywanie, które w tych konkretnych sytuacjach dookreślają znaczenie obrzędowych momentów.

4.7.1.3. Atrybuty przedmiotowe

W omawianych rytuałach atrybuty przedmiotowe, których cechą jest mnogość i niepoliczalność, stanowią nierozzerwalną i komplementarną całość semantyczną. Wielość w obrzędowości wyrażana jest przez różne symbole przedmiotowe takie, jak zboże, mak, piasek, liście i in. Wyrażana także werbalnie, kojarzona jest z płodnością, bogactwem, dobrobytem, ale może być uważana (zgodnie z cechą niezliczoności) za przeszkodę na drodze złej siły (POR. TOŁSTAJA 2010: 211–212).

W podejmowanych działaniach posypywania/obsypywania/rozsypania najczęściej wykorzystywano zboża (różne gatunki), produkty roślinne (mak, kaszę, groch, jabłka), składniki spożywcze (sól) oraz gotowe pożywienie (drobne pieczywo, ciastka, cukierki). Mają one bogatą symbolikę wiele wnoszącą do omawianych tu rytuałów. Warto zwrócić uwagę przynajmniej na kilka aspektów symbolicznych niektórych z nich.

Potencja urodzaju i zaczątek nowego życia drzemią w nasionach i ziarnach, dlatego wykorzystywano je zawsze we wszelkiej magii „dobrego początku”, ogarniając w ten sposób i projektując pomyślność we wszystkich wykonywanych czynnościach oraz wywołując płodność. Ziarno, głównie w postaci zbóż, pojawia się w cyklu zwyczajów rodzinnych, dorocznych, a także w praktykach gospodarczych i leczniczych. Obrzucano też nimi do-

mowników, orszak ślubny, zabranych w kościele podczas nabożeństw itp. Jako znak pomysłowości pojawiało się także kolędach i życzeniach bożonarodzeniowych. W wielu rytach ziarno stawało się pośrednikiem i przedmiotowym wyrazicielem rozrodczych mocy kobiety i ziemi (SZERZEJ ZOB. NIEWIADOMSKI 1999: 178–183). Trzeba jednak zauważyć, że w rytuałach tych dużo większe znaczenie miała nie tylko sama czynność, co sakralna moc ziarna.¹²¹ Poświęcone ziarna stawały się ważnym atrybutem wielu praktyk gospodarskich, w tym tej najważniejszej – siewu, który w kulturze tradycyjnej urósł do rangi czynności sakralnej.¹²²

Rośliną symboliczną, związaną ze światem pozagrobowym i śmiercią, był mak. Sprowadzał na człowieka sen, a ten z kolei jako tajemniczy element życia ludzkiego, będąc źródłem życia, był jednocześnie obrazem śmierci. Przebudzenie – „wyjście” ze snu oznaczało ponowny powrót do życia KEM SŁO 286. Ze względu na swój kolor i właściwości usypiające jest uznawany za szczególny środek, który spełnia funkcje mediacyjne oraz zaduszkowe i to właśnie one sprawiają, że jest składnikiem wigilijnego menu (ŁEŃSKA-BĄK 2010: 253–256; ZOB. TEŻ TYMOCHOWICZ 2019: 292–293). Z kolei symbolika chtoniczna łączyła mak z płodnością i to właśnie ta cecha oraz symbolika maku związana z liczebnością w tym miejscu analizy staje się najistotniejsza. Obrazuje to powszechny niegdyś wigilijny zwyczaj obsypywania drzewek owocowych:

To znów wychodzili na dwór zaraz po pośniku i obsypywali makiem drzewka, żeby tyle było owoców, ile maku tam wysiali [...] gospodarz szedł z makiem obsypywał tam, żeby miało tyle owoców ile tego maku nasypał RADZYŃ PODLASKI HM, CYT. ZA WÓJ LICZ 97.

W Budziskach w Wigilię gospodarz obsypywał drzewo makiem, że to będzie taky rok urodzajny na sady PPML LUB1 111.

Obfitość nasion wypełniających makówki kojarzona jest tu z płodnością i obfitością głównie ze względu na cechy tej rośliny. Plenność maku, który z jednego nasienia wydaje tysiąc ziaren, wykorzystuje się, aby wzbudzić taką samą płodność wszystkiego, co dopiero ma się urodzić KOW MAG 303. To wielość konotuje plenność oraz urodzaj, stąd mak nabiera mocy wegetacyjnych i jest wykorzystywany do posypania drzewek, aby analogicznie, pod względem ilości, obsypały się one owocami (WÓJTOWICZ-DEKA 2019: 97).

121 Ziarno to popularny motyw występujący w Biblii. Całe życie ludzkie porównywane jest do ziarna rzuconego w ziemię Ps 126, 5-6, symbolem tym posługuje się też wielokrotnie Jezus w przypowieściach. Do dziś przynosi się zboża do poświęcenia podczas różnych świąt w ciągu roku liturgicznego m.in. w dniu wspomnienia św. Szczepana (26 grudnia), w dniu Matki Bożej Zielnej (15 sierpnia), Matki Bożej Siewnej (8 września). Wymiar sakralny miały też ziarna pochodzące z wieńców dożynkowych, które po poświęceniu były dodawane do ziarna siewnego.

122 O symbolice i roli kulturowej ziarna i zbóż pisali m.in.: Bystroń (1916a), Niewiadomski (1991, 1999), Bartmiński, Kaczan (2017) i in. Szczegółowym i obszernym opracowaniem w całości poświęconym tej tematyce jest zeszyt II tomu *Słownika stereotypów i symboli ludowych* (SSiSL 2017).

4.7.2. Komponenty semantyczno-pragmatyczne gestu obsypywania

4.7.2.1 Kontekst założony

- a) obsypywanie uczestników obrzędów/zwierząt: kapłana owsem podczas święcenia go w kościele SIM MAŁDR 77, KSIĘŻPOL JR; w Nowy Rok obsypywano się pszenicą (zwłaszcza młodzieńcy dziewczęta, a także parobcy przechodniów), aby był urodzaj na pszenicę i groch BART PSZE 101; państwa młodych pszenicą, aby zapewnić urodzaj i obfitość chleba KARCZ RZESZ 57, BART PSZE 101; OWSEM CIOŁ WYRZ 99, BEŁŻEC AG, żytem MAJDAN STARY BP, drobnym pieczywem AD PRZE 205, solą MAK CHLEB 173, grochem STEL POM 68, współcześnie – ryżem, pieniędzmi RUDNO SG, JZ, ZZ TN UMCS 1311/A, RUDNO AF TN UMCS 1312/B, confetti, płatkami róż, cukierkami STRZYŻÓW MK, BIŁGORAJ KS ABT UMCS; drobnym pieczywem i słodyczami starościna obsypuje pod kościołem gości weselnych MAJ DAR 27; uczestników wieczerzy wigilijnej CIOŁ WYRZ 99; domowników owsem poświęconym w dniu św. Szczepana MAG OBRZ 22, ZS TN UMCS 1051B, *bicie się owsem* GRABOWICA JK, PP, KK TN UMCS 1299/A; obsypywanie gospodarza i domu ziarnem podczas kolędowania PPML LUB1 118; w Wigilię gospodarz obsypywał drzewka owocowe makiem na urodzaj PPML LUB1 111, TYM POŻ 292; makiem posypywano też drogę do drzwi obory, co miało chronić przed czarami GAW PODL 185; w Dobrej (pow. limanowski) odrywają „bazie” [z poświęconych palm] w Wielki Piątek i rzucają je na bydło, aby się „darzyło” MAG WIEL 277; gdy młoda kura zniosła pierwsze jajko, to obsypywano ją garstką zboża, aby tyle jaj zniosła przez cały rok, ile spadło na nią ziaren K 48 TAR-RZ 288, SSISL 2017 96;
- b) rozrzucanie/rozsiewanie/sypanie: obsiewanie łóżek zbożem przez panny w wigilię św. Andrzeja KARCZ RZESZ 36-37; rozsiewano zboża na podłogę podczas kolędowania K 33 CHEŁ 119, BART PSZE 101; popiołu na ziemię podczas zwyczaju *ciągnięcia śledzia* na znak wypędzenia *mięsopestu* K 5 KRAK 271; słomy w komorze dla nowożeńców NIEW ORKA 26-27, w izbie podczas Wigilii DUBIENKA EZ TN UMCS 254/A, SUSIEC EM TN UMCS 1286/A, do rozrzuconej słomy w izbie wsypywano pieniądze SUSIEC EM TN UMCS 1286/A; na polu rozrzucano słomę, na której leżał umarły; w południowych regionach Polski sypano na nakryty stół wigilijny ziarna zbóż, groch, mak, soczewicę, kaszę i inne składniki, z których przygotowywano potrawy OGROD OBRZ 18; w Wigilię rzucano groch na okno dla gości „przybyłych stamtąd” GOD DAR 76; sypanie soli św. Agaty do ognia (podczas pożaru) KARCZ LUD 140, OGROD OBRZ 77, SUSIEC AJ MJ TN UMCS 1297/A; na Kaszubach podczas burz i nawałnic wrzucano do morza chleb, sól i ziarno poświęcone w dniu św. Agaty, aby uspokoić fale

OGROD OBRZ 77; w Nowym Sączu w Wielką Niedzielę gospodyni święconą solą i pieprzem posypuje kąty domu przeciw robactwu MAG WIEL 279, skorupki z jajek rzuca się do ogródka pod rutę i barwinek, aby się do ślubu dziewczynie zielenił MAG WIEL 279, pod uprawę kapusty OSEREDEK JK TN UMCS 1300/A, aby chronić zboże w polu; kiedy wynoszono z chaty zwłoki gospodarza lub gospodyni, na trumnę rzucano garść zboża K 33 CHEŁ, SSiSL 2017 96; rzucano trzykrotnie garść ziemi na trumnę podczas wkładania do grobu PET POG 332, BP TN UMCS 1057B;

- c) posypywanie popiołem: głów na znak pokuty SZAD POP 85 lub jako ochrona przed bólem głowy (gdy popiół pochodził ze spalonych kości zmarłych) GAJ ROZ 50; chleba w Środę Popielcową STEL POM 109; na znak żałoby BIEG ŚM 229, posypywano też nogi ludzi albo zwierząt, aby *trzymały się domu*, a także parobków rozpoczynających służbę, aby ją dobrze wypełniali i trzymali się dworu SZAD POP 88; roślin (kapusty, ziemniaków), aby chronić je przed szkodnikami K 9 POZ 129; w Wielkopolsce w Środę Popielcową posypywano się też popiołem w karczmie K 23 KAL 73, K 9 POZ 128.

4.7.2.2. Kontekst stanowiony

Gest płodności, obfitości i sprowadzania urodzaju

Wśród licznych kontekstów obrzędowych, w których pojawiają się analizowane tu gesty, na plan pierwszy wysuwają się czynności wykonywane w celu zapewnienia urodzaju roślin uprawnych, wszelkiej obfitości w gospodarstwie oraz płodności u ludzi i zwierząt. Dla społeczności tradycyjnej praktyki magiczno-wegetacyjne miały szczególne znaczenie, dlatego w przełomowych momentach roku dokładano wszelkich starań, aby jak najlepiej wypełnić i odnowić doroczne rytuały. Czyniono to na różne sposoby, ale cel tych zwyczajów był jeden.

Powszechną praktyką, obecną przede wszystkim w obrzędowości bożonarodzeniowej i weselnej, było obsypywanie (się) ziarnem. Najbardziej znanym zwyczajem, kultywowanym jeszcze w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku, było obsypywanie zbożem domowników podczas kolędowania. Dawniej uczestniczyli w nim wszyscy mieszkańcy wsi zarówno dzieci, jak i starcy, a składanym życzeniom (recytowanym bądź śpiewanym) towarzyszył gest obsypywania zbożem – symbolem życiodajnych mocy, mającym zapewnić pomyślność i urodzaj. Bywało też tak, że gest ten miał swojego konkretnego adresata, był nim np. gospodarz jako ten, który jest odpowiedzialny za siew i całe gospodarstwo, jemu też dedykowano specjalne kolędy życzące. Obsypywano też panny, wierząc, że tylu będą mieć zalotników, ile ziaren owsa przyczepi się do ich ubioru, mówiąc przy tym: *O już teraz wyj-*

dziesz za mąż, bo już owies trzyma się u ciebie AD BOŻ NAR 2, WIĘCEJ PRZYKŁADÓW SSIŚL 2017 341–342. Obfitość urodzaju miała być przede wszystkim skutkiem obsypywania zbożem wszystkich domowników i domostwa:

Chłopcy wiejskie mając przewieszane torby, w których wszelkie zboże razem zmieszane, obiegają probostwo, dwór, mieszkania wszelkie, a stanąwszy u drzwi otworzonych, po trzykroć rzucają garść zboża z tem skromnem a tak stosownem życzeniem: Rody Boże żyto, pszenicu i wszelakoju pasznicu (ziarno). Za tak błogą wróżbę, odbierają podarek do możności stosowny K 33 CHEŁ 119.

To znaczy u nas to w domu, chodziły dawniej dzieci od domu do domu i sypały gospodarza owsem, to znaczy jak przyszły dzieci i obsypały to znaczy, że będzie szczęście w tym domu. [I co mówiły? Niech pani powie.] „Na szczęście, na zdrowie, na ten nowy rok. Żeby wam się darzyła psenicka i groch i co to było dalej [ktoś dopowiada: w każdym kątku po dziesiątku] W każdym kątku po dziesiątku, a na piecu troje KOLBUSZOWA KR, CYT. ZA WÓJ LICZ 94.

W wielu przekazach zwracano uwagę, że ziarno sypano w cztery rogi izby¹²³, życiodajnym zbożem obsypywano też wiszące pod powalą *podłazniczki*, by zapewnić nie tylko obfite zbiory, ale także zneutralizować złowrogie siły śmierci, zapewnić bogactwo i plenność WAL-DEJ BOŻ 32. W ten oto symboliczny sposób wykonawcy tego gestu pragnęli ogarnąć całą mikroświat odwiedzonej i obdarowywanej rodziny.

Zwyczaj obsypywania zbożem wiąże się z postacią św. Szczepana, pierwszego męczennika, którego wspomnienie przypada 26 grudnia. W wierzeniach ludowych obecne są przedchrześcijańskie praktyki agrarne, które po nadaniu im chrześcijańskiej interpretacji zostały włączone w liturgię Kościoła. W tym dniu odbywa się święcenie przez księdza owsa w kościele i wzajemne obsypywanie się nim. Ziarno pokropione wodą święconą urastało do rangi symbolu sakralnego. Zwyczaj ten był opisywany w wielu przekazach:

Na Szczepana święcono także owies i po przyjściu z kościoła rzucano po kilka ziaren na każdą osobę, życząc zdrowia. Resztę chowano na różne okazje, np. tym owsem posypywano młodą parę odjeżdżającą do ślubu MAG OBRZ 22.

W tym dniu Babiogórcy święcili owies i obsypywali się nim *na urodzaj, na dostatek*, by spowodować obfitość. Obsypywano owsem też księdza na pamiątkę ukamienowania św. Szczepana. Rzucano też owies na pola mówiąc zaklęcie: *uciekaj dieble z ostem, bo św. Scepon idzie w owsem*. W św. Szczepana wypowiadano służbę i wypłacano należność za miniony rok. Godzili też służbę na następny rok u innego lub tego samego gospodarza. Z tej okazji służący urządzali w karczmach poczęstunek i zabawy KWA GÓR 54.

123 Idea wytyczania czterech stron świata i jego centrum jest szeroko rozpowszechniona. Związane z tym zachowania rytualne, powtarzane podczas świąt, miały na celu odnawianie boskiego wymiaru życia, powtarzanie kosmogonii w celu stworzenia na nowo ładu świata i bezpiecznej przestrzeni zarówno tej odnoszącej się do obszaru wsi, pola, jak i zagrody czy domu (ELIADE 2008: 47). Szerzej o czwórkowej zasadzie wyznaczania przestrzeni i symbolicznie liczby cztery pisze M. WÓJTOWICZ-DEKA 2020: 233–247.

Magiczne zabiegi wykonywane u progu nowego roku znajdowały swoje przedłużenie w realnych czynnościach gospodarskich. Takim głęboko symbolicznym i uwznioślonym gestem, gwarantującym płodność i urodzaj, był siew (zwłaszcza ten pierwszy), któremu nadawano wymiar sakralny. Gest ten z perspektywy rytualnej można traktować jako czynność synonimiczną bądź wariantywną wobec omawianych tu czynności obsypywania i rozrzucania. Wyjątkowy charakter i pewna odmienność siewu wynika z jego rozbudowanej struktury, bogatej w inne działania rolno-symboliczne, atrybuty przedmiotowe oraz szeroko pojęte teksty (formuły, modlitwy, pieśni, zaklęcia), które mu towarzyszą. Można by rzec, że siew, powiązany i będący niejako elementem wynikowym innych świąt i uroczystości religijnych, jest akcją rytualną rozciągniętą w czasie zawierającą w sobie wydarzenia całego roku agrarno-liturgicznego. Ma to też swoje kulturowe konsekwencje, bo w efekcie jest to „proces potęgowania mocy sakralnej poszczególnych przedmiotów kultowych, co uzyskiwano w dużej mierze przez ich zwielokrotnienia ilościowe” (NIEWIADOMSKI 1999: 175).

Pierwszy siew w kulturze tradycyjnej miał charakter szczególny. Dużą wagę przywiązywano do samego momentu rozpoczęcia pracy¹²⁴, należało też odpowiednio przygotować zboże do siewu (kropiono je wodą święconą, kreślono na nim znak krzyża, aby uchronić je w ten sposób przed szkodnikami). Sama zaś czynność siewu urastała do rangi wydarzenia liturgicznego i wręcz mistycznego:

Wychodząc na pole, dla podkreślenia ważności chwili, ubierano się w czystą odzież, niejako odświętnie. Siewca wychodził z odkrytą głową, a jeśli miał kapelusz lub czapkę, to przed rozpoczęciem siewu rzucał ją na ziemię. Musiał być boso, co zapewniało mu magiczny kontakt z ziemią. Na Bojkowszczyźnie, w Bandrowie Narodowym siew zboża na wiosnę musiał rozpocząć ojciec, a po nim dopiero syn KARCZ RZESZ 24.

Opisany tu akt gospodarski porównywany był do stwarzania świata przez Boga, który podczas stwarzania Ziemi rozsiewał piasek. Tak ów paralelizm kulturowy zinterpretował D. Niewiadomski:

Bóg swoją pracą formuje z siewu wzór kreacyjnego postępowania, przez co siejący człowiek powiela w pewnym stopniu akty o boskim rodowodzie, a jego produkcyjne zabiegi podlegają wyobrażeniowemu uświęceniu. W wyniku tych relacji postać doczesnego ojca, siewcy-gospodarza, zostaje obdarzona sakralną mocą stwarzania,

124 Dniem wyznaczającym początek jesiennego siewu było Święto Narodzenia NMP potocznie nazywane Świętem Matki Bożej Siewnej (8 września). W tym dniu święcono ziarna zbóż. Przez długi czas to właśnie 8 września dokonywano symbolicznego siewu. Obsiewano wtedy przynajmniej fragment pola bądź wysiewano kilka garści ziarna. Jeszcze inną motywacją czasową był wybór odpowiedniego dnia tygodnia. Wierzono bowiem, że nie wszystkie dni są szczęśliwe, dlatego dobrze było rozpocząć siew w środę albo w sobotę. Z kolei zakaz siewu obowiązywał w poniedziałki i w piątki. Motywacje te wynikały z wartościowania poszczególnych dni tygodnia. Niektóre z tych przekonań w świadomości mieszkańców wsi funkcjonują do dziś (relacje zasłyszane). ZOB. ZADROŻYŃSKA (1983, 1986).

przerastającą sytuację biologicznej kreacji i sięgającego kosmicznych wymiarów. Dzięki powyższym zachowaniom boskim chłopi mogli w ramach realizowanych zabiegów rolniczych, związanych znaczeniowo przez aspekty demiurgiczne z wyjściowymi mitami kosmogonicznymi i antropogenicznymi, utożsamiać się z Bogiem. Mogą stawać się osobami na poły kapłańskimi i wypełniającymi na ziemi przy pomocy siewu prawzory tworzenia (NIEWIADOMSKI 1986: 62).

W przytoczonych powyżej fragmentach siew jawi się jako akt twórczy, czynność rytualna, wymagająca spełnienia szeregu warunków, czynność niemal we wszystkich szczegółach wypełniona *sacrum*.

Niemniej istotne sensory gestów obsypywania/posypywania były obecne w różnych momentach tradycyjnego wesela¹²⁵. Oto kilka przykładów:

Kiedyś tak, to jak do ślubu jeździli to końmi, no to zbożem, żeby mieli szczęście, żeby się im dobrze darzyło, żeby im chleba nie brakowało. [Jakie to było zboże?] no żyto przeważnie, ale i jakie kto miał i mieszali i posypywali na każde furę. [Kiedy ich posypywano?] kiedy odjeżdżali do kościoła. [Potem jeszcze byli posypywani?] później już nie MAJDAN STARY BP.

[...] jak naszykowało się wesele już do szlugu jechać, to ojciec niósł wodę święconą na talerzyku i kropidło, a matka niesła chleb i sól i święcili, a matka szła i posypywała dookoła całe wesele [...] Matka posypywała no to solo i chleb był na talerzyku, żeby swoim dzieciom nie brakowało ani chleba ani soli (CYT. ZA: MAK CHLEB 173).

Owsem i święcono wodę i owsem, żeby brykali jak konie mówio, bo konie owies jedzo. I jedna pani ze święcono wodę. Wkoło tej furmanki, co młodzi siedzieli. Kiedyś młodzi nie jechali razem. Tylko pani młoda na siwych koniach, na białych a pan młody na innych, na kasztankach, ale razem nie jechali. I jak te dwie furmanki stali to wtedy jedna pani święcono wodę a druga owsem sypała no i potem po ludziach tym owsem i do ślubu wtedy BEŁŻEC AG.

Obok zapewnienia bogactwa, co na ogół podkreślali respondenci, istotną była funkcja płodnościowa tego gestu implikowana głównie przez symbolikę ziarna. Na Podhalu przed wyjazdem do ślubu wsypywano młodej do butów ziarenka owsa, jęczmienia i lnu, a w Czarnym Dunajcu młodych po błogosławieństwie rodziców kropiono wodą święconą i obsypywano owsem, „aby się im tak szczęście wiodło, jako się ten owies sypie na nich i ta rosa wodna pada” BIEG WES 228. Ziarno jest w tym kontekście postrzegane jako deszcz – „równoważny znaczeniowo z nasieniem męskim. I wtedy, gdy ów symboliczny deszcz spada na kobietę, zyskuje ona dodatkowe zdolności rozrodcze. Obsypywanie ziarnem (deszczem) kobiety, traktowanej w kulturze ludowej jako symboliczny odpowiednik gleby, wprowadza również do weselnych aktów płodnościowych dalekie pogłosy kosmiczne-

125 W tradycyjnym weselu obsypywanie (przede wszystkim zbożem) miało miejsce podczas wyjazdu orszaku ślubnego do kościoła. Współcześnie, obok zmiany atrybutów, można zaobserwować także zmianę momentu, kiedy gest ten jest wykonywany a odbywa się to po wyjściu nowożeńców z kościoła.

go świętego małżeństwa nieba i ziemi” (NIEWIADOMSKI 1999: 28, ZOB. TEŻ NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA 2016: 219). Ziarno w tych rytuałach było przedmiotowym pośrednikiem i wyrazicielem rozrodczych mocy kobiety i ziemi (NIEWIADOMSKI 1999: 178).

Symbolika płodnościowa skrywała się także pod postacią innych atrybutów. Podczas przekazania starości różgi weselnej i jej wykupu przez pana młodego, druhny zdejmowały jabłka i obrzucały nimi nowożeńców. Sypiące się jabłka miały inicjować płodność i szczęście państwa młodych KOW MAG 171. Na Ziemi Sądeckiej i Rzeszowskiej jabłka zdejmowano z rozwidleń różgi weselnej i rzucano na podolek panny młodej, aby „zapewnić jej płodność, lekkie porody, liczne, zdrowe potomstwo” OGROD RODZ 68.

Pewnym nawiązaniem do obrzucania panny młodej ziarnem w czasie obrzędu weselnego, był zwyczaj obsiewania zbożem łóżek w wigilię św. Andrzeja przez panny. Wróżba ta była zaklinaniem płodności mającej przynieść liczne potomstwo KARCZ RZESZ 36–37.

Zabieganie o płodność i obfitość urodzaju jest widoczne także w zwyczajach rozrzucania słomy. Atrybut ten miał w kulturze ludowej bogatą symbolikę i szerokie zastosowanie¹²⁶. Wiele rytuałów związanych ze słomą miało miejsce w okresie bożonarodzeniowym. Wykonywane w tym czasie rytuały nabierały szczególnej mocy, gdyż jak wierzono otwiera się wówczas rok słoneczny, wegetacyjny oraz tradycyjny rok obrzędowy (OGRODOWSKA 2007: 12).

W dzień wigilii gospodarz przynosił do domu słomę¹²⁷: *No to trzeba było przynieść snopeczek słomy, siana na talerzyk. Snopek trzeba było postawić w kącie [A jak nazywano ten snopek?] To stary rok ta słoma. A te siano to na opłatek. Słomę się rozsypywało po podłodze, że leżała przez całe święta i dopiero na Szczepana ją zbierano* DW WYSOKIE. W przekonaniu ludu słoma z wieczerzy wigilijnej posiadała pewne nadzwyczajne właściwości. Rozrzucano ją na podłodze izby, aby ta przypominała stajenkę betlejemską, ale też przede wszystkim dlatego, że była ona gwarantem płodności. Słomę tę gospodarz, wynosił następnie na rolę, a rozrzucając ją mówił: „Idźta kopy na pole, bo ni ma nic w stodole” KUP ADW 62, POR. MOSZ KULT II 299. Wierzono też, że dzięki jej związkowi ze zbożem miała ona moc przenoszenia siły tkwiącej w ziemi, stąd tak szerokie jej zastosowania w magii wegetacyjnej i płodnościowej. Z kolei wygląd i właściwości słomy (kolor przypominający złoto, długość i liczebność) sprawiały, że wraz z nią przynoszono do domu i na pole dostatek oraz bogactwo (TYMOCHOWICZ 2017: 158).

Przestrzeganie wymogów świątecznych rytuałów było dla mieszkańców wsi gwarantem zapewnienia urodzaju, plenności i dostatku. Wartość tych dóbr była ukryta we wspo-

126 O symbolice i zastosowaniu obrzędowym oraz pozaobrzędowym słomy pisali m.in. Domańska-Kubiak (1979), Bartmiński, Bielak (2017), Tymochowicz (2017).

127 Snopek niewymłóconej słomy z kłosami w wigilijny wieczór uroczyście wnoszono do izby i ustawiano najczęściej w kącie. Na Lubelszczyźnie nazywano go *królem*, *kolędą* albo *dziadem*, w niektórych miejscowościach snopki ustawiano w czterech rogach izby. Po wieczerzy słoma ta znajdowała szerokie zastosowanie w gospodarstwie AD TYM 37–38.

mnianych tu atrybutach przedmiotowych, a wyrażać się to miało w sposób szczególnie poprzez wielokrotnie powielane gesty obsypywania i rozrzucania.



Przygotowania do Wigilii – rozrzucanie słomy, Korytków Duży (woj. lubelskie), 1968, fot. J. Urbanowicz, Archiwum Etnograficzne Muzeum Narodowego w Lublinie

Gest ochronny

Równie istotną była także funkcja apotropeiczna omawianych gestów. Obsypywanie przestrzeni i ludzi w czasie świąt, w momentach obrzędowego przejścia, kiedy to następowała wzmożona aktywność dusz i duchów, miało zapewnić ochronę tak bardzo potrzebną w codziennym funkcjonowaniu (ŁEŃSKA-BĄK 2010: 269).

Powszechnym środkiem ochronnym były przywoływane już wielokrotnie zboża wykorzystywane także i w tych kontekstach obrzędowych. Poświęcony owies mieszano na przykład ze zbożem przeznaczonym na zasiew, co miało zapobiec niszczeniu uprawy przez szkodniki.

Z kolei wśród górali karpaccy kultywowany był zwyczaj noworocznego składania życzeń. Młodzi chłopcy biegali od domu do domu i obsypywali gospodarzy owsem. Ci zaś dodatkowo obsypywali swoje zabudowania dookoła popiołem, co miało je zabezpieczyć przed wężami KWA GÓR 62. Gesty te były dopełnieniem wypowiedzianych życzeń.

W przełomowych momentach ludzkiej egzystencji elementem wielu zachowań i podstawowym rekwizytem działań była także sól, zwłaszcza ta poświęcona w dniu wspomnienia św. Agaty, jak i w Wielką Sobotę wraz z innymi pokarmami.

Sól św. Agaty miała moc odwracania ognia w czasie szczególnego zagrożenia, jakim był pożar. Jej ochronny charakter wybrzmiewał w wielu relacjach: *posypuju solu wkoło – albo wiatr ustanie, albo całkiem się odwróci od domostwa, że nie przenosi się ogień na inne budynki. To święta Agata, to już jest naprawdę ... Ludzie wierzu w to, że to się... Ji wodu świenconu poliawaju, że święty Agaty, co z dnia święty Agaty była święcono ji sól. Trzymamy po dziś dzień, te sól święty Agaty* KARCZMISKA JK TN UMCS 1644/A.

Sól wrzucana do ognia miała go gasić, wyniesiona przed dom w czasie wichury miała zmienić jej kierunek, a wrzucona do rzeki w czasie powodzi miała spowodować odsunięcie się wody od zagrożonego miejsca. Wrzucano ją także do dołu przy kopaniu studni, by woda była czysta KWA GÓR 67.

Również w obrzędach rodzinnych można wskazać wiele sytuacji, w których sól stawała się środkiem ochronnym. I tak na przykład noworodkowi sypano na wargi posoloną mąkę w celu oczyszczenia i obrony przed działaniem złowrogich duchów FOR ŚWIAT 132. Gdy dziecko niesiono do chrztu, to zaopatrywano je lub posypywano solą, aby w ten sposób stworzyć zaporę przed czarami KUB CHLEB 62. Solą obsypywano też młodych przed wyjazdem do kościoła, aby uchronić ich od uroku ŁEŃ SÓL 110–111.¹²⁸ Skutecznym apotropeionem okazywała się sól także podczas obrzędu pogrzebowego¹²⁹, jej użycie (np. posypanie trumny zmarłego) stanowiło granicę między tym a tamtym światem i ochronę przed powrotem zmarłego na ziemię ŁEŃ SÓL 116.

Podobnie interpretowano rzucanie ziemi na trumnę, podczas wkładania jej do grobu:

Kiedy już trumna znalazła się w grobie, należało trzykrotnie rzucić na nią garść ziemi. To chroniło żywych przed powrotem zmarłego. Niekiedy sądzono, że dopiero ten zwyczaj kończy przebywanie duszy w pobliżu ciała. Nie godziło się jedynie, aby dzieci rzucały ziemię na trumnę rodziców. Bliscy raczej nie powinni tego robi WÓLKA KĄTNA JW TNN.¹³⁰

128 Tożsamy sens miało także zaopatrywanie młodych w chleb i sól, które to rekwizyty zaszywano lub wkładano przyszłym małżonkom w ubrania.

129 Sól znalazła się też wśród rekwizytów, które wkładano zmarłemu do trumny. Był to także gest zabezpieczający zmarłego przed jakimikolwiek kontaktami ze światem żywych ŁEŃ SÓL 121, POR. TYM ŚM 100–112.

130 Gest ten znany był już w paleolicie i wśród ludów pierwotnych. Wówczas posypywano zwłoki czerwoną ochrą. Czerwień proszku miała mieć działanie antydemoniczne – w przypadku pogrzebu nie pozwalała duchom zmarłym na zbliżanie się do żywych KOW MAG 630.

Praktyka ta obecna w wielu regionach naszego kraju była też różnie motywowana, o czym świadczą poniższe przekazy:

Wszyscy kto uczestniczy, to wszyscy powinni brać w tym udział ostatnią garstkę ziemi rzucić. A ksiądz rzuci dopiero później ludzie wszyscy powinni podejść i rzucić
GĘSIA WÓLKA JB ABT UMCS, POR. SIM KOL 145.

Na cmentarzu ksiądz te liturgie swoje odczytuje, a pod sam koniec sypie z prochu te garść ziemi na trumne. A ludzi powinni sypać ziemię, wziąć ziemię i sypać na trumne. I mówi się „Niech ci ta ziemia nie będzie ciężarem nich cię zaprowadzi do żywota wiecznego”. Bo ludzie sypią i nie wiedzą po co, ale tak się powinno mówić
KUMÓW MAJORACKI TB ABT UMCS.

Obrzęd pogrzebowy, jako najbogatszy w symbole rytuał przejścia, przepełniony jest gestami będącymi znakiem włączenia duszy człowieka do innego świata. Zmarłego w sposób symboliczny oddawano ziemi, a jednym z elementów zamykających jego doczesny pobyt było rzucenie symbolicznej grudki na trumnę, co tłumaczono także jako gest ostatniego pożegnania CIOŁ WYRZ 71, ZOB. TEŻ KOW MAG 629–630.

Można też odnaleźć odmienną interpretację związaną z zakazem wykonywania tego gestu:

Biorąc po garstce ziemi nie rzuca jej do grobu, ale sypie sobie za pazuchę na to, aby im się zmarły nie przyśnił, nie przewidział i nie powrócił do chaty, lecz w spokoju pozostał w grobie. [...] [N]a Śląsku kto z najbliższych rzuci pierwszy grudkę ziemi na grób, ten najpierw umrze. Analogiczny zwyczaj zapisano w okolicy Śniatyna. U Łotyszów nie wolno dzieciom rzucać piasku na grób ojca albo matki, gdyż piasek ten ciężyłby zmarłemu. W niektórych okolicach Francji wzbraniają krewnym rzucać ziemi na grób nieboszczyka. I w Niemczech (np. w Meklemburgu) istnieje zakaz zwyczajowy, żeby najbliższa rodzina nie brała udziału przy rzucaniu ziemi na grób. [...] Osobliwy ten zwyczaj powstał na podłożu wyobrażeń z przed tysięcy lat, że umarły porywa pozostałe przy życiu osoby do mogiły, zwłaszcza członków najbliższej rodziny BIEG ŚM 240–244.

Wymienione powyżej atrybuty, wykorzystane w celach ochronnych, były operatorami przejścia oraz wyznacznikami granicy między *sacrum* a *profanum*, a sam moment ich użycia – wykonanie czynności w celu rozproszenia i wypełnienia nimi jak największej przestrzeni (stworzenia fizycznej zapory i ochrony) – znakiem stabilizującym i zamykającym drogę przed złem.

Gest pokuty

Posypywanie się popiołem po śmierci najbliższych, albo tarzanie się w prochu już w kulturach pierwotnych wyrażało znikomość i poniżenie, gdyż ziemia/proch/popiół to wytwory

rozkładu istot organicznych. Na tle tych wyobrażeń, w kulturze chrześcijańskiej rozwinął się rytuał Popielca, ustanowiony najprawdopodobniej w VI wieku podczas pontyfikatu Grzegorza Wielkiego BIEG ŚM 229.¹³¹



Posypywanie głowy popiołem, fot. B. Sztajner,
źródło: <https://www.niedziela.plartykul147104ndCo-oznacza-posypanie-glow-popiolem>

Rytuał posypywania głów (wcześniej poświęconym) popiołem odbywa się raz do roku w Środę Popielcową podczas odprawianych w tym dniu mszy świętych, w których licznie uczestniczą wierni. Czynności tej towarzyszą słowa: [*Pamiętaj człowiecze, że*] *prochem jesteś i w proch się obrócisz* lub *Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię*¹³², niemniej istotne są również właściwości i symbolika samego popiołu:

Popiół przypomina współczesnemu człowiekowi, że wszystko, co materialne – tak jak zostało utworzone z prochu i gliny ziemi – obraca się w ziemię. Rozpad ten jest następstwem grzechu człowieka. Pokutujący widzi w popiele śmierć i przemijanie, a jednocześnie jakiś nowy początek, który prowadzi do nieśmiertelności. Cały świat ma być oczyszczony przez ogień, z którego popiołu ma powstać nowe

¹³¹ Liturgiści i inni badacze twierdzą, że praktyka posypywania popiołem wszystkich wiernych ma swój początek w X wieku w krajach nadreńskich. Na przełomie X i XI wieku zwyczaj ten przeniknął do Italii. Dopiero w XIII wieku papież zaakceptował ten obrzęd, z tego okresu pochodzi też modlitwa nad ludem, będąca formą błogosławieństwa odprawianego przez cały rok. Trzeba też dodać, że wielkopostny rytuał początkowo obejmował tylko osoby publicznie odprawiające pokutę. Z czasem stał się obrzędem stosowanym wobec najważniejszej osoby w rodzinie (np. ojca lub dziadka) aż w końcu objął wszystkich wiernych i w tej formie przetrwał do dziś (NADOLSKI 1991: 82; POR. KUPISIŃSKI 1999: 40; OGRADOWSKA 2005: 111–112).

¹³² W języku polskim związek frazeologiczny posypać głowy popiołem oznacza 'umartwiać się, pokutować'.

niebo i nowa ziemia. Popiół jest czymś ostatecznym i czymś pierwszym. Nie można go już spalić, dlatego substancjonalnie pozostaje jako składnik ziemi, który z kolei wnika i tworzy nowe życie (KUPISIŃSKI 1999: 41).

Do posypania wykorzystywano popiół ze spalonych palm poświęconych w poprzednim roku, czasem też z palonej w Wielki Czwartek tarniny SZAD POP 84. Symbolika tego gestu do dziś zachowała swoje pierwotne znaczenie. W wymiarze religijnym, odnawiany co roku rytuał, jest z jednej strony wezwaniem do pokuty i uświadomienia sobie swojej małości i przemijalności, z drugiej – wołaniem o silną wiarę, że Bóg ten proch może przywrócić do życia. Znaną praktyką obecną w wielu miejscach do dziś jest to, że popiół pobierano do książeczek do nabożeństwa lub do chusteczki i posypywano nim głowy tych domowników, którzy z różnych względów nie mogli uczestniczyć w liturgii.

Poza sferą liturgiczną posypywanie popiołem mogło przybierać nieco inne formy:

[Na Pomorzu] pilnie przestrzegają też sypania popiołu w popielec na głowy, gdyż zaniechanie tej czynności mogłoby spowodować ból głowy. Jest zwyczaj u ludu, że chleb do śniadania posypują popiołem. W wielu domach jedzą tylko suchy chleb i popijają czarną kawę w popielec. Bywały dawniej zwyczaje w niektórych wioskach pomorskich, że sypali popiół w karczmie przez rzeszoto na głowy. W Szembruku jeszcze niekiedy w taki sposób zabawiają się, że sypią popiół do pończochy, obsypują chlebową, który wykupuje się itp. Zwyczaj ten zanika jednak STEL POM 109.

Z kolei na Mazowszu udokumentowano zwyczaj, podczas którego młodzież posypuje się popiołem (w dużych ilościach), wypowiadając przy tym słowa *obyśmy tak za rok doczekali a skruczę okazali* K 42 MAZ 155. Takie wzajemne obrzucanie się popiołem miało charakter swawolnej zabawy praktykowanej głównie przez młodzież wiejską i nie miało ono nic wspólnego z powagą Popielca.

Trzeba też dodać, że rytuały Środy Popielcowej były też widocznym sygnałem wyznaczającym koniec zabaw zapustnych i przejście z karnawałowego zgiełku w ciszę i skupienie Wielkiego Postu, podkreślając jego pokutny charakter (OGRODOWSKA 2005: 112).

4.7.2.3. Kontekst historyczno-kulturowy

Analizowane w tym podrozdziale gesty, swoją formą zewnętrzną w sposób symboliczny nawiązujące do czynności siewu, w kulturze tradycyjnej były „boskim środkiem tworzenia i archetypem powtarzającym w pracy i obrzędowości” (KARCZMARZEWSKI 1999: 20). Warianty gestyczne siewu możemy spotkać też w wielu sytuacjach obrzędowych w postaci rozrzucania/rozsiwania np. słomy, ziarna, grochu, orzechów, jabłek i in. Wszystkie te zabiegi noszą cechy magii płodności. Obsypywanie miało obsypywanym obiektom/postaciom przynieść

dostatek i obfitość, a także stworzyć zaporę dla zagrażających z zewnątrz, złowrogich sił. To dwie podstawowe funkcje tych gestów wyłaniające się z zebranej dokumentacji.

Symbolikę gestów posypywania w dużej mierze budują wykorzystywane atrybuty przedmiotowe, których podstawowymi cechami są wielość i niepoliczalność. To one pełnią w wielu kontekstach funkcję dominującą nad kodem werbalnym i gestycznym. Formuły słowne (obecne głównie w formie życzeń), towarzyszące omawianym czynnościom, synonimicznie wzmacniają ten kulturowy komunikat.

Należy też zauważyć, że gesty te są wciąż obecne we współczesnej obrzędowości.

Nadal żywy jest wspomniany już zwyczaj święcenia i posypywania się owsem w dniu wspomnienia św. Szczepana. Dawniej był to tylko obrzęd magiczny, mający zapewnić pomyślność w uprawie zbóż i w gospodarstwie. Czynność ta została zasymilowana przez Kościół, który nadał jej własną interpretację – jako pamiątkę śmierci pierwszego męczennika. Podczas mszy świętych odprawianych w tym dniu kapłan święci owies a wierni obsypują go ziarnem¹³³, co kojarzone jest jako gest obrazujący ukamienowanie św. Szczepana (KUPISIŃSKI 2019: 127–139).

Trzeba też dodać, że choć gest ten jest praktycznie wykonywany już tylko w przestrzeniach świątyni, to w świadomości nosicieli tradycyjnego światopoglądu pozostała pierwotna, magiczno-agrarna i sakralna symbolika tej czynności, co zostało wyeksponowane w poniższej relacji:

No to w kościele, to było tak, że zamiast ksiundz iść z wodu święconu to z owsem, a było i tak, że księdza sypały owsem ludzie [...] A ludzie go sypały tym owsem, a często to się i na chór wlało i się sypało tym owsem. [Dlaczego?] No na urodzaj, na urodzaj, owies to było poświęcenie owsa, to była tradycja tako, że jeśli będzie owies poświęcuny, to będzie urodzaj ZWOLEŃ EC, CYT. ZA: WÓJ LICZ.

Kolejnym kontekstem obrzędowym, w którym w nieco zmienionej formie zachował się gest obsypywania, jest współczesne wesele. Obecnie młodych posypuje się po wyjściu z kościoła. Zmieniły się też atrybuty i częściowa motywacja tego rytuału:

W tej chwili, no, pieniędzmi, wiadomo. Jak ja wychodziłam za mąż, za moich czasów były cukierki i był ryż. Nie były pieniądze. Nie były pieniądze. Kiedyś starzy ludzie uważali, że drobne monety przynoszą pecha nowożeńcom, wcale nie przynoszą im szczęścia i po prostu młodzi już są, jak to moja babcia mówiła, oni są już, mówi, praktycznie żebrakami, dziadami, że oni zbierają te monety. To nie powinno tak być. Bo stare tradycje właśnie mówiły o, o zbożu i o cukierkach. O słodkim życiu, żeby zaczynali ci młodzi. Chleb wiadomo, żeby mieli ten chleb, to jest ten ryż, czy teraz ryżem obsypują, bo sukienki są o wiele droższe, ale kiedyś sypali zbożem, po prostu zbożem. Taka była tradycja. [A teraz?] A teraz od jakiegoś czasu pieniędzmi, myśmy jeszcze nie mieli pieniędzy. Moja córka już na przykład miała pieniądze STRZYŻÓW MK ABT UMCS.

133 W niektórych parafiach kapłan obrzucany jest nie tylko owsem, ale też orzechami (obserwacja własna).

Jak wychodzą młodzi obsypywani są ryżem, a kiedyś pieniędzmi, żeby żona nie dawała mężowi pieniędzy tylko sobie gdzieś tam, ale zazwyczaj tak jest, bo mąż ma kieszeń w marynarce, a żona nie ma nic w tedy i najczęściej sami powinni pieniądze zbierać, ryż tak samo. To chodzi o to, żeby nikt nie pomagał przy zbieraniu pieniędzy, żeby sami się dorabiali młodzi, bo zawsze ktoś tam ten grosik dorzuci, to później oczekuje na taką łaskę, że mu ktoś pomoże. A tak sami muszą się dorabiać BIŁGORAJ KS ABT UMCS.



Nowożeńcy obsypani cukierkami i ryżem,
Parczew, 2008, archiwum prywatne

Dawne, weselne obsypywanie ziarnem lub drobnym pieczywem było przede wszystkim życzeniem i wróżbą płodności, obecnie na plan pierwszy wysuwa się bogactwo i dostatek, które mają symbolizować rzucane w dużych ilościach monety, ryż, cukierki czy confetti (POR. KARCZMARZEWSKI 1999: 57). Obok wymienionych tu artefaktów w ostatnich latach „modne” stały się płatki róż, co ma poprzez asocjację prognozować „życie usłane różami” wolne od trosk i problemów RELACJA ZASŁYSZANA. Te transformacje wyraźnie pokazują też zmiany w hierarchii wartości, w której bogactwo i pomyślność stawiane są ponad pragnieniem posiadania potomstwa i zachowania rodziny, co w ludowym światopoglądzie było dobrem wysoko pożądanym.

4.8. Okrężanie/zataczanie kręgu

Zataczanie kręgu jest gestycznym odpowiednikiem koła, a to należy do podstawowych figur przestrzennych służących porządkowaniu świata i jest jednym z podstawowych symboli obecnych w wielu kulturach (KOWALSKI 2007: 231). Ze względu na to, że okrąg stanowi formę bez początku i końca, uważa się go za najważniejszy i najbardziej uniwersalny symbol geometryczny. Starożytni wyobrażali sobie kosmos jako okrąg i to nie tylko w odniesieniu do planet, w tym płaskiej jak dysk Ziemi, ale także mając na uwadze cykliczne ruchy planet i cykl powracających pór roku.

Tańce w okręgu to motyw obecny w wielu mitach kreacyjnych. Potwierdzają to chociażby najstarsze przedaryjskie warstwy wierzeń. Zgodnie z indyjską *Rygwedą*, wyłonienie świata z Chaosu miało się dokonać przez krąg tańczących bogów. Motyw ten powtarza się następnie w opisie wydobywania z dna oceanu *amrity* – napoju nieśmiertelnych – dokonywanego już nie poprzez taniec, lecz ruch obrotowy mąteyki obracanej przez bogów i *asurów* (KOWALSKA 1991: 34).

Symboliczne znaczenie i funkcje okręgu wykorzystywano także do mierzenia czasu i przestrzeni. Koło od najdawniejszych czasów było symbolem słońca i boga słońca. Okrąg otoczony promieniami lub płomieniami wprawiony w ruch symbolizował nie tylko władzę słońca, ale też zapładniające siły kosmosu (TRESIDDER 2005: 147). Rytuał chodzenia wokół świętego obiektu czy też oznaczania i uświęcania przestrzeni przez wydzielenie w niej kręgu jest aktem naśladownictwa cykli solarnych i astralnych. Jest też aktem składania hołdu siłom niebiańskim (TRESIDDER 2005: 148). Ruch kolisty i zamknięcie kręgu oznaczało także odgraniczenie od reszty świata. Rytuał taki służył nie tylko izolowaniu kogoś lub czegoś (np. w celach ochronnych), ale także zmieniał status tego, co znajduje się wewnątrz granic ustanowionych przez okrąg. Zamknięty krąg tworzył „skosmizowaną enklawę”, czyli miejsce bezpośredniej obecności bądź możliwego kontaktu z *sacrum*, które zostało oddzielone od sfery *profanum* i chaosu (KOWALSKI 2007: 231). Z kolei symbolikę kręcącego się koła łączono z cyklami, śmiercią i ponownymi narodzinami, a także z czasem i ludzkim losem (TRESIDDER 2005: 87). Wyobrażenia te znalazły szerokie odzwierciedlenie w wielu obrzędach inicjacyjnych.

4.8.1. Okrężanie a inne znaki obrzędowe

4.8.1.1. Formuły słowne

W zebranych materiale odnotowano przekazy, w których wskazywano formuły życzeń wypowiedziane w sytuacjach wykonywania tej czynności rytualnej:

- *Dajże Boże na szczęście, na zdrowie, na ten św. Szczepan kolędę, abyśmy byli weseli jak w niebie anieli* BAD KOL 250 [wypowiadane podczas obracania byka w czasie kolędowania];
- *Żytko, żytko, żeby ty szybciej rośło, żeby był już ten czas, żeby było co zbierać* GAW 146 [podczas obchodzenia i święcenia pól];
- *Gdzie królowna chodzi, tam pszeniczka rodzi* FISCH LUD 139 [śpiew podczas obchodzenia granic pól z królowną].

Wielokrotnie motywy toczenia i chodzenia po kole pojawiają się *explicite* w pieśniach weselnych przypisanych do różnych etapów wesela. Oto kilka przykładów:

- *Potocz się chlebuniu w cztery strony świata/po calutkim świecie od siostry do brata/Potocz się chlebuniu po caluśkim świecie/żeby nam tu chleba nie zabrakło przecie* BODZENTYN JW;
- *Potoczyła nadobna dziewczyna/Swój wianuszek po stole/I potoczył się i skłonił się/Kochanej mamusi w ukłonie* PPML POD1 435;
- *Kołem Jasiu kołem,/ za ciosowym stołem./ Trzy razy obejdzim/ Za stołem se zasiądzim* OL WES 45.

4.8.1.2 Gesty

Rytualne chodzenie po kole czy zataczanie kręgu w sposób niejako naturalny implikuje obecność innych znaków gestycznych. W badanych obrzędach można wskazać:

- a) kontaminacje gestyczne (zespolecie dwóch gestów – zatoczenie/wytyczenie kręgu i innej czynności rytualnej bądź codziennej), które *de facto* tworzą jeden twór, będący semantycznym połączeniem obu czynności:

- obwiązywanie (czegoś/kogoś) – stworzenie okręgu + związanie/zawiązanie

Dzieże (a potem także stoły) obwiązywano powróżkami, wykreślając magiczny krąg czy raczej granicę, w obrębie której, wysypywano ziarno oraz mający apotropaiczną moc czosnek KARCZ RZESZ 13.

W tymże czasie niektórzy idą do swoich sadów i nierodzące drzewa owocowe obwiązują powróżkami ze słomy, aby w roku następnym były rodzajnymi. I tak się też zawsze trafia, albowiem drzewo które w poprzedzającym roku nie rodziło, w następnym jako już wypoczęte, urodzić musi K 16 LUB 102.

- oborywanie (granic wsi/pól) – wytyczenie okręgu + oranie

Na przykład taka była stara wieś Mołodutyn, ale tak sobie przypomniałam, bo to było zaraz po wojnie, wybuchła choroba, więc starsi ludzie powiedzieli, że trzeba dwoje bliźniąt znaleźć i żeby oborać naokoło wieś, to się choroba zatrzyma, więc szli z taką jakby procesją, z krzyżem, modlili się, żegnali i najsamprzede ci dwoje

bliźnięt, jedno trzymało krowę albo byka, bo to kiedyś końmi nie orali tylko krowami, oborali pługiem naokoło wieś a za nimi szła procesja i modlili się i to jest fakt, że ta choroba się zatrzymała tak że nie było już tej choroby. Po tym właśnie oboraniu, po tych modłach skończyło się wymieranie ludzi, bo bardzo dużo tych ludzi wymierało a tu jakby ktoś odciął nożem ROZDZIAŁÓW SM.

– obrysowanie (kredą np. trumny ze zmarłym), *określenie* gospodarstwa kredą święconą – wytyczenie okręgu + rysowanie

Jeżeli gospodarstwo było ogrodzone, to na zewnątrz ogrodzy [w dzień Trzech Króli] określano je święconą kredą, ciągnąc kredę po płocie, drankach, sztachetach lub parkanie, znacząc linię w formie opasania gospodarstwa. Miało to chronić przed wejściem zmił lub jakiegoś innego niebezpiecznego gada na obejście gospodarskie TL 2008/1-2/ Boż NAR 27.

– okoszenie (pól) – wytyczenie kręgu + koszenie

Zwyczaj zniwiarskie rozpoczyna 'zwyczaj wróżebny: aby na cały rok starczyło żyta należy przy rozpoczynaniu żniw obkosić całe pole dookoła CIE RADZ 74.

– obnoszenie czegoś – chodzenie po kole + noszenie (poświęconych sakramentaliów)

Aby nie dopuścić do pożaru domu od uderzenia pioruna, już w czasie burzy chodzili z obrazem krzyża świętego czynili. Później stawiali go w oknie. [Ten obraz nosiły] gospodynie, gospodarz nie Koś DOM 153.

Przed wyjściem do pierwszej orki gospodyni obchodziła dookoła oracza z wiankami poświęconymi w oktawę Bożego Ciała, chcąc w ten sposób zapewnić mu powodzenie w tej pracy GAW PODL 176.

b) zestawienia gestyczne (zazwyczaj dwóch czynności o charakterze rytualnym) np.:

– obchodzenie + klęknięcie/znak krzyża

Po nabożeństwie obchodzą ołtarz, naprzód panna-młoda z druhami, potem pan-młody z drużbami, i za ołtarzem całują krzyż który im kościelny sługa poda, a dopiero klękają do ślubu K 3 KUJ 316.

– obchodzenie/okręcanie + kropienie (wodą święconą)/ posypywanie (solą)/ okadzanie

W krzyżowe dni na Pokuciu ksiądz obchodził zasiane grunty i kropił je wodą święconą, a wieśniacy okręcali wtedy polne krzyże słomą, będącą znakiem płodności K 31 POK 152, 153.

Przed świętami wielkanocnymi święciło się huby, one rosły na drzewach i się je poświęcało w Wielką Sobotę i zapalaliśmy te huby i się biegało wokół domu trzy razy i trzeba było krzyż postawić na drzwiach, żeby ochronić dom przed robactwem i złem, a teraz już nie ma tego zwyczaju GRYWAŁD ZD.

- c) rozbudowane sekwencje gestów występujących w stałej bądź zmiennej kolejności, wyznaczające przebieg obrzędu np.:

U nas jest taki zwyczaj, że w Wielkanoc w nocy kawalerowie szli do kościoła, brali chorągiew, specjalnie przeznaczoną do pola i szło się do końca wsi, wszyscy się zbierali i na każdym rogu pola był taki kopczyk z ziemi, szło się w prawą stronę i dochodziło się do pierwszego kopczyka, obchodziło się ten kopczyk trzy razy wkoło z tą chorągwią, a jeszcze oprócz tego fryce, ci, którzy szli pierwszy raz musieli mieć wodę święconą i palmę, odrywali kawałek palmy, wstawiali w ten kopczyk, drugi wodą święconą kropił na znak krzyża, na końcu ten chorąży końcem chorągwi znaczył znak krzyża i mówił *Od powietrza, głodu, ognia zachowaj nas Panie*. Jak obeszli pole, zostawiali chorągiew u sołtysa Boczki SM.

W Ostrowach Tuszowskich (Mieleckie), żeby ogień nie rozprzestrzeniał się, obchodzono z solą i wodą trzykrotnie płonący budynek potem sypano sól w płomienie i kropiono święconą wodą, żeby płomienie zgasły KARCZ LUD 140.

[Matki Bożej Gromnicznej] Po powrocie z cerkwi lub kościoła płomieniem świecy wypalano na pułapie znak krzyża, który miał chronić cały dom przed ogniem i innymi nieszczęściami. Następnie z paloną gromnicą obchodzono trzykrotnie dom, po czym tą samą czynność powtarzano w budynkach gospodarczych, co miało chronić je od piorunów, pożaru, kradzieży i wszelkiego innego nieszczęścia. Po obejściu zabudowań gromnicę chowano za obrazy lub ikony, bądź też ustawiano w lichtarzu tuż obok gipsowej figury Matki Boskiej, jaka znajdowała się w wielu domach, tak aby zawsze była łatwo dostępna w razie pilnej potrzeby GAW PODL 59.

4.8.1.3. Atrybuty przedmiotowe

Wśród atrybutów przedmiotowych w różny sposób powiązanych z gestem okrążania można wskazać:

- a) sprzęty domowe i narzędzia: stół BIEG WES 45, ołtarz, dzieża KARCZ RZESZ 13, koła wozu ROK SOB 179;
- b) sakramentalia (obnoszone): święte obrazy (wizerunki patronów np. św. Agaty) Koś DOM 153, WÓLKA KĄTNA KG, EW TNN, krzyż AD PRZE 221, GAR ŚLĄSK 172-174, woda święcona BEŁŻEC AG, feletrony (podczas procesji), świece GAW PODL 90/gromnica CIOŁ WYRZ 52, figury CHRYSUSA GAR ŚLĄSK 177-179, palma GAW PODL 89, wianki poświęcone podczas oktawy Bożego Ciała GAW PODL 176; drewniane obręcze/koła i in. – były to przedmioty poświęcone służące sakralizacji otaczanej przestrzeni i wykonywanych rytuałów;
- c) atrybuty o kolistym kształcie (cecha kolistości i symbolika okręgu wpisana w te przedmioty mają związek z gestem zataczania kręgu): wianki plecione na oktawę Bożego Ciała CHĘT KUR 90, AD PRZE 222, we wspomnienie Matki Bożej Zielnej czy wianki sobótkowe, wieńce dożynkowe, pieczywo obrzędowe z elementami dekoracyjnymi w kształcie koła np. *korowaj*, *nowe latka* i in.

- d) pokarmy (obnoszone lub toczone): koszyk ze *święconką* KAR CHEŁM 41, PET WIOS 295; korowaj/ chleb GAW PODL 139, PPML PODLASIE1 435, K 6 KRA 48, K 16 LUB 150, BODZENTYN JW; poświęcone jajka KOLBUSZOWA GÓRNA AM, GAW PODL 148, MOSZ KULT II 334, AD TYM 52; poświęcona sól TYM POŻ 301;
- e) rośliny lub jej elementy: *przepiórka* (słoma) K 33 CHEŁ 171-172, K16 LUB, 126-127, OSTRO-ŁĘKA CZL; słomiane powróśla K 31 POK 152,153, KARCZ RZESZ 54, WYSOKIE DG, K 9 POZ 163; zioła splecione w wieniec KOW MAG 483.

4.8.2. Komponenty semantyczno-pragmatyczne okrażania/ zataczania kręgu

4.8.2.1 Kontekst założony

Rytualne okrażanie w polskiej obrzędowości zarówno dorocznej, jak i rodzinnej występuje w wielu kontekstach i może przyjmować różne konkretyzacje. Są to:

1. Okrażanie/obchodzenie określonego obiektu/uczestników obrzędu: obchodzenie ołtarza/domu K 3 KUJ 247, BYS NAR 100, WISŁA 1899/390 z ochrzczonego dzieckiem UJAZDÓW WC ABT UMCS /przez państwa młodych (często na kolanach) OL WES 45, 85 po ślubie RUDNO JZ, ZZ TN UMCS 1311/A, RUDNO AF 1312/B; kobieta podczas wyvodu trzykrotnie okrażała ołtarz z gromnicą CIOŁ WYRZ 52, SIM KOL 40, K 48 TARRZ 89; trzykrotne okrażanie ołtarza w miejscach świętych i sanktuariach w celu odzyskania zdrowia STEL POM 97; obchodzenie stołu przez państwa młodych BIE KOL 119, 121, 122; OL WES 45, PPML LUB2 111; rodzina obchodzi trzykrotnie „za słońkiem” stół po złożeniu zmarłego do trumny BIE KOL 126, KOW MAG 534 lub przed wyniesieniem trumny z domu SZYF WIM 84; obchodzenie domu i budynków gospodarczych: w Boże Narodzenie przez gospodarza w celach ochronnych GAW PODL 25, BEN DOM 77, dodatkowo z okadzaniem w Święto Trzech Króli STEL POM 83, z zapaloną gromnicą ŁUGI II, z palmą lub ze *święconką* w okresie wielkanocnym BIE KOL 128; BEŁŻEC AG, GAW PODL 59, 90; ze *święconką* w Wielką Sobotę trzykrotnie obchodzono dom, aby zatrzymać dobre siły, *aby się w nim darzyło* KAR CHEŁM 41, PET WIOS 295; z hubami zapalonymi od wielkosobotniego ognia obchodzą wokoło dom „by złemu duchowi przystęp zagrozić” MAG WIEL 278, GRYWAŁ ZD; ze *święconką* obchodzono trzykrotnie domy, „by je przed złym obwarować” MAG WIEL 279, ze świętymi obrazami (*wyprowadzanie ognia* podczas pożaru za pomocą obrazu św. Agaty KRĘPA WK, KD TN UMCS 8433A)/ krzyżem jako ochroną przed pożarem SITNO MS ABT UMCS, KOŚ DOM 153, GAW PODL 64, 139; z ziołami i wianuszkami poświęconymi w Matki Boskiej Zielnej MAG OBRZ 43;

z solą poświęconą w dniu św. Agaty KARCZ LUD 140, WÓLKA KĄTNA KG, EW TNN; wprowadzanie po wszystkich kątach izby zwierząt gospodarskich w czasie kołędowania¹³⁴, aby przez cały rok w gospodarstwie wiodło się lepiej OGROD OBRZ 45; procesyjne obchodzenie kościoła/krzyży przydrożnych z *klekotkami* w Wielką Sobotę GAR CZAS 129–130; na Lubelszczyźnie od Wielkiego Czwartku do Wielkiej Soboty chłopcy obiegali z drewnianymi kołatkami dookoła kościoł albo całą wieś PET WIOS 293; obchodzenie pól z *fakłami* GAR CZAS 138 lub procesyjnie z krzyżami w celu ochrony ich przed zarazą BIE KOL 127, CHĘT KUR 90, GAR ŚLĄSK 172–174; w Tokarni w Niedzielę Palmową do dziś odbywa się procesyjne obwożenie Jezuska Palmowego OGROD OBRZ 130–131; procesje Bożego Ciała stanowiące zamknięte koło w przestrzeni wsi SMYK OBRZ 157–158, powszechne; obchodzenie płonących budynków z solą i wodą święconą KARCZ LUD 140, WOLA CHOMEJOWA ZS ABT UMCS; obchodzenie/obieganie pól z poświęconymi przedmiotami GAW PODL 146/z płonącymi pochodniami KARCZ RZESZ 22; obchodzenie granic pól z *królewnią* FISCH LUD 139, obieganie pól z płonącymi żagwiami podczas sobótek ROK SOB 165; okrażanie drzew w sadzie w Wigilię w celu zapewnienia obfitego owocowania KUP ADW 66; procesyjne obchodzenie kościołów Kowala HB; trzykrotne obchodzenie na kolanach cerkwi Przemienienia Pańskiego na Świętej Górze Grabarce GAW POD 204; obchodzenie panny (tak zwane *okolędowywanie*) w trakcie biłgorajskich *dunajów* ROK SOB 169, obejście wypasanego bydła z palmą, aby zapewnić trzymanie się zwierząt w stadzie GAW PODL 89; oborywanie granic wsi lub pól w celu ochrony przed zarazą K 3 KIJ 93, ROZDŻAŁÓW SM, GAW PODL 170, MOSZ KUL II 200, BIEG LECZ 298, KARCZ RZESZ 19, WISŁA 1899/391; oborywanie przepiórki (kozy) AD ŻNIW 70, GAW PODL 196, K 33 CHEŁ 163, K 22 ŁĘCZ 60, K 16 LUB 126, CHĘT KUR 92 I IN. REGIONY.

2. Tworzenie/wytyczanie kręgu wokół kogoś/czegoś (tu też opasywanie/obwiązywanie): otoczenie stołu K 20 RAD lub państwa młodych przez uczestników wesela KARCZ RZESZ 62/panny młodej przez drużny K 16 LUB 150, K 3 KIJ 315; rysowanie poświęconą kredą wokół zmarłego koła, aby nie wędrował po domu (zwyczaj praktykowany na Kaszubach) F 66; obwiązywanie drzew owocowych w Wigilię, aby dobrze rodziły BEŁŻEC AG, F 4, WYSOKIE DG, WG, KOWALE HB I SG, SZYF WiM 29–30, STEL POM 47, KRĘPA JD TN UMCS 8433A I IN. REGIONY; uczestnicy wieczerzy wigilijnej obwią-

134 Przedstawienia kołędnicze ze zwierzętami w zależności od regionu przybierały różne formy. Obok żywych zwierząt gospodarskich (barana, gęsi, konia) obchodzono także domy z turoniem, kozą, konikiem (zwanym inaczej *kobyłką*), bocianem, niedźwiedziem i in. Według pierwotnych wierzeń zwierzęta miały być uosobieniem bóstw urodzaju, stąd wspomniane widowiska kołędnicze, obok funkcji ludycznej, miały ukryty sens wegetacyjny i gospodarczy. Nie bez znaczenia były też elementy wyglądu, stroju i atrybuty towarzyszących im postaci. Wystarczy wymienić chociażby odwrócony kozuch, którego kosmatość jest symbolem bogactwa czy elementy słomiane w postaci butów, powróseł, pełniące funkcje płodnościowe, agrarne i zaduszkowe OGROD OBRZ 43–49, zob. też: AD KOL 106–123, DOM-KUB WEG 17–32, SMYK BRO 61–80.

zywali się w pasie powróżkami słomianymi KARCZ RZESZ 65/ bylicą WISŁA 1899/682, aby uchronić się przed bólem krzyża, obwiązywanie nóg stołu wigilijnego sznurami i łańcuchami, aby *chleb trzymał się domu* OGRÓD OBRZ 19, chłopcy w Poznańskim obwiązywali przed żniwami *Boże męki* (krzyże przydrożne) słomą, aby Bóg pobłogosławił ich pracy K 9 Poz 163; łańcuch opasujący choinkę ochraniał przestrzeń przed nieszczęściem i *żeby rodzina była razem* SMYK CHOIN 166–167; karmiono kury przez specjalną obręcz, albo koło zakreślone powróżką słomianą GÓR LUD 7, ROL WIEL 4; krąg wytyczano przez okoszenie całego pola dookoła na początku żniw jako zapowiedź dostatku zboża na cały rok CIE RADZ 73; *określanie* gospodarstwa święconą kredą TL 2008/1–2/ BOŻ NAR 27; obwiązywanie dzieży (a z czasem także stołów) powróżkami ze słomy, wykreślając magiczny krąg/granicę, w obrębie której wysypywano ziarno oraz mający apotropaiczną moc czosnek KARCZ RZESZ 13;



Obchodzenie cerkwi na kolanach,
Grabarka (woj. podlaskie), 2019, fot. Ł. Ciemiński

3. Obracanie się lub obracanie kogoś/czegoś (wprowadzanie czegoś/kogoś w ruch obrotowy/wirowy): obracanie dziecka przez kumę podczas chrztu przed ołtarzem K 6 KRA 4; okręcanie pana młodego przez młodą tuż po ślubie ROGATKA BD TN UMCS 254A; trzykrotne okręcanie się państwa młodych przed udaniem się do komory BYS OKR 93; zakręcanie pajaków, światów, *podłazników* i wiszącej choinki w nawiązaniu do wiecznego ruchu kosmosu i nieskończoności SMYK CHOIN 165, BEŁŻEC AG; kilkakrotne obracanie się przodownicy przy oddawaniu wieńca żniwnego gospodarzowi BYS OKR 94–95; trzykrotne obracanie się gospodarza podczas wnoszenia do izby wigilijnego snopa, trzykrotne obracanie żywego byka podczas kołędowania BAD KOL 250; obracanie się korowajnicy z korowajem K 35 PRZE 92;
4. Wykonywanie symbolicznych przedmiotów w kształcie okręgu/koła: wyplatanie wieńca dożynkowego K 33 CHEŁ 171–172, GAW PODL; wianek panny młodej obnoszono podczas oczepin wokół stołu K 39 POM 103–104; wykonywanie okrągłych i kulistych ozdób choinkowych swoim kształtem nawiązujących do słońca i kręgu solarne SMYK CHOIN 164–165; wykonywanie wianków sobótkowych i rzucanie ich na wodę/drzewo/dach ROK SOB 165, wyplatanie wianuszków z okazji oktawy Bożego Ciała powszechne, wypiekanie korowaja weselnego w kształcie koła.
5. Taczanie czegoś/kogoś: taczanie chleba/wianka naokoło stołu podczas oczepin z wiarą, że to zapewni dostatek BIE KOL 121, K 16 LUB 150, BODZENTYN JW.; taczanie korowaja w okresie wiosennych (np. w dniu wspomnienia św. Jerzego) po zbożu GAW PODL 147; taczanie pisanek wokół bydła KOLBUSZOWA GÓRNA AM/ po zaoranej ziemi CIOŁ WYRZ 96; toczenie koła od wozu podczas sobótek ROK SOB 179; taczanie drewnianych krążków w Poniedziałek Wielkanocny, aby kapusta dobrze się związywała GAW PODL 142;
6. Taniec po okręgu: podczas wesela OL WES 94, K 39 POM 103–104 I IN. REGIONY; podczas oczepin tzw. *okółka* babskie KRACZ RZESZ 66, KOWA MAG 232–233; *taniec w obrączkach* – popularny na Pomorzu tańczony podczas zapustów STEL POM 105; wokół ogniska podczas sobótek ROK SOB 165, WISŁA 1899/683; tańce wokół cerkwi organizowane podczas wielkanocnego zwyczaju zwanego *taratonami* (pogranicze wschodnie) PPML LUB1 429–430, AD TYM 54, BEŁŻEC AG, AD POG 307–316; tańce dzieci wokół choinki SMYK CHOIN 71.

4.8.2.2. Kontekst stanowiony

W świetle prowadzonych badań i zgromadzonych materiałów gest zataczania kręgu konotuje następujące sensy symboliczne.

Gest kreacji i skutecznej ochrony

Obchodzenie jakiegoś terytorium bądź obiektu wiązało się w kulturze tradycyjnej z jego odczarowywaniem, przepędzaniem złych mocy, przyporządkowaniem i oswojeniem. Jest to więc gest apotropaiczny, a także gest kreujący nową przestrzeń uporządkowaną i znaną, wyraźnie oddzieloną od obrzędowego chaosu. Należy zaznaczyć, że nie zawsze wiązało się to z fizycznym wytyczeniem granicy w kształcie okręgu, która w sposób widoczny oddzielałaby dwa rodzaje przestrzeni. Gest ten mógł przybierać formę cyklicznego procesu, który miał na celu w sposób symboliczny za każdym razem ją ustanawiać bądź reaktualizować. Obchodzenie domostw, ołtarza czy stołu miało na celu stworzenie zamkniętej przestrzeni *sacrum* wolnej od wpływu niepożądanych sił, a skuteczność rytualnego obchodu uzależniano od doboru jego czasu¹³⁵ i miejsca oraz odpowiednich sakramentaliów.

Liczne są przekazy dokumentujące zwyczaj obchodzenia domów lub całych gospodarstw w celu ochrony np. przed burzą, gradobiciem czy pożarem GAW PODL 25, 59, PLU ADW 120. Czynność tę wykonywano przy okazji ważnych świąt liturgicznych, w przełomowych momentach roku (Boże Narodzenie, Wielkanoc, Matki Bożej Gromniczej i in.), wykorzystując przy tym różne sakramentalia:

Jak była ruska jordań, to święcili wode, to Polacy tyż chodzili na te Jordañ i przynosili tyj wody, tu wtenczas tu te palme brali i kropili dom i tato poszed du stodoły, do stajni i wkoło obeszedł i święcił to wodo i bydło i w stodole a reszte tej wody wylał do studni, co się zostało BEŁŻEC AG.

Rytuał ten powtarzano też w sytuacji zagrożeń, tworząc w ten sposób swoistą sakralną zapórę przed żywiołem. Popularnym zwyczajem chroniącym budynki podczas pożaru było obnoszenie wokół nich wizerunku św. Agaty (patronki, do której chrześcijanie zwracają się przy zagrożeniach związanych z ogniem i pożarem) lub innych świętych obrazów:

U nas jak się w Szczalbie paliło, no to momentalnie, bo to rano zaczęło się palić. I tak mówio: – Gdzie jest obraz święty Agaty? Ja wzięłam ten obraz i trzy razy wkoło obeszłam, ucałowałam, przeżegnałam się oczywiście i obeszłam trzy razy ten pożar. Ji wykręciłam z tym obrazem w stronę, żeby nie na budynki, tylko w olszynie. I proszę mi wierzyć. Po jakimś czasie dopiero zabrałam ten obraz i przyniosłam go AD LEG 26.

[Kaleń] Ja miałam take swoje zdarzenia. Paliło się i moich rodziców. Ale byliśmy w tym duchu wychowane, że św. Agata broni od pożarów. Jak ja zobaczyłam, że już się paliło, polecałam tam. Złapałam obraz świętej Agaty, ale nie miałam tchu,

135 Rytuał święcenia pól odbywał się w okresie wiosennym, w czasie najbujniejszego rozwoju roślin i zbóż. Liturgicznie początek tych praktyk wyznaczały święta wielkanocne; niekiedy obchodzenie pól łączono ze wspomnieniem św. Marka (25 kwietnia) czy św. Izydora (10 maja) – patrona rolników.

bo w mojim domostwie się pali ji dałam sąsiadce, młodej dziewczynie. I powie-
działam jej, żeby obleciała i dalej postawiła ten obraz na polu tam dalej. Bo jak
jedni postawili przy drugim mieszkaniu, to wszystko się spaliło, te drugie. I ludzie,
co patrzyli, widzieli, to mówio, że cud się stał. Widzieli jak ten ogień się odwrócił.
Ju to już ucalało, nic nie spaliło się AD LEG 26.

Bo ja nawet słyszałam, że nawet obraz Matki Bożej Częstochowskiej [jeśli ktoś
nie miał obrazu św. Agaty] też. Opowiadała moja znajoma, mówiła, kiedy kobiety
obchodziły i też po prostu ten ogień, po prostu „Pod Twoją obronę” mówili i ten
ogień po prostu jak świeczka w miejscu stał, nie rozprzestrzeniał się Koś DOM 154.

Aspekt ochronny miały też rytuały obchodzenia domu przez uczestników obrzędów.
Na Lubelszczyźnie zanotowano przekaz mówiący o obchodzeniu domu z nowo ochrzczonym
dzieckiem: *Jak wracali chrzestni rodzice i rodzice dziecka z kościoła, to trzy razy obchodzi-
li domostwo i dopiero wchodzili do domu. [...] no to miało, że zdrowotności służyć dziecku,
że dziecko już będzie trzymać się tego domu, rodziców słuchać* RZECZYCA ZIEMIAŃSKA KŚ TNN.
Podobnie czynili nowożeńcy po powrocie z kościoła. Tego typu zabiegi można odczyty-
wać zarówno jako działanie ochronne (zapewnienie zdrowia i pomyślności), ale także gest
włączający te osoby do nowej wspólnoty.

Funkcje apotropieczne można odnaleźć także w udokumentowanym na polsko-ruskim
pograniczu zwyczaju *taratony*¹³⁶, podczas którego zarówno mieszkańcy prawosławni, jak
i katolicy chwytając się za ręce obchodzili dookoła cerkiew, śpiewając przy tym pieśni AD
POG 314. Czynności te, mające też charakter ludyczny i więziotwórczy, w przekonaniu uczest-
ników chroniły przed gradem, ale także przed chorobami zakaźnymi.

Od Wielkiego Czwartku do Wielkiej Soboty chłopcy obiegali z drewnianymi kołatkami
dookoła kościoła a czasem nawet całe wsie. Dźwięk kołatek miał odstraszać wszelkie
złe duchy PET WIOS 293.

Innym przykładem są doroczne procesje wokół pól, które odnawiały znaczenie sakral-
nych znaków. Z udokumentowanych przekazów wynika, że wspomniany zwyczaj, w zależ-
ności od regionu, przybiera różne – mniej lub bardziej rozbudowane formy (ADAMOWSKI 1999:
220–221, KRACZOŃ 2014A: 214–222). Na Kurpiach, podobnie jak na Lubelszczyźnie, odprawiane
są procesje dookoła pól połączone z modlitwą przy krzyżach bądź przy specjalnie na ten
cel przygotowanych ołtarzach:

*Jeżeli chodzi o święcenie pól, to do tej pory u nas jest taki zwyczaj. Bierze się z ko-
ścioła taki obraz, ołtarzyk taki i obnosi się pola, przy każdym są takie krzyże, ka-
pliczki wiejskie i idą, z Bierawa się ludzie i chodzą, żeby obejść obejść całą wieś przy
każdym krzyżu zatrzymują się a później śpiewamy piosenki do Matki Boskiej. (...)
trzeba było obejść wszystkie pola* DYLEWO Cz K.

136 Zwyczaj ten praktykowany był podczas pierwszego dnia świąt wielkanocnych, a czasami także na Prze-
wody lub nawet na Zielone Świątki, zob. AD TYM 54.



Obchodzenie dzwonnicy z klejotkami,
Gogolin, 2019, fot. B. Jasiński

W okolicy Kielc, w poniedziałek Wielkanocny, gospodarze nazywani *śmigusiarzami*, obchodzili pola i kropili je święconą wodą, odmawiając modlitwy i śpiewając pieśni nabożne. Na Podlasiu i w powiecie opolskim (woj. śląskie) w obchodach pól uczestniczą sami mężczyźni, którzy objeżdżają pola na koniach, trzymając figurę Chrystusa. Procesjom tym towarzyszyły modlitwy dziękczynno-błagalne LECH ŁÓW 294, KRA ŚWIĘ 215; GAR CZAS 172–174. Ochronny charakter miała też czynność oborywania pól i całych wsi:



Procesja konna wokół pól połączona z modlitwą o dobre plony,
Sternalice (woj. opolskie), 2019, fot. B. Jasiński



Obwożenie figury Chrystusa,
Sternalice (woj. opolskie), 2019, fot. B. Jasiński

„w jesieni po sprzątnięciu wszystkiego z pól, gdy całe bogactwo skupi się w chatkach, jeden z gospodarzy zakłada konia do brzozy i naokoło wioski zabronowuje trzykrotnie, aby zło nie znalazło do niej drogi” WISŁA 1899/391.

W przebiegu tych rytuałów, jak podkreślają D. i Z. Benedyktowiczowie, mogą zmieniać się atrybuty, podmioty działania, czas, sytuacja obrzędowa, lecz idea stwarzania za każdym razem pozostaje ta sama. Czy będzie to obchodzenie domu z chlebem, z resztkami ze stołu wigilijnego, czy z palmą, jajkiem-pisanką, święconym – symbolem Nowego Stworzenia, Odrodzenia, Zmartwychwstania, zawsze idzie tu o tę samą myśl. Obchodzenie stołu (ołtarza), domu, pola, mają ten sam kreacyjny i zapobiegawczy charakter, skierowany przeciw Chaosowi (BENEDYKTOWICZOWIE 1992: 77).

W wielu tego typu zabiegach przestrzegano, aby ruch okrążania odbywał się zgodnie z ruchem wskazówek zegara, który jest odpowiednikiem pozornego ruchu słońca¹³⁷ wokół ziemi. Ruch w prawą stronę (chodzenie *za słońkiem*) w obrzędach wartościowany jest pozytywnie, łączy się z symbolicznym otwieraniem czasu. Ruch w przeciwną stronę oznacza zamknięcie np. symboliczne cofnięcie choroby podczas magicznych zabiegów zamawiania czy zagrażającego żywiołu (POR. TOMICCY 1975: 90-91). Stworzenie bezpiecznej przestrzeni wiąże się także z jej sakralizacją, a co za tym idzie, zapewnieniem określonych rezultatów w przyszłości – ochroną domów, gospodarstw, zwierząt, pól i zasiewów oraz obfitość plonów. Samo tworzenie miało już ogromne znaczenie. Nie musiało być wykonane fizycznie, mogło być jedynie wyobrażane, a raz wykonane, zachowywało swą moc przez długi czas. Zatoczenie kręgu i opasanie (obwiązanie czegoś lub kogoś) to gesty ochrony przedmiotu bądź osoby/osób znajdujących się wewnątrz, ale również znak zamknięcia mocy podczas wykonywania rytuału.

Gest otwarcia na zmianę

W strukturze obrzędów rodzinnych można dostrzec, że ruch po kole oznaczał, w myśl koncepcji A. van Gennepa, mającą nastąpić w czasie trwania rytuału zmianę statusu jednostki. I tak na przykład podczas narodzin ciężarna powinna chodzić wokół stołu, aby ułatwić i przyspieszyć poród LIB MED. 173. Na Kujawach podczas chrzcina w kościele rodzice chrzestni obnosili dziecko wokół ołtarza K 3 Kuj 247, POR. K 6 Kra 4. Także podczas wywo-
du kobieta trzykrotnie okrążała ołtarz z gromnicą CIOŁ WYRZ 52. W Prusach Wschodnich i na Śląsku z nowo ochrzczonym dzieckiem należało trzykrotnie stół obejść BYS NAR 100.

¹³⁷ W myśleniu potocznym słońce porusza się po okręgu lub półokręgu. Potwierdza to również zebrany materiał słownikowy, w którym droga słońca po niebie określana jest jako ruch *górami, kołem, kręgiem* SSiSL 1996 123. ZOB. TEŻ ROK DROG 154-159.

Obchodzenie pojawia się często podczas wesela. Odbywało się ono w różnych momentach tego obrzędu: przy błogosławieństwie, po powrocie do domu, podczas oczepin, a także po przybyciu na nowe gospodarstwo BIEG KOL 123. Czynność ta wykonywana była z różnymi rekwizytami np. chlebem, korowajem, różgą weselną czy wiankiem.

Rytualne okrążanie odbywało się też podczas pogrzebu¹³⁸. Gdy umierał gospodarz, to rodzina obchodziła stół trzy razy za słońcem BIEG KOL 126. Inne źródła podają, że „około konającego chodzą po prawej stronie wyrka (łóżka) z poświęconą gromnicą, którą mu potem wkładają w ręce, aby ją trzymał aż do skonu” K 48 TA-Rz 100. W niektórych regionach przed wyjściem z izby obchodzi się ją z trumną dookoła SZYF WiM 84. Wszystkie te czynności i towarzyszące im atrybuty sygnalizowały mającą dokonać się zmianę, umożliwiały przejście do sfery *sacrum*, w której poddawani przemianie uczestnicy obrzędu najpierw znajdowali się w świecie rytualnej śmierci, a potem „odradzali” się do nowego stanu.

Inne istotne dla obrzędów sensory symbolicznej zmiany konotują bliskie znaczeniowo czynności *zakręcania*, *krążenia* lub *obracania*, które są połączeniem dwóch gestów: zatoczenia koła i wprawienia czegoś bądź kogoś w ruch. W wielu rytuałach i mitologiach można dostrzec powtarzającą się opozycję ruch-bezruch, gdzie pierwszemu przypisuje się jako kategorię egzystencjalną życie, drugiemu zaś jego zamieranie czy wręcz nieistnienie (BROCKI 2001: 275, POR. KOWALSKA 1986: 85–95). W kulturze tradycyjnej bezruch oznacza nastanie śmierci w danym czasie i przestrzeni (TOKARSKA, WASILEWSKI, ZMYŚŁOWSKA 1982: 81). Z kolei *puścić/wprawić coś w ruch* to pobudzenie do działania i ożywienie czegoś lub kogoś. W obrzędowości ruch obrotowy posiada także sens otwarcia granicy między stanami (WASILEWSKI 1989: 98). Okrążanie, tańce w korowodzie i ruchy po kole, towarzyszące świętom o charakterze dorocznym i rodzinnym, jak podkreśla Wasilewski, mogą wyrażać właśnie moment przejścia, zmiany, jaką nieuchronnie przynosi upływ czasu, którego wyrazicielem w obrzędzie jest ruch (WASILEWSKI 1989: 107). Funkcją więc ruchu obrotowego¹³⁹ jest „powodowanie ogólnego pomyślnego biegu świata” WASIL OBR 86. W ruch obrotowy wprawiano np. choinkę czy wiszące światy z opłatka. Poruszona choinka, co udowadnia K. Smyk w studium językowo-kulturoznawczym poświęconym temu atrybutowi obrzędowemu, jest gestem człowieka naśladowującego gest Demiurga POR. FOR SYM 22, pobudzona do koli-

138 Podczas pogrzebu wykonywano także czynności okrążania, które miały na celu uniemożliwienie zmarłemu powrót na ziemię: „Zgodnie ze zwyczajami słowiańskimi pogrzeb rozpoczynano od trzykrotnego obejścia zmarłego, co miało nie dopuścić do jego powrotu do żywych. «Świętym pierścieniem», izolującym od świata śmiertelników, nazywano koło wykreślane przez obchodzenie grobu. W polskich zwyczajach znany był nakaz trzykrotnego obchodzenia grobu młodzieńca lub panny: «otoczenie to nazywają kręgiem bez końca»” BIEG KOL 127.

139 Znajduje to odzwierciedlenie chociażby we frazeologizmach: *obracać coś w coś* oznacza ‘zamieniać, zmieniać’ SKOR SFJP 1/536, *obrót spraw* czyli zmiana dotychczasowego stanu SKOR SFJP 1/537 czy *brać kogoś w obroty* rozumiany jako stawianie w trudnej sytuacji; poddawanie gwałtownemu działaniu SKOR SFJP 1/537, a zatem zmuszanie i pobudzanie do działania.

stego ruchu ma „poruszyć” właśnie stający się świat, czyli wywołać pęd kosmiczny, który daje początek stworzeniu (SMYK 2009: 87–88). Choinka obracająca się to choinka żywa, ale i działająca, funkcjonalna, czyli w pełni uczestnicząca w tworzeniu nowego kosmicznego porządku. Analogiczne sensy niesie gest obracania się gospodarza wnoszącego w wigilijny wieczór snop zboża do izby czy obracanie się państwa młodych.

Ruchowi obrotowemu jako wyznacznikowi rytmu zmian we wszechświecie nadawano także znaczenie sakralne wzmacniane często przez poświęcone rekwizyty obrzędowe. Obrót wyrażał też w obrzędach otwarcie granicy między światami, a także ideę wszelkiej zmiany i kontaktu między *orbis exterior* a *orbis interior*.

Gest życiodajnej mocy, obfitości i płodności

W wielu udokumentowanych kontekstach pojawia się rytuał „tarzania” i „oborywania” połączony z zatoczeniem kręgu wokół czegoś np. oborywanie przepiórki w okresie żniw¹⁴⁰.

Na płaszczyźnie semantycznej gesty te postrzegane są jako czynności symbolicznie zapładniające ziemię, wywołujące i umacniające jej żyzność. Podstawę owego przeświadczenia stanowi myśl o przenoszeniu rozrodczych mocy ludzkich do świata roślin. Kobiety i mężczyźni, stosownie do postępowania właściwego magii sympatycznej, zarażali więc w tym przypadku rolę i kiełkujące zboże swoją energią rozmnażającą. Za celowością takiego wyjaśnienia przemawia pora dokonywania praktyk. Rozgrywały się one w początkowym okresie wiosny, gdy dobroczynne wówczas grzmoty zapowiadały przywracające urodzaj deszcze, czasami wykonywano je w okresie sadzenia roślin, przy końcu kwietnia, kiedy przyroda rozwija swoje siły; lub w chwili zbierania plonów, gdy wyczerpana rodzeniem gleba potrzebuje nowych zasobów płodnościowych. Na Podlasiu obchodzenie pól z oziminą odbywało się w dniu wspomnienia św. Jerzego. Na pola przychodzono przed świtem, aby tacać się po porannej rosie na zbożu. Rosa miała wywierać zbawienny wpływ na zdrowie

140 Żniwne oborywanie dziewczyną „przepiórki”, „pępka” lub ostatnich snopów to rytuał znany w wielu regionach. Dokumentuje to m.in. O. Kolberg w następujących tomach: K 52 POL 134, K 35 CHEŁ 163–164, K 16 LUB 126–127, K 22 ŁĘCZ 35–36. Jego forma kształtowała się różnie na poszczególnych terenach. Niemniej, jako stałe punkty tej praktyki zarysowały się następujące składniki działań: pozostawianie na polu kłosów, określanych mianem „przepiórki”, „brody”, „obiegi” lub „odlegi”, „pępa”; przekomarżanie żniwiarek z parobkami przy ścinaniu zboża; chwytanie dziewczyn przez chłopców; „oborywanie” złapanymi żniwiarkami ścierni wokół ostatnich kłosów. Nieco inaczej wyglądały natomiast zachowania rolników z terenów Lubelskiego, Białorusi i Polesia, gdyż tam dziewczęta przeciągano przez otwór zrobiony z ustawionych snopów. Zdarzało się też, że bywały one przy tym bite przez żeńców. Na Podlasiu odbywało się to wśród śmiechu i żartów wywołanych oporem, jaki stawały osoby, którymi oborywano. Często bronowano gospodarzem lub gospodynią, którzy musieli wykupić się, np. ofiarowując alkohol. Do oborywania wybierano zazwyczaj osoby jak najwyższe, co miało wpłynąć na długość źdźbeł zboża w przyszłorocznych zbiorach. Wierzono też, że oboranie przepiórki wpłynie na przyszłoroczne zbiory GAW PODL 196.



Oborywanie przepiórki,

źródło: <http://www.skansen.bialystok.pl/xii-miedzynarodowy-festiwal-folkloru-podlaskie-spotkania>

ludzi i wzrost roślin. Gospodarze obchodzili dookoła pola z żytem trzy razy zgodnie z kierunkiem ruchu słońca, odmawiając przy tym stosowne modlitwy z prośbą o opiekę nad wzrastającym zbożem i o udane zbiory. Śpiewano: *Żytko, żytko, żeby ty szybciej rośło, żeby był już ten czas, żeby było co zbierać* GAW PODL 146.

Niektórzy badacze wykluczają natomiast możliwość przeciwnego wyjaśnienia¹⁴¹. Trudno założyć, że ziemia poprzez swoją moc witalną udziela ludziom zdrowia i potęgi fizycznej; tym bardziej trudno, że to ona sama wymaga w tych sytuacjach pomocy (NIEWIADOMSKI 1995: 34–37). Podczas ruchu po okręgu, któremu towarzyszy bezpośredni kontakt człowieka z ziemią ma miejsce symboliczne zapłodnienie ziemi – przekazanie jej życiodajnej energii rozmnażającej (GAWEL 2009: 196).

141 Sensy ludzkich kontaktów z ziemią były różnie wyjaśniane przez bezpośrednich wykonawców i widzów tych rytów. O tarzaniu się po glebie mówiono, że chroni przed bólami pleców w trakcie żniw i przy całorocznych pracach. Usuwa okresy kobiecej słabości oraz potęguje urodzaje rolne. „Oborywanie” sprawiało, że grunt się później lepiej uprawiał, żniwiarka dokładniej zapamiętywała strojenie „przepiórki”, kobieta odzyskiwała siłę zużytą podczas żniw, wyczerpanej rodzeniem roli udzielała się niewieście płodność. W tłumaczeniach chłopskich splatają się zatem dwojakiego rodzaju wyjaśnienia. Jedne wskazują na pobudzenie plenności gleby. Drugie, w chwili sporządzania zapisów etnograficznych w większym stopniu uświadamiane przez rolników, odnoszą się do spraw osobistych członków wiejskiej społeczności. Wśród badaczy ryt „oborywania” traktowano natomiast jako odmianę zabiegów adopcyjnych, związanych z przyjmowaniem młodych robotnic do grona doświadczonych żniwiarek NIEW ORKA 36–37.

Magiczne zaklinanie urodzaju miało także miejsce podczas innego, semantycznie bardzo bliskiego, rytu taczania pieczywa (korowaja, chleba) po polu ze wzrastającą oziminą, któremu towarzyszyły formuły magiczne, mające na celu zapewnienie urodzaju: *Kręć się, kręć korowajczyku, żeby zboże dorodne rośło* GAW PODL 193. Według rolników taczanie korowaja po zbożu miało magiczny wpływ na jego wzrost, a tym samym na zapewnienie obfitych plonów. Pewne analogie związane z przekazywaniem życia odnajdziemy też w obrzędzie weselnym.

Funkcja płodnościowa symbolicznego kręgu uwidacznia się także w zwyczajach żniwarskich wieńczących roczną pracę na polu. Okazuje się bowiem, że już podczas zbioru plonów istotne były pewne zabiegi. I tak, aby na cały rok wystarczyło żyta, należało przy rozpoczynaniu żniw okosić pole dookoła CIE RADZ 74. Z kolei z zakończeniem żniw wiązał się nieodłącznie zwyczaj wykonywania wieńców dożynkowych¹⁴² stanowiących symboliczne przedstawienie zebranego plonu, a przez to także obfitości oraz dostatku. Wierzono, że wieńiec zawierał w sobie rozrodczą siłę plonów, podtrzymującą ciągłość wegetacji zbóż. W wieńcu miały skupiać się tajemnicze siły decydujące o wzroście zboża i wielkości urodzaju w następnym roku, toteż do jego wyplatania przeznaczano zawsze najdorodniejsze kłosa. Ważny był przy tym jego kolista kształt, który w słowiańskich wierzeniach posiadał znaczenie magiczne – wyrażał najdoskonalszą figurę i służył do oznakowania ofiar przeznaczonych dla bogów KOW MAG 590. Koło zawierało w sobie zarówno moc apotropaiczną, jak i płodnościową. Najprostszą formą wieńca był zwykły zakładany na głowę wianek spleciony z dekorowanego kwiatami zboża. Na głowę mogła go założyć tylko dziewczica, złamanie tego zakazu uznawano za przyczynę nieurodzaju w następnym roku GAW PODL 200. Przytoczone powyżej przykłady świadczą o tym, że „dożynki jawią się jako nie tylko radosne święto zakończenia zbioru plonów, ale także symbolicznego początku nowego roku wegetacyjnego oraz zapewnienia pomyślnych przyszłych zbiorów” PPML LUB1 481.

Gest więziotwórczy

Kolejną, równie istotną, funkcją gestu zataczania kręgu jest funkcja więziotwórcza, która szczególnie uwidacznia się w obrzędach rodzinnych. Ważnym atrybutem, wokół którego budowano więzi rodzinne i społeczne, jest stół-ołtarz, który w przestrzeni tradycyjnego domostwa wyznaczał swoiste centrum uporządkowanego świata i umożliwiał kontakt z tym, co znajduje się poza fizyczną przestrzenią, a także warunkuje rekreowanie

¹⁴² Święto plonów w wielu regionach nosi nazwę „okrężne”. Pochodzi ona od okrążania wszystkich pól, czyli zżęcia i zebrania wszystkiego, co się znajdowało na polach. Dalsze etapy tego obrzędu obejmowały m.in. przygotowanie i zanieśenie gospodarzowi wieńca dożynkowego. Obszerny opis tego zwyczaju pozostawił m.in. Gloger, zob. GLOG ROK 304–320. Warto dodać, że „okrężne” wywodziło się z dawnych obrzędowych jesiennych uct, które łączono ze składaniem ofiar z zebranych plonów oraz zwierząt w celu zapewnienia urodzajności ziemi.

mitycznego stanu świata Kow MAG 533. Wokół stołu członkowie rodziny gromadzili się podczas największych i najważniejszych uroczystości dorocznych (wieczera wigilijna, śniadanie wielkanocne):

No to każdy się przeżegnał, była odczytana z Pisma Świętego ewangelia i wtedy tata jak żył, to częstował opłatkiem i składało się życzenia [...] U nas to jeszcze była taka tradycja, że u nas się ręce podawało wokół stołu, tak jak się siedziało, to się podało tak ręce, że tak wszyscy razem są OSTROŁĘKA CzL.



Wieczera wigilijna spożywana wokół dzieży,
Korytków Duży, 1968, fot. J. Urbanowicz, Archiwum Etnograficzne Muzeum Narodowego w Lublinie

Więzi rodzinne budowano także podczas obrzędu weselnego:

Państwo młodzi otrzymawszy błogosławieństwo rodziców, stają zwróceniu do stołu, jakby do ołtarza, za nimi wszyscy uczestnicy wesela, a państwo młodzi obchodzą po trzykroć wokół stołu – zastępującego miejsce ołtarza – na którym leży chleb i podają sobie przez stół ręce BIEG WES 45.

Więziotwórczą rolę tego gestu doskonale obrazuje też przekaz ze świętokrzyskiego:

I po powitaniu młoda bierze ten bochen chleba od mamy swojej i całuje go i jest toczenie, a więc wszyscy biesiadnicy robią jakby taki krąg i młoda toczy ten chleb po rękach i później toczy jeszcze po stole i całuje każdy róg, stół ma cztery rogi, więc całuje każdy z tych rogów a przy tym śpiewana jest także piosenka. [Dlaczego tworzono krąg i taczano chleb po kole?] To jest przechodzenie od siostry do brata jakby wszyscy tworzyli jedną rodzinę i młoda toczy ten chleb z ręki do ręki, od siostry do brata BODZENTYN JW.

Wokół stołu¹⁴³ celebrowano czynności świąteczne, odprawiano rytuały, odmawiano modlitwy, spożywano posiłki, omawiano istotne sprawy. Takie sytuacje jednoczyły rodzinę, sprzyjały budowaniu i odnawianiu więzi. W rodzinnym kręgu każdy czuł się bezpieczny i potrzebny.

Gest kreujący pomyslną przyszłość

W wielu sytuacjach obrzędowych czynności związane z zataczaniem kręgu przyjmowały charakter wróżebny. Wykonanie tego gestu miało zapewnić pozytywny skutek w przyszłości. Oto kilka przykładów.

W Prusach Wschodnich, na Śląsku i Lubelszczyźnie obchodzono trzykrotnie stół z nowo ochrzczonego dzieckiem, aby wcześniej zaczęło chodzić PPML LUB2 10.

W obrzędzie weselnym na podstawie tego, w jaki sposób panna młoda, czy państwo młodzi wspólnie toczą chleb, wróżono na przykład o przyszłym życiu małżonków. Potwierdzają to liczne źródła m.in. przekaz z Krakowskiego: „Chleb ten panna młoda gdy wejdzie do izby, tacza trzykrotnie po stole od kraja do kraja (od brzegu do brzegu) na znak, że chleb będzie umiała w przyszłości piec i taczać; potem rozkraje ten bochenek i rozda dzieciom” K 6 KRA 48 czy z Lubelskiego:

¹⁴³ Wyjątkowe znaczenie w kulturze posiada okrągły stół. W legendzie arturiańskiej słynny okrągły stół, z miejscem na święty Graal, został zaprojektowany na stu pięćdziesięciu rycerzy, bez rozstrzygnięcia o którymś pierwszeństwie, stając się tym samym symbolem równości i braterstwa Tresid SSymb 148. W Polsce okrągły stół stał się silnym symbolem porozumienia narodowego po rozmowach przeprowadzonych w 1989 roku. W powszechnym rozumieniu jest symbolem rokowań, a określenie „zasiąść z kimś do stołu rokowań” oznacza po prostu podjąć rozmowy przez strony sporu lub konfliktu.

Starościna do tańczących: Zaniechajcie tańców, trzeba obaczyć, jaka będzie młodych dola?— Daje obojgu po bochenku chleba; ci toczą każdy swój po podłodze. Jeśli razem idą i razem upadną, wszyscy wołają wesoło: „Pomyślna dola, pomyślna”. Jeśli przeciwnie, milczenie panuje, zła to bowiem wróżba K 16 LUB 150.

Nieumiejętne potoczenie bochenka mogło wywołać niekorzystne skutki dla przyszłości małżeństwa. W ten sposób chleb stawał się kreatorem przyszłego życia młodych. Podobne przekazy pochodzą także z Podlasia i Lubelskiego, gdzie dodatkowo młodzi trzy razy obchodzili stół (z leżącym na nim chlebem) na kolanach zgodnie z ruchem słońca OL WES 45, 85; PPML POD1 435. Takie czynności miały zapewnić przyszłej rodzinie pomyślność i dobrobyt, a także wskazywały na szacunek, jakim w kulturze tradycyjnej obdarzany jest stół i chleb. Nie bez przypadku pojawia się liczba trzy – tę wiązano ze szczególną mocą skuteczności, utożsamiając ją ze świętością, trójcą, rozwojem, harmonią.

4.8.2.3. Kontekst historyczno-kulturowy

Wskazane eksplikacje gestu okrążania pozostają ze sobą w bliskim związku znaczeniowym. W wielu wskazanych kontekstach łączą się ze sobą i wzajemnie przenikają. Uogólniając, aby zapewnić pomyślną przyszłość, należy najpierw zatoczyć krąg i stworzyć w akcie sakralizacji bezpieczną przestrzeń (KOWALSKI 2007: 233–234, SMYK 2014A: 36, 38). Dopiero później uwidacznia się wróżebny charakter omawianego rytuału, który mocno powiązany jest z jego funkcją apotropieczną i płodnościową. Te z kolei wiążą się z przekonaniem o jedności człowieka ze wszechświatem:

Między człowiekiem i naturą istnieje wspólnota o charakterze solidarnościowym: moce życzliwej przyrody, zainteresowanej pomyślnością człowieka, są wykorzystywane dla jego prokreacyjnych potrzeb, i odwrotnie – ludzkie siły witalne wspomagają i wspierają słabnące w momentach przesileni siły natury. Razem oddają ideę całkowitości świata i pełni uniwersum kosmicznego i ludzkiego (NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA 2016: 223).

Ponadto w bogatej symbolice czynności związanych z ruchem po okręgu można wskazać kilka zasadniczych opozycji: Kosmos – Chaos, zamknięcie – otwarcie, *sacrum* (to, co wewnątrz okręgu) – *profanum* (to, co na zewnątrz), ruch – bezruch, życie – śmierć. Świadczy to o uniwersalnym i rudymenarnym charakterze tego gestu, który w wielu wskazanych kontekstach staje się podwaliną innych praktyk symbolicznych, pozostających z nim w relacjach synonimicznych.

4.9. Podskakiwanie/podnoszenie/podrzucanie

W niniejszym podrozdziale analizie zostaną poddane gesty, którym można przypisać nadrzędną cechę ukierunkowania ku górze. Są one więc związane z kulturową kategorią przestrzeni, a ściślej ujmując – z jedną z podstawowych opozycji binarnych, jaką jest opozycja góra – dół. Z tego też powodu postanowiono opisać je łącznie.

Temat przestrzeni jako faktu kulturowego specjalnie zorganizowanego i będącego nośnikiem określonych znaczeń podejmowali badacze różnych dyscyplin naukowych (M.IN. BACHTIN 1975: 398-407; ELIADE 1974, 1996; HALL 1978, 1987; TUAN 1987; ADAMOWSKI 1999). Jest ona, obok czasu, kategorią rudymenarną, niezbędną do opisu kultury, religii, magii, a w sensie najogólniejszym – całego świata. Członkowie społeczeństw tradycyjnych konceptualizowali i porządkowali przestrzeń wokół siebie, dzieląc ją na dwie podstawowe sfery. Pierwsza to sfera *sacrum*, pojmowana jako bezpieczna i święta; druga – opozycyjna wobec niej – sfera *profanum*. Orientację w tej niejednorodnej przestrzeni zapewniało wyznaczenie centrum, czyli stałego punktu, będącego środkiem świata. Ten obecny we wszystkich kulturach punkt centralny, określane mianem *axis mundi*, wyznaczany w przestrzeni horyzontalnej, był jednocześnie punktem mediującym trójdzielnej przestrzeni wertykalnej, łączącym podziemia, ziemię (świat ludzi) z niebem, które utożsamiane było z miejscem przebywania bogów (DURKHEIM 1990: 37-42, ZOB. ELIADE 1974, 1996; TOMICCY: 1975 I IN.). Punkty i miejsca wyznaczone w płaszczyźnie horyzontalnej i wertykalnej były silnie nacechowane semantycznie, w świadomości kulturowej urastały do rangi symboli o złożonej, nierzadko ambiwalentnej semantyce. Funkcjonowały one mentalnie, ale też były konkretyzowane w postaci budowli (kościół jako centrum wsi, krzyże przydrożne i kapliczki jako miejsca integracji wspólnoty) lub innych miejsc o szczególnej mocy sakralnej, wokół których ogniskowało się życie lokalnych społeczności, np. kamienie, drzewa, źródła itp. (TOMICKI 1981: 37-38). Do innych znaczących (dających się opisać w kategorii znaku lub symbolu), wertykalnych elementów przestrzeni można zaliczyć górę, wieżę, schody, spiralę (rozumianą jako krążenie zarówno w kierunku środka, jak i z dołu ku górze) drabinę (zob. przekaz biblijny o śnie Jakuba) – symbole będące wyrazem „tęsknoty człowieka za oderwaniem się od tego, co ziemskie” (LURKER 1989: 131).

W parametrycznej strukturze przestrzeni można wskazać trzy podstawowe wymiary: pionowy (góra – dół) oraz poziome (przód – tył i prawy – lewy), które są *de facto* wynikiem antropocentrycznego postrzegania i konceptualizowania świata (ADAMOWSKI 1999: 21). Wymiary te układają się w trzy opozycje binarne. Istotną cechą każdej opozycji jest „nakładanie się na ich prymarne znaczenia przestrzenne treści o charakterze kulturowym, społecznym, religijnym itp. oraz wyraźna, często dwubiegunowa waloryzacja, co daje możli-

wość budowania paralelnych ciągów semiotycznych” (ADAMOWSKI 1999: 23). W myśl tej teorii, wspomnianej opozycji binarnej można przypisać dodatkowe znaczenia. W przypadku gór y będą to konotacje pozytywne, a więc: życie, przyszłość, męskość, młodość, otwarcie, wolność, słońce, jasność, szczęście, czystość, sakralność i in. Drugi człon opozycji – dół waloryzowany jest zdecydowanie negatywnie, co wiąże się z takimi kategoriami (skojarzeniami), jak śmierć, przeszłość, żeńskość, ziemia (rozumiana bardziej jako podziemie, piekło), starość, zamknięcie, nieszczęście, nieczystość, desakralizacja itp. (ADAMOWSKI 1999: 23; POR. CZARNOWSKI 1982: 453–462; IVANOV, TOPOROV 1965; NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA 2007: 308–323; STOMMA 1986: 121, 151–203; TOŁSTOJ 1995: 151–166 I IN., ZOB. TEŻ SŁOWNIKI SYMBOLI: FOR ŚWIAT 84–85, 92, 151, 380, 388; KOP SSYM 66–67, 86–97, 143–144, 219–220; LUR SYM 44, 50, 62–63, 129; TRESID SSYMB 40–42, 56–57).

Do gestów obrzędowych ukierunkowanych ku górze należy zaliczyć: podskakiwanie, podnoszenie (unoszenie) czy podrzucanie. W czasoprzestrzeni obrzędu stają się one nośnikami wielu znaczeń symbolicznych. Warto więc prześledzić ich obecność w wybranych kontekstach.

4.9.1. Podskakiwanie/podrzucanie/podnoszenie a inne znaki obrzędowe

4.9.1.1. Formuły słowne

Analizując relacje między kodem akcyjnym a werbalnym tudzież werbalno-muzycznym w omawianych rytuałach, można wskazać kilka charakterystycznych tekstów i formuł:

- a) podskokom podczas tańców kusakowych i skokom przez ognie sobótkowe towarzyszyły pieśni o charakterze protokolarnym. Pieśni te łączą z obrzędem nie tylko kontekst ich użycia, ale także temat i świat przedstawiony w tekstach: zdarzenia, działające postacie, opisywane rekwizyty. Komentują one i wyznaczają określone etapy obrzędu (ROKOSZ 2016: 251):

Kołodęńka skacze
 horyteńki chce
 Kołodka moja
 huba sołodka [podczas kusakowych tańców z kłodą drzewa – *kołodką*] PET WIOS 289.

Juże wieczór teraz krótki,
 hej! zapalmy sobótki.
 Dalej dziewczki wybrane
 byłem – bylicą – w poły przepasane,
 tańczycie na dworze aż do rannej zorze,
 aże do świtania, ale nie bez grania.
 Dalej dudarzu teraz brzmij,
 niechaj nasze pole grzmi.
 A ty włodarzu pilnuj dudarza,

boć to powinność pana włodarza.
A na murawie stoi beczka piwa
skacz że Kasiu skaczże, pókiś jeszcze żywa.
A wy chłopcy pożar palcie
i z dziewczkami sobie skaczcie:
Kładźcie sirkowe, drzewa cisowe –
Niechaj bęben przybijają
A wesoło wywijają –
Boć wieczór krótki palmy sobótki K 24 MAZ 349–350.

b) tuż przed skokiem lub w momencie jego wykonywania można było usłyszeć krótkie formuły o intencji modlitewnej, błagalnej bądź życzeniowej skierowane do konkretnych adresatów:

– do Boga z prośbą o urodzaj pszenicy – *Daj Boże, aby się pszenica udała* BART PSZE 97 [podczas podrzucania słomy/kutii po Wigilii];

– do konkretnych zbóż z prośbą o urodzaj – *Żrej! Żytko na Nowe Latko żrej! A pszeniczka dla gospodarzyka, a owiesku dla koniczka!* [zawołania podczas skoków przez ogień sobótkowy] BART PSZE 97;

– do uczestników obrzędu – *Stara babo, stary chłopie, hulaj dzisiaj na konopie* [powszechne];

– do zwierząt gospodarskich – *Skacze byczky na teliczky* [wypowiadane przez gospodynie przy uderzaniu krów, by dobrze się celiły] KARCZ LUD 133.

Przytoczone powyżej zawołania, obok funkcji błagalno-życzeniowej miały wspólnie poprzez gest i słowo działające pobudzić wszystkich do zapewnienia płodności i urodzaju.

Niekiedy też podczas zabaw zapustnych pojawiały się formuły o intencji matrymonialnej, które aktualizowano w zależności od sytuacji. Mogły być skierowane do wszystkich uczestników obrzędu, „im wyżej skoczysz, tym więcej będziesz miał szczęścia w życiu”, albo bardziej skonkretyzowany adresowany do konkretnych osób, które podejmowały odważną decyzję o skoku – „im wyżej skoczysz – tym bogatszą i piękniejszą zoczysz”; „zrób jeden skok a ślub pewny za rok”; „któro do wionek – tego poślubio jo – Janek. No i tak żech chłopca dostała. Niy pytejcie mnie o detale, bo wom i tak niy powiem” SIM MĄDR 101. W formułach tych uwidacznia się warunkowość wypowiedzianych słów – wykonanie gestu jest warunkiem zamążpójścia, zdobycia panny itd.

4.9.1.2. Gesty

Gesty podskakiwania (przeskakiwania), podrzucania, unoszenia w zasadzie nie występują jako samodzielne czynności. Będąc częścią szerszego kontekstu obrzędowego, wchodzą w relacje także z innymi gestami i można zauważyć tu pewną prawidłowość – gesty ukierunkowane „ku górze” tworzą kontaminacje z gestami wykonywanymi w płaszczyźnie horyzontalnej. Takim

gestem jest „przeskakiwanie przez coś”, co wiąże się najpierw z wykonaniem podskoku (kierunek pionowy), następnie pokonaniem przeszkody, by ostatecznie zmienić swoje położenie (kierunek poziomy). O tym jak wiele znaczeń symbolicznych ukrywa ten gest świadczy poniższy przekaz:

[Podczas wesela] następuje później symboliczne targowanie pomiędzy *Cygankami* i *Bojarami* o kunę czyli pannę młodą. Jak dojdą do porozumienia, družka idzie do komory po pana młodego, z którym także obchodzi trzy razy izbę i on przeskakuje przez stół, po czym siada obok panny młodej. Podnosi jej głowę ze stołu i całuje. Podczas tych czynności obrzędowych panna młoda została ostatecznie, za przyzwoleniem też społecznym oddana swojemu mężowi. Przeskoczenie stołu – najpierw przez pannę młodą, a później jej męża jest zapewne działaniem symbolicznym, mającym podkreślić wagę dokonywanych czynności, czyli wykupienie żony z grona jej rówieśników KOL 35 PRZE 123.

W niektórych kontekstach rytualne podskoki wraz z innymi gestami następującymi po sobie budują układy sekwencyjne, np. uderzanie + podskakiwanie; okręcanie/obchodzenie + podskakiwanie; uderzanie + podskakiwanie + unoszenie (czegoś) + obracanie.

Potem wręczali gazdini (19 I w święto Objawienia Pańskiego) leszczynowy pręt, którym [1] uderzano krowy, żeby się dobrze cieleły. Biorąc pręt gazdini mówiła: *skacze byczki na teliczki*, a wtedy chłopcy [2] podskakiwali w górę, żeby rodziły się byczki KARCZ LUD 133.

Gdy wsadzają korowaj do pieca, jedna ze swach [1] uderza łopatą o powałę, i [2] podskoczywszy wykrzykuje: uh! Uh! uh!. [...] Wysadziwszy korowaj i huski z pieca, [3] bierze go jedna ze swach na głowę, wychodzi od sieni i trzy razy wkoło tam się z nim [4] obróci K 35 PRZE 62.

Wszystkim gestom tworzącym powyższe sekwencje można przypisać ogólną cechę wprawiania w ruch – pobudzania do działania, a tym samym pobudzania do życia. A to z kolei odsyła do opozycji binarnej ruch – bezruch¹⁴⁴, w której pierwszemu członowi przypisuje się kategorię „życia”, drugiemu zaś – „śmierci” (KOWALSKA 1986: 85–95; BROCKI 2001: 274–276).

4.9.1.3. Atrybuty przedmiotowe

Rytualne gesty skierowane ku górze w pewnych sytuacjach obrzędowych implikują użycie odpowiednich atrybutów przedmiotowych. Są to: pokarmy roślinne (groch, kasza, mak) lub elementy roślin (ziarna zbóż, słoma), potrawy przygotowywane z okazji konkretnie-

144 Opozycja ta jest również elementem każdej sytuacji przejścia, początku i święta. Najpełniej uwidacznia się jednak w weselu, a dokładniej w momencie oczepin, kiedy to panna młoda niemalże zastyga w bezruchu, staje się postacią bierną, poddającą się „zabiegom” towarzyszących jej kobiet. Przed oczepinami i już po nich bierze udział w tańcach i zabawach, jest osobą aktywną, w pełni działającą. To obrzędowe zawieszenie związane jest z transformacyjnym momentem wesela, symbolicznym umieraniem, by narodzić się do nowego życia (stanu) (KOWALSKA 1986: 89, POR. WASILEWSKI 1989: 262–273, BROCKI 2001: 275).

go obrzędu (chleb, korowaj, kutia), elementy stroju (czapka, welon), naczynia (miska, dzieża). Analizując konteksty obrzędowe, w których pojawiają się wymienione wyżej artefakty, można zauważyć, że podrzuca się pokarmy i elementy roślin z racji ich wspólnych cech, jakimi są „wielość” i „sypkość”. Natomiast potrawy (naczynia z potrawami np. dzieża z ciastem przygotowanym do wypieku chleba czy korowaja) są podnoszone/unoszone, podobnie jak uczestnicy obrzędu. Podrzucić to „rzucić w górę, podnieść w górę nagłym, szybkim ruchem” (SJP SZYM II 714), z kolei podnieść znaczy tyle co „umieścić kogoś, coś na wyższym miejscu, unieść w górę, wznieść” (SJP SZYM II 707). Ta niewielka różnica znaczeniowa między opisywanymi czynnościami staje się istotna w odniesieniu do obrzędowych przedmiotów. Podnoszenie jako gest bardziej dostojny i wyrazisty semantycznie został tu zarezerwowany dla przedmiotów ważnych kulturowo – potraw obrzędowych o bogatych sensach symbolicznych, a także dla osób odgrywających główne role w obrzędzie (nowo narodzone dziecko, panna młoda, osoba zmarła).

Wymienione powyżej pokarmy i potrawy, z racji swoich funkcji obrzędowych i przypisywanych im znaczeń symbolicznym, wzmacniają znaczenie samego gestu.

Szeroki wachlarz znaczeń symbolicznych odnosi się do zbóż zarówno tych konkretnych (pszenicy, żyta, owsa), jak też ogólnie rozumianych ziaren.¹⁴⁵ I tak np. pszenicy, jako jednemu z podstawowych ziaren chlebowych, przypisuje się konotacje sakralne – wykorzystuje się ją do wypieku hostii, opłatków, chleba, korowajów, dodaje do wigilijnej kutii. Jest zatem symbolem świętości, dobra, dostatku i bogactwa BART PSZE 91.

Wegetacyjno-płodnościowy sens przypisywano także słomie, zwłaszcza tej przynoszonej do izby w wigilijny wieczór. Nie tylko rzucano ją pod tragarz, ale układano na stole pod obrusem, na podłodze, owijano wokół nóg stołu, używano jej jako elementu stroju kolędników, po święcie wykorzystywano do pobudzania urodzaju w polu, w sadzie, w oborze – obwiązywano nią drzewa owocowe, wtykano w pole, palono, a popiół sypano na warzywa, dawano kurom, zanoszono do obory, owijano wokół bezpłodnej kobiety, smagano nią domowników itp. Wierzono, że w każdej z opisanej tu sytuacji słoma była dla osób i przedmiotów, które miały z nią styczność, gwarantem płodności i obfitości (DOMAŃSKA-KUBIAK 1979: 18–19).

Atrybuty podrzucane w obrzędach stanowią przede wszystkim wzór wielości dla innych produktów potrzebnych człowiekowi do życia. Stąd też obok gestów skierowanych ku górze występują trudne do policzenia ziarna, które wzmacniają i wzbogacają symbolikę wykonywanych czynności, a tym samym dopełniają rytuał, który dąży do zapewnienia obfitych zbiorów. Przy czym możemy zaobserwować tu element tożsamościowy (ten sam

145 Symbolika zbóż szczegółowo została omówiona w drugim tomie (część I) *Słownika stereotypów i symboli ludowych* (SSiSL II/1). Zob. też: Bart Psze 85–110.

produkt zapewnia zbiór identycznego produktu – podrzucana jest pszenica, by zapewnić jej obfitość podczas żniw) lub analogiczny (istnieje podobieństwo jakiejś cechy – np. wielości – pomiędzy produktem podrzucanym a tym, który ma być owocem finalnego zbioru, np. podrzucamy kutię, by zebrać dużo zboża).

Niektóre wykorzystywane rekwizyty urastają do rangi makroznaków, które można opisywać jako odrębne teksty kultury. Ich symbolika i znaczące elementy składowe poprzez synonimiczność, a niekiedy wręcz tożsamość znaczeń, w zestawieniu z gestem kumulowały przekazywane treści. Do takich artefaktów należą: chleb jako jeden z najistotniejszych symboli kulturowych (KUBIAK 1981; KOWALSKI 2000: 97–146, 2007: 439–445; WAŁĘCIUK-DEJNEKA 2010, WÓJTOWICZ 2014B: 117–127); korowaj wraz ze wszystkim dekoracjami i całym kontekstem jego przygotowywania (BĄCZKOWSKA 1988: 79–99; KRACZOŃ 2014C: 129–141, POR. ROZDZ. GEST RYTUALNY A OBRZĘD PRZEJŚCIA); kutia – potrawa, której symbolikę budują poszczególne jej składniki (ZIMNY 2019: 29–49). O ich doniosłości kulturowej i licznych zastosowaniach piszę przy okazji analizy innych gestów. Niemniej jednak trzeba zauważyć, że potrawy te były unoszone (chleb, korowaj) czy podrzucane (kutia) z należną im czcią, bowiem w kontekście obrzędu pełniły one ważne funkcje magiczno-sakralne, a także mediacyjne.

* * *

W opisanych powyżej sytuacjach obrzędowych, gesty podskakiwania (przeskakiwania) czy podrzucania wydają się elementem zabawy obrzędowej, ale ich głębsza analiza przeprowadzona w kontekście towarzyszących im jakościowo różnych kodów znakowych pozwala odkryć ich głęboko ukryte sensy kulturowe. Obecność i współwystępowanie tych znaków można uporządkować na trzech różnych poziomach znajdujących się na linii wertrykalnej obrazującej obrzędowy ruch ku górze: I – niski (skoki na urodzaj, przeskakiwanie przez stół/przez próg); II – średni (unoszenie kogoś/czegoś); III – wysoki (podrzucanie pokarmów i potraw). Można zaobserwować zatem pewną intensyfikację i stopniowość tych działań na drodze komunikacji między ziemią a niebem.

4.9.2. Komponenty semantyczno-pragmatyczne gestu podskakiwania

4.9.2.1. Kontekst założony

Grupę gestów ukierunkowanych „ku górze” tworzą następujące czynności obrzędowe:

- a) podskakiwanie (skoki w górę lub przeskakiwanie przez coś): skoki połączone z tańcami wokół ognisk sobótkowych, aby „bydło zachować od złego”, ludzi ochronić przed chorobami K 2 SAN 108, KLIM DOR 141, ROK SOB 154–159, TL

1995/2-3/ PET SOB, PPML LUB1 457, NIEB SYM 215-216, SIM MĄDR 101, WISŁA 1899/363, 686; podskakiwanie podczas wypieku korowaja K 35 PRZE 62-64; przeskakiwanie przez stół w czasie wykupu panny młodej K 35 PRZE 123, K 26 MAZ 122; podczas wegetacyjnych tańców na len i konopie (na Lubelszczyźnie) PPML LUB1 388, SUSIEC AW TN UMCS 1291/A, NIEB SYM 215-216, PET WIOS 289, *oberka tańczyli i do góry podskakiwali, żeby konopie wysokie byli* MAJDAN STARY BP; aby zapewnić urodzaj pszenicy gospodarze w zapusty BIEG KOL 487, we wstępną środę [Środę Popielcową] tańczyli w karczmie na owies i pszenicę BART PSZE 96, podskakiwanie podczas kolędowania;



Podskoki Brodacza, Sławatycze, 2020,
 fot. A. Trochimiuk, <https://promocja.lubelskie.pl/turystyka/slawatycka-sila-tradycji>

- b) podnoszenie/unoszenie: gospodarza w górę na znak zakończenia żniw GAW PODL 190; panny młodej przez pana młodego przed oczepinami WISŁA 1904/T.18/Z.4/186; chleba i korowaja/dzieży z ciastem przed wypiekiem KUB CHLEB 70, STOJESZYN II SS; miski z pszenicą podczas ceremonii pogrzebowej (na Pokuciu) NIE ZIAR 94; włosów przy jedzeniu kaszy, aby proso i tatarka rosły KOT UROK 118;
- c) podrzucanie: pod powałę/sufit (po wieczerzy wigilijnej) kutii ALEKS RZUC, BART PSZE 97, K 35 PRZE 14-15, SUSIEC JS, WS TN UMCS 1287/A, JB TN UMCS 1288/A, MAG OBRZ 17,

BEŁŻEC AG, OSEREDEK JK TN UMCS 1300/A; słomy *żeby zboże wysoko rosło* WYSOKIE DG, WG; grochu KUP ADW 65, DOM-KUB WEG 18; zboża (w dzień św. Andrzeja) w celach wróżбно-matrymonialnych PPML LUB1 94; w Opoczyńskim mężczyźni podczas zabawy ostatkowej podrzucali pod sufit czapki na wysoki len OGROD OBRZ 96; w celu określenia i zaklinania urodzaju, w dniu św. Jerzego podrzucano pisanki GAW PODL 114.

4.9.2.2. Kontekst stanowiony

Gest dobrego urodzaju

Troska o zapewnienie płodności ziemi, zwierzętom i ludziom towarzyszyła społeczności tradycyjnej nieustannie. Stąd też w obrzędowości dorocznej i rodzinnej nie brakowało działań rytualnych oraz innych zabiegów, które miały ją zapewnić. Celowi temu podporządkowana jest obrzędowość okresów przejścia – zimowego (Wigilia, Boże Narodzenie, Nowy Rok, zapusty), wiosennego (Wielkanoc) i letniego (sobótki). Niebagatelną rolę w tych rytuałach odgrywał kod gestyczny, który ogniskował szereg innych kodów, uruchamiając w ten sposób mechanizm nadbudowywania coraz to nowych znaczeń i tworząc rozbudowane struktury o charakterze tekstowym.

W pamięci nosicieli tradycyjnego światopoglądu najbardziej utrwalił się obraz podrzucania pokarmów i potraw po spożyciu wieczerzy wigilijnej. Strukturę i semantykę tego rytuału wyznaczał obrzędowy czas przejścia. Okres przesilenia zimowego, ale także inne ważne momenty w roku (przesilenie wiosenne, letnie), tradycyjna ludność łączyła z następstwem zmian astronomicznych, meteorologicznych, gospodarczych, a także społecznych. Intencją podejmowanych działań obrzędowych było zabezpieczenie się przed chorobami i wszelkimi niebezpieczeństwami pochodzącymi z zewnątrz, jak również pozyskanie bogactwa, zdrowia, przysporzenie urodzaju i płodności (ZOB. M.IN. ZADROŻYŃSKA 1985, BRZOZOWSKA-KRAJKA 1994). Pomocne w tych działaniach były atrybuty przedmiotowe, w tym przypadku – omówione wyżej pokarmy (zboże, groch, kasza) i potrawy wigilijne, z których warto przywołać *kutię* – przysmak popularny na wschodnim pograniczu, który ze względu na symboliczne składniki (mak, pszenica, miód) urasta do rangi samodzielnego tekstu kultury. Przebieg tego rytuału opisuje Aniela Gmoch z Bełżca (woj. lubelskie):

Kutia była, to była najważniejsza kutia. Jak jedli te kutie, to był zwyczaj taki, że brali na łyżkę a to była pszenica taka tłuczona, ta łuska zeszła z niej, tylko byli takie jąderka, no i dudawali mak, miód, cukier i była taka ustawa, że gospodarz brał na łyżkę i trzasnął u sufit [pokazuje jak podrzucano kutię] a izba była bielona na święta [a po co to robił?] Ile się ziarek przylepi, ile tych pszynicy się przylepi tam, taki będzie urodzaj, żeby był urodzaj BEŁŻEC AG.

Oprócz kutii podrzucano też w górę groch lub kluski, *aby groch rósł wysoko, żeby jęczmień taki ros, by takie wysokie było żyto, albo ze to tak byciu i jaloski bedo brykać jak ten groch* CHAM DOR 82.

Analogicznym rytuałem, odnotowanym na Podlasiu, jest wiosenny zwyczaj wykorzystujący poświęcone wielkanocne pisanki. Podrzucano je na Podlasiu w dzień wspomnienia św. Jerzego (23 kwietnia) a czyniono tak, „aby tak samo skakał hodowany dobytek i wyrosło zboże” GAW PODL 114.

Obok ziaren często podrzucanym rekwizytem była słoma (przynoszona tego dnia do izby). Sens tej czynności wyjaśnia respondentka: *Słomę się rzucalo, żeby się zaczepila tam za belki, żeby zboże wysoko rosło. Lampę się wieszalo na belce i jak się tam zaczepila ta słoma, to tak wysoko będzie rosło zboże* WYSOKIE DG.

Omówione tu zabiegi wykonywane w obrzędowych momentach przejścia dotyczyły przede wszystkim roślin i zwierząt – pożądanego w ludowym światopoglądzie dobra, dlatego ich wzrost i przybywanie wyrażało dodatkowo ideę solidarności z życiem (NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA 2016: 207–226, 2020: 33–63; POR. WÓJTOWICZ 2020: 93).

W ostatni wtorek karnawału urządzano niemal w całej Polsce kusakowe tańce wegetacyjne. Brały w nich udział tylko kobiety, które w karczmie podczas zabawy wykonywały charakterystyczny taniec, podskakując przy tym jak najwyżej, co miało zapewnić urodzaj lnu oraz konopi, a tym samym zapewnić dostatek płótna na odzież OGROD OBRZ 95–96.

O tym jak wyglądały *kusaki*, opowiadała urodzona w 1916 roku Franciszka Kuzioła z Okala (woj. lubelskie):

Kusaki u nas to su teraz takie, że bierze się tam pół litra, dobru zakąskę [...] muzykanta wezmu, i piję, jedzu ji tańcu, bawiu się. Takie kusaki. A jak już jest godzina dwunasta, to już się nie gra, bo post. Tylko dopiero na konopie. To teraz to już tych konopi nie sieju. Na konopie to już jest bez grania, tylko tak się tańczy. Jak kiedyś te konopie siali, to poszli wzięli taki wielki snopek, uwiązali te konopie i tego gospodarza przynieśli do domu, bo tam było pare osób! Włożyli mu ten snopek na głowę, to mało go nie udusili! Ji po tych kunopiach wszystko tańczy, żeby się konopie rodziły PPML LUB1 387.

Podobny wydzźwięk miały skoki na pień drzewa. Zwyczaj ten udokumentował O. Kolberg na Mazowszu:

W pierwszy dzień postu czyli w Popielec, a jak tu zwykle zowią we Wstępną środę, widzieliśmy takie zachowane około Tykocina różne zwyczaje. [...] Na środek izby karczemnej przynoszą pień drzewa, przez który najprzód skaczą wszystkie gospodynie, a to jak mówi stary przesąd, by im len rósł tak wysoko jak skaczą. Po niewiastach skaczą przez pień gospodarze, żeby im owies rósł tak wysoko K 28 MAZ 80.

Znaczenie wegetacyjne miały też skoki przez ogień podczas obrzędu sobótkowego. Im wyższy skok, tym większe zboże i len. Im większa była wrzawa, tym większy miał być urodzaj wszystkich plonów TL 1995/2-3/ PET SOB 56.

W tańcach tych można dostrzec relikty archaicznych praktyk translacyjnych – podobne czyni podobne, czyli w tym przypadku wysokie skoki miały pobudzić len i konopie oraz zboża do wysokiego wzrostu.

Gest wróżбно-matrymonialny

Wśród wróżb i przepowiedni dotyczących urodzaju przeważają te dotyczące wzrostu zbóż. O tym, jaki będzie urodzaj pszenicy wróżyli gospodarze po wieczery wigilijnej, rzucając garść słomy lub łyżkę kutii pod powałę:

Po spożyciu potraw postnych [...] biorą włościanie łyżkami wyżej wspomnianą kutię i rzucają ją pod powałę, gdy się kutia przylepi cała do powały lub belki znakiem to, że będzie urodzaj na wszystką krescencję; jeżeli się z niej przylepi tylko mak a pszenica odleci, to będzie urodzaj na mak i jarzyny ogrodowe, pszenica zaś i inne zboże chybi K 35 PRZE 14-15.

W okolicach Włodawy (woj. lubelskie) znane były wróżby związane z Dniem św. Andrzeja, polegające na rzucaniu ziarnem. Wykorzystywano do tego pęczak, podrzucając go pod sufit: „pęczak był suchy, tak na sypko gotowany. Jak się przyczepi, to wyjdzie panna za mąż, a jak nie, pozostaje tak” PPML LUB1 94.

Podobne zwyczaje praktykowano podczas sobótek. Tu funkcję projektowania przyszłości, obok funkcji oczyszczającej i ochronnej, pełniły wspomniane wcześniej skoki przez ogień. Skoki mogły odbywać się pojedynczo lub parami. Na Śląsku towarzyszyły im recytowane radośnie formuły o charakterze wróżбно-matrymonialnym: „im wyżej skoczysz, tym więcej będziesz miał szczęścia w życiu”, „zrób krok a ślub pewny za rok”, przy czym zawołania te, w zależności od chłopaka i jego zamiarów wobec konkretnej dziewczyny, były aktualizowane, przez co wzbudzały powszechne zainteresowanie i radość osób w tym uczestniczących SIM MĄDR 101.

Przewidywanie oraz wszelkie zabiegi zmierzające do tego, aby zapewnić sobie i bliskim jak najlepszą przyszłość, ujawniają prognostyczny wymiar dokonywanych praktyk, wprowadzając także kolejny symboliczny sens gestów wertykalnych do ciągu opozycji kulturowych, a mianowicie przyszłość (wyraźnie eksponowana w wielu obrzędach jako pozytywny element czasoprzestrzeni wyrażający radość, żywiołowość, ozdrowienie, przebudzenie) – przeszłość skierowana ku śmierci, obrazowana przez gestyczny ruch w dół, pod prąd, przeciwko słońcu, co odpowiada strachowi, chorobie, bezwładowi (DRABIŃ 1990: 20).



Skoki przez ogień,
<http://swiatczarownicy.blogspot.com/2018/06/noc-swietojanska.html>

Gest symbolicznego przejścia do nowego stanu

Gest podnoszenia osoby znajdującej się na granicy stanów uruchamiał proces przekształcania oraz zmiany i – co najistotniejsze – odbywało się to zazwyczaj na przestrzennych granicach (np. próg, miedza), a to z kolei wiązało się z krzyżowaniem się wertykalnych i horyzontalnych kierunków. Takim miejscem granicznym, wymagającym szczególnej ochrony i zachowań rytualnych, był próg – obszar „niepewny ontologicznie”, na którym dokonuje się symboliczne otwarcie przestrzeni wewnętrznej na świat zewnętrzny, przejście ze świata bezpiecznego (*orbis interior*) do świata niebezpiecznego (*orbis exterior*). Przekazy dokumentujące rodzinne obrzędy przejścia pokazują, że próg jest miejscem, przy którym odbywają się ważne momenty rytuałów:

Przy narodzinach próg był miejscem, w którym włączano dziecko do wspólnoty: „wykąpanego w powijakach niemowlaka położna kładła pod progiem lub koło pieca mówiąc: „kto posiał, niech zbiera”. Wtedy ojciec podnosił go i tym samym uznawał za swego” Kow MAG 482.

Gest podniesienia noworodka jest tutaj znamieny. Czynnością tą ojciec w sposób symboliczny zamykał moment przejścia dziecka z obcego, zewnętrznego świata do świata śmiertelników (z życia prenatalnego do życia ziemskiego), uznawał też w nim nowego członka rodziny i wprowadzał je do domowej przestrzeni. Przyjęcie nowo narodzonego dziecka do wspólnoty

rodzinnej i grupowo-terytorialnej było warunkowane zarówno prawem zwyczajowym, jak i praktykami obrzędowymi wyrosłymi na gruncie systemu wierzeniowego. Opisana tu praktyka to relikw archaicznych obrzędów recepcyjnych, symbolizujących moment włączenia do nowej wspólnoty (KWAŚNIEWICZ 1981: 105).

Rytualne czynności sygnalizujące ruch ku górze pojawiały się też w różnych momentach tradycyjnego obrzędu weselnego.

Podczas wesela w Przemyskiem we wsi Sanoczany odnotowano zwyczaj przeskakiwania przez stół podczas targowania z *Cyganami*¹⁴⁶ (przebierańcami, tzw. nieproszo-nymi gośćmi), miał on miejsce w domu już po zaślubinach. Zarówno pan młody, jak i panna młoda (za przyzwoleniem społecznym) po wykonaniu skoku przez stół (po uprzednim trzykrotnym okrążeniu izby) w sposób symboliczny zostali sobie powierzeni, a tym samym wyłączeni z grona swoich rówieśników.

Podobne zachowania w nieco innej konfiguracji możemy odnaleźć w przekazie z Małopolski. We wsi Żabno przed oczepinami „podchodzi młody i podnosi swoją żonę trzy razy, dopiero za trzecim razem stawia ją na nogi, a kobiety biorą ją pod rękę i, prowadząc dookoła izby, śpiewają” WISŁA 1904/T.18/Z.4/186.

W przytoczonych przekazach weselnych gesty skierowane ku górze powtarzane są trzykrotnie¹⁴⁷, przez co akcentowany jest najważniejszy moment i miejsce obrzędu a w tym przypadku moment przejścia (po zaślubinach, przed oczepinami). Panna młoda znajduje się na granicy stanów, poddaje się obrzędowym zabiegom, wiedząc, że wkrótce zostanie przyjęta do grona mężatek. Trójkowe repetycje wprowadzają też dynamizm i ruch (tu ruch ku górze), wpływają też na akcentowanie i właściwą celebrację poszczególnych etapów obrzędów. Trzykrotne podnoszenie to też wzmocniony gest otwarcia na zmianę zmierzający do usankcjonowania małżeństwa przez członków rodziny i społeczności lokalnej (TYMOCHOWICZ 2013A: 193–194; WÓJTOWICZ 2020: 195–197).

W kontekście omawianego obrzędu wesela i symboliki progu w momencie przejścia, można przywołać nieco nowszy element, który przyjął się powszechnie w drugiej połowie XX wieku, a mianowicie gest przenoszenia panny młodej przez próg domu. Przekraczanie progu, podobnie jak przy omawianych wyżej narodzinach, należy interpretować z jednej strony jako włączenie panny do nowego stanu, z drugiej – symboliczne umieszczenie jej w przestrzeni wewnętrznej, poprzedzone rytualnym podniesieniem sygnalizującym przekraczanie granic i otwarcie na zmianę. Mamy tu do czynienia z dosłownym przeno-

146 Przekaz cytowany wyżej przy okazji omawiania relacji między gestem a innymi znakami.

147 W obrzędowości rodzinnej i dorocznej trzykrotne powtórzenia czynności pojawiają się bardzo często. W przekazach weselnych z różnych regionów Polski można odnaleźć wiele przykładów użycia trójki m.in. trzykrotnie powtarzane gesty podczas błogosławieństwa (np. pocałunki), trzykrotne obchodzenie stołu, ołtarza, weselników przez państwa młodych, trzykrotne rzucanie czepcem i in.

szeniem i wstępowaniem w nowy okres w życiu nowożeńców (ADAMOWSKI 1999: 205, TYMOCHOWICZ 2013: 83–84). Ruch ku górze miał to przejście ułatwić i uczynić je bezpieczniejszym.

Gesty unoszenia można też odnaleźć w niezwykle bogatej w znaki obrzędowości pogrzebowej. Rytualem, który do dziś kontynuuje się w wielu miejscach naszego kraju, jest trzykrotne unoszenie i opuszczanie (niekiedy połączone z uderzaniem lub kołysaniem) trumny z ciałem na progu podczas wynoszenia nieboszczyka z domu. Moment ten jest obwarowany wieloma nakazami. Wiele jest też interpretacji tego gestu. Próg stanowił wyraźną granicę, której duszy nie wolno było przekroczyć. Dlatego na znak ostatecznego pożegnania zmarłego z domem i żyjącymi, trzykrotnie uderzano trumną o próg domu.¹⁴⁸ Zwyczaj ten znany jest jeszcze dziś. Przechowała się wiara, że na progu gromadzą się dusze przodków przychodzące po zmarłego. Od tej chwili tracił on ostatecznie kontakt z ciałem i odchodził ze świata żywych. Z Motycza pochodzi relacja, według której trumnę podnoszono i opuszczano trzy razy na znak tego, że zmarły był wierzący: [...] *na progu od mieszkania na dwór, jak nieśli trumnę to trzy razy podnosili do góry i opuszczali, że to było na pamiątkę Trójcy Świętej, że ten zmarły był wierzący, tego, i w tym mieszkaniu swoim właśnie podnosiło się i opadało. To tak było* MOTYCZ CzM TNN. W niektórych przekazach czynnościom tym towarzyszy znamieny dialog:

Tak mówi się „Bądźcie zdrowi”, jak trumne kładą na progu i mówią: „Bądźcie zdrowi”, a domownicy powinni odpowiadać: „Niech Bóg cię prowadzi na zbawienne drogi”. I tak trzy razy. Te co wynoszą „Bądźcie zdrowie”, a ci odpowiadają „Idź na zbawienne drogi”. Tak wszystko otwierają. Zostawiają, aż odejdzie nieboszczyk daleko dopiero zamykają. No żeby dusza wyszła gdzie tylko się została, by miała wszędzie KUMÓW MAJORACKI TB ABT UMCS.

W innej miejscowości można spotkać nieco zmienioną wersję: *A to te co uderzają, to mówio „zostańcie zdrowi”, a te co na zewnątrz jest ludzie, to za każdym razem mówio „droga do nieba”* KSIĘŻPOL JR, podobnie SITNO JP, KRASEW SG, WOLA OSOWIŃSKA KM ABT UMCS. W opisanych tu sytuacjach i obrzędowych dialogach uwidacznia się perspektywa drogi do nieba¹⁴⁹, która w kontekście pogrzebu ma być konsekwencją kolejnego,

148 Obszerny materiał dokumentujący ten zwyczaj zawiera różne warianty tego gestu: podnoszenie i opuszczanie trumny, uderzanie o próg lub kołysanie trumną nad progiem bez jego dotykania. Każdy z wariantów zwraca też uwagę na inny aspekt momentu przejścia. Generalnie gest ten należy do zachowań zmierzających do wyłączenia zmarłego ze społeczności żywych. Uderzanie o próg i kołysanie trumną (czyniono przy tym znak krzyża) było gestem zabezpieczającym przed powrotem zmarłego na ziemię (podobne sensy odzwierciedlają inne gesty w tym obrzędzie – przewracanie sprzętów domowych, spalanie słomy, na której leżał zmarły i innych przedmiotów z nim związanych, otwieranie drzwi i okien) i ta interpretacja, obok sensu pożegnalnego, jest najczęściej wskazywana (DIAKOWSKA 2011:132–133).

149 W obrzędowości pogrzebowej droga ma dwa wymiary: realny (pochód z nieboszczykiem na cmentarz) i symboliczny rozumiany jako wędrówka duszy do nieba – w zaświaty, na tamten świat. Symbolika ta znajduje swoje odzwierciedlenie w języku (np. wyrażenia przenieść się na tamten świat, odejść na zawsze, przenieść się na łono Abrahama i in.), w pieśniach, lamentach i przemowach pogrzebowych, a także w innych praktykach i zwyczajach (KOZŁOWSKA-DODA 2011: 103–115, POR. MICHAJŁOWA 2011: 93–100).

ostatniego już etapu przejścia człowieka (MASŁOWSKA 2011: 118–119; DIAKOWSKA 2011: 132–133). Moment ostatniego pożegnania na progu, który staje się ekwiwalentem domu, niesie bogaty ładunek symboliczny. Nie dziwi zatem fakt, że czynność ta obrosła wieloma interpretacjami. J.S. Bystroń wyraźnie wskazuje na fakt, że praktyki czynione podczas pogrzebu, „dzisiaj najczęściej tłumaczone jako pożegnanie nieboszczyka z rodziną, chatą czy wsią, są zasadniczo obrzędowym wyłączeniem go ze społeczności domowej czy gromadnej”. Ze względu na wiarę w szkodliwą moc zwłok, w ten sposób ciało poddawano „rytualnej izolacji”, wyłączano zmarłego z domostwa, poprzez różnego rodzaju zabiegi¹⁵⁰ (BYSTROŃ 1947: 165). Takie interpretacje potwierdza trzykrotne podnoszenie. Trójka jako „liczba święta i mediacyjna, jest w tym momencie odpowiednia, gdyż spowalnia i akcentuje tę czynność, nadając jej właściwy kierunek i oprawę. Ponadto utożsamiana jest ze zmianą, pieczętuje ostatnie pożegnanie, nie zatrzymując duszy, gdyż jest liczbą nieparzystą, a więc otwartą (WÓJTOWICZ 2020: 199–200)”.

Perspektywę zbliżania się do wieczności ujawnia zwyczaj odnotowany przez Kolberga na Pokuciu. Tam podczas nabożeństwa pogrzebowego w cerkwi stawiano za trumną miskę z pszenicą, którą w trakcie ceremonii podnoszono trzykrotnie, wypowiadając przy tym formułę „wiczna pamięć”. Co ciekawe pszenicę tę zabierano do domu i spożywano na stypie. Można interpretować to jako formę utrwalania pamięci o zmarłym, tudzież okazywania więzi uczuciowych z duszami przodków (NIEWIADOMSKI 1991: 94). Jednak sam gest unoszenia miski z pszenicą po pierwsze, komunikuje, że zmarły należy już do „wyższej” przestrzeni, o czym świadczy też towarzysząca tej czynności formuła wyraźnie wskazująca, że pozostaje on już tylko w pamięci żyjących (kolejny sygnał wyłączenia); po drugie odsłania pewne elementy tradycyjnego światopoglądu – wiarę w życie wieczne (spojrzenie i ruch skierowane ku górze) i w świętych obcowanie.

Ukazanie gestów podnoszenia i przeskakiwania w odniesieniu do momentu przejścia w trzech najważniejszych obrzędach rodzinnych prowadzi do następujących konkluzji. Przede wszystkim we wszystkich obrzędach można wskazać wertykalno-horyzontalną perspektywę przemieszczania się osób znajdujących się w fazie marginalnej rytuału z wyraźnym akcentowaniem kierunku pionowego. Semantykę wykonywanych czynności wzbogacają i uzupełniają kod przedmiotowy, werbalny oraz liczbowy, dążąc do maksymalnej synonimiczności przypieczętowanej także kontekstem sytuacyjnym obrzędu. Istotne treści do analizowanych rytuałów wniósł próg – element liminalny, ekwiwalent domu, symbol przejścia i granicy między światami. I choć fizycznie usytuowalibyśmy go w ho-

150 Czynności rytualnego pożegnania (wyłączenia) zmarłego w obrzędzie pogrzebowym można wskazać co najmniej kilka. Kolejny etap wyłączenia następował podczas pożegnania przy ostatnim krzyżu. Ostatecznie na cmentarzu, po rytualnym i symbolicznym posypaniu trumny ziemią, zmarły przestawał należeć do świata żyjących i rozstawał się ze swoim ciałem (BYSTROŃ 1947: 165).

ryzontalnej płaszczyźnie przestrzeni, to w sensie mentalnym staje się on znakiem wznoszenia się człowieka do życia we wszystkich możliwym wymiarach.

4.9.2.3. Kontekst historyczno-kulturowy

Omówione powyżej rytuały pokazują, że życie społeczeństwa tradycyjnego było silnie ukierunkowane ku górze, opierało się na zasadzie „im wyżej, tym lepiej”¹⁵¹. Uwidacznia się w nich prastary sens przypisywany górze, która – według trójdzielnej budowy kosmosu – utożsamiana była z niebem, przestrzenią Boga oraz ze sprzyjającym człowiekowi *sacrum* (TOMICCY 1975: 76). Przyjęcie takiej perspektywy pozwalało modelować szczęście, płodność, bogactwo i urodzaj na nadchodzący rok, a nawet na całe życie (obrzędy rodzinne). Ramę tekstową analizowanych gestów rytualnych wyznaczały czas i przestrzeń, a wzajemne uwarunkowanie i silne powiązanie kodu gestycznego z innymi kodami kulturowymi uruchamiało szereg mechanizmów tworzących ich symbolikę. Obok szczegółowo omówionych tu kodów werbalnego i przedmiotowego oraz relacji omawianych gestów do innych czynności obrzędowych, nośnikami znaczeń symbolicznych są kody: słowny, słowno-muzyczny (pieśni), muzyczno-taneczny (tańce sobótkowe i kusakowe), liczbowy (symbolika trzykrotnego powtarzania działań obrzędowych, kategoria wielości i niepoliczalności) oraz dźwiękowy (okrzyki, hałasowanie). Porównanie kontekstów, w których wykonywane są te gesty wraz siecią relacji, jakie tworzą one z innymi znakami, pozwala na wielopoziomowe odczytywane znaczeń symbolicznych ukrytych w tych obrzędowych znakach.

Analizowane czynności rytualne łączą pragnienie przekraczania granic czasowych i przestrzennych w celu zapewnienia urodzaju (funkcja płodnościowa, agrarno-wegetacyjna), nawiązania kontaktu z duszami zmarłych (funkcja zaduszkowa), poznania przyszłości (funkcja prognostyczna, wróżebna, matrymonialna). Moc tych czynności potęgowały czas i przestrzeń obrzędu a pewna graniczność i związane z nią niebezpieczeństwo ingerencji w te działania złych duchów, wymagały niekiedy zastosowania dodatkowo odpowiednich

151 Zasadzie tej przyporządkować można inne popularne zwyczaje, które nie zostały włączone do niniejszej analizy, a które odnoszą się w pewien sposób do wertykalnych wymiarów kultury i opozycji wysoki – niski. Jednym z nich jest chociażby zwyczaj przystrajania bożonarodzeniowego drzewka. Przy jego wyborze kierowano się zasadą, że ma ono być wysokie i równe. Wierzono, że tylko wysoka choinka, najlepiej taka sięgająca do sufitu spełni swoje funkcje – będzie gwarantem lepszego nowego roku (Smyk 2009: 120). Podobnie rzecz ma się z palmami wielkanocnymi. Istnieje wiele miejsc w Polsce, gdzie wykonuje się wysokie palmy, takie „sięgające nieba” (najbardziej znane są te z miejscowości Łyse na Kurpiach i z Lipnicy Murowanej). Dawniej wykonywano je w myśl zasady: „im więcej morgów ziemi posiadasz, tym wyższą palmę masz wznieść”, obecnie przygotowuje się jak najwyższe palmy na corocznie organizowane w tych miejscowościach konkursy, zob. Konkurs Palm Wielkanocnych w Lipnicy Murowanej, <https://polskapogodzinach.pl/lipnica-murowana-palmy-wielkanocne/>; Niedziela Palmowa w Łysych – folklor full kolor, którego się nie zapomina, <https://skomplikowane.pl/na-trasie/niedziela-palmowa-w-lysych/>; dostęp 5.02.2021.

praktyk ochronnych np. okrażenie czegoś, stworzenie bezpiecznej przestrzeni przez wytyczenie kręgu. Nawiązanie kontaktu ze światem transcendentnym poprzez wznoszenie się lub kogoś/czegoś ku górze miało charakter swoistej gestycznej modlitwy, która ma zjednać przychylność i zapewnić to, co jest potrzebne i ważne w codziennej egzystencji.

Zgromadzony materiał, a także liczne interpretacje, które narastały wokół omawianych działań uwidaczniają też dawne, przedchrześcijańskie sensy – kontaktów z duchami przodków czy składania ofiar słońcu. Wyodrębnienie tych gestów pozwoliło też pokazać z jednej strony integralny związek człowieka ze światem, w którym żyje i nad którym próbuje zaplanować, z drugiej zaś – jego nieustanne pragnienie bycia blisko *sacrum*, co w perspektywie chrześcijańskiej jest wyraźnym ukierunkowaniem ku Bogu i nadziei na przebywanie z Nim i innymi zmarłymi w niebie.

Z perspektywy badacza nasuwa się jeszcze jedna refleksja. Otóż daje się zauważyć, że choć niektóre omówione tu rytuały – zwłaszcza skoki przez ogień, podrzucanie potraw czy tańce na len i konopie – zanikły niemal zupełnie, to w pamięci najstarszych, żyjących nosicieli ludowego światopoglądu zachowały się jako najbardziej charakterystyczne (niejako najważniejsze) elementy wyróżniające obrzędy, w których je wykonywano. Świadczy o tym fakt przywoływania ich przy okazji zadawania pytań o sam obrzęd na zasadzie pierwszych skojarzeń: sobótki to skoki przez ogień, zapusty to taniec na len i konopie itd.

Szukając śladów tych rytuałów we współczesnych zachowaniach, można nawiązać do popularnych nie tylko w naszym kręgu kulturowym zwyczajów. Otóż współcześnie podczas świętowania różnych uroczystości rodzinnych zdarza się, że osoba świętująca jubileusz (np. urodzin) czy awans zawodowy lub społeczny jest podrzucana lub podnoszona na krzesło. Jest to zwyczaj obecny w wielu krajach europejskich. W przypadku urodzin jubilat jest podrzucany tyle razy, ile kończy lat (a w niektórych sytuacjach nawet o jeden raz więcej, co ma zapewnić dodatkowe szczęście)¹⁵². Być może tego typu zachowania są pozostałością magii tożsamości ilościowej, która w kulturze tradycyjnej była powszechnie wykorzystywana podczas składania życzeń, przy przewidywaniach i wróżbach.

4.10. Uderzanie

Uderzanie (bicie, smaganie, chłostanie) to mocne zetknięcie się częścią ciała z czymś, uderzenie jakimś przedmiotem w coś lub w kogoś, a także odgłos towarzyszący ta-

¹⁵² *Urodziny dziecka. Tradycje*, <http://urodzinki.info/index.php/tradycje/>, dostęp: 2.02.2021.

kiemu zetknięciu (SJP SZYM III 538). Etymologia słowa wskazuje na jeszcze inny aspekt, a mianowicie ‘uderzać’ pochodzi od *udar* (*drzeć*) i już w XVI wieku funkcjonowało jako frazeologizm ‘iść (chodzić) z na *udry* z kim’, co dosłownie oznacza ‘zadzierać z nim, wojować’ SEJP 592.

Elementy znaczeniowe tego gestu oddaje w pełni zwyczaj odnotowany przez B. Ogrodowską:

Podczas wieczornej ciemnej jutrzni w kościele gasi się kolejno świece na ołtarzu, po czym kapłani uderzają mszałami o pulpit na znak chaosu, jaki nastąpił wśród apostołów, którzy rozbiegali się przerażeni i uciekli, kiedy żołnierze rzymscy pojмали Chrystusa. I ten poważny obrzęd bywał niegdyś pretekstem do zabawy dla skorej do psot młodzieży, która z trudem znosiła, długą już wielkopostną powagę i wielkotygodniowe umartwienia. Obecni w kościele chłopcy idąc – rzekomo – za przykładem księży, wszczynali hałas, tłukąc kijami w ławki, ku zgorszeniu kapłanów, służby kościelnej i modlących się wiernych. Biegali później po wsi, waląc kijami w płoty i furtki i wołając, że wyganiają diabła ze wsi. Zwyczaj ten prawie zupełnie zarzucono, występuje już tylko sporadycznie OGRÓD OBRZ 136.

Ta pozornie prosta czynność w określonych kontekstach może urastać do rangi gestu rytualnego, utrwalonego, powielanego w różnych kontekstach, a przede wszystkim symbolicznego. Na jego kulturowe aspekty zwraca uwagę K. Moszyński, twierdząc, że obrzędowe uderzanie różdżką lub prętem ma charakter typowo apotropeiczny. U Finów młodzież uzbrojona w jarzębinowe lub wierzbowe pręty albo różgi podczas niektórych świąt dorocznych chodzi po wsiach z okrzykami i bije wszystko, a zwłaszcza kobiety (uważane za istoty bardziej dostępne złu). U Białorusinów uderzanie różdżką stosowane jest podczas wypędzania chorób (bicie pacjentów), czemu towarzyszą zawołania „choroba precz!” i inne. Na ziemiach słowiańskich natomiast uwydatnia się inny aspekt tego rytuału – to gest budzącego się *nowego życia*. Okryta wiosennymi pąkami różdżka udziela owego *odnowionego życia* osobom dotkniętym Mosz KULT II 274.

Przyjrzyjmy się obrzędowym „realizacjom” tego gestu w polskiej kulturze tradycyjnej.

4.10.1. Uderzanie a inne znaki obrzędowe

4.10.1.1. Formuły słowne

Obrzędowe uderzanie to przykład rytuałów, w którym istnieje ścisły związek między kodem gestycznym a werbalnym. Opisanym praktykom towarzyszą spetryfikowane formuły np.:

– wypowiedane podczas uderzania palmą (występujące w różnych wariantach):

Palma bije nie ja biję, za tydzień – Wielki Dzień, za sześć noc – Wielkanoc PET WIEL 13

[inna wersja: *Palma bije nie zabije, za sześć noc Wielkanoc. Palma bije nie zabije za sześć dzień wielki dzień* AG BEŁŻEC albo *Od roku do roku bije wierzba po boku* CIE RADZ 73, *Palma bije, kočka je za dziś tydzień Paska jest* KSIĘŻPOL JR, także w formie życzeń: *Palma bije, nie ja biję/Niech Marysia [wymienne] sto lat żyje* (Wyryki koło Włodawy) PET WIOS 292;

- wypowiedzi o charakterze nakazu kierowanego do drzew owocowych, będące jednocześnie formą swoistego dialogu obrzędowego: *Śpisz, nie słyszysz, a Syn Boski się narodził* STEL POM 57; *Powstań drzewo, bo Chrystus zmartwychwstał* NIEW ORKA 92; *Będziesz rodzić? Będziesz rodzić? Będziesz rodzić czy nie? Bo jak nie będziesz rodzić, to cie zetne!* PPML LUB1 111;
- życzenia wygłaszane przez kołędników, którym towarzyszą rytualne szturchania, dotknięcia, uderzenia.

Wygłoszone z odpowiednią intencją, w odpowiednim czasie i miejscu formuły w przywołanych praktykach obrzędowych pełnią funkcję pragmatyczną. Niezależnie od tego, czy są to formuły życzące czy rozkazy wraz wykonywanym gestem mają na celu wywołać odpowiedni skutek w przyszłości. Ich moc sprawcza jest tutaj dominująca.

4.10.1.2. Gesty

Gestem uderzania w momencie rytualnego przejścia towarzyszą zazwyczaj też inne czynności symboliczne, które skumulowane w danym miejscu i czasie nie tylko sygnalizują inicjację, ale także stanowią ochronę dla osoby biorącej udział w obrzędzie i poddawanej obrzędowej zmianie. W analizowanych przekazach i sytuacjach obrzędowych można wskazać następujące sekwencje gestów:

- uderzanie + kropienie

Tak u nas to było tak, że jak wyprowadzano pierwszy raz, to kropiono je wodą święconą i uderzano palmą. Jak wracano z kościoła, to też uderzano się palmą i mówiono „Palma bije, nie zabije. Za tydzień wielki dzień”. [Co to oznaczało?] No to, że człowiek miał być zdrowy MAJDAN STARY BP.

Jak pierwszy raz na wiosnę wypędzało się krowę, to też tą palmą, święconą wodą się kropiło jak wychodziła z obory, żeby były zdrowe WYSOKA DG.

- uderzanie + okrężanie

Państwo młodzi zostają sami [po weselu – KK]. Wtedy on bierze „harapnik” i lekko uderzając żonę po plecach, obiega z nią dookoła stołu trzy razy WISŁA/1904/T.18/Z.4/176.

- uderzanie + obwiązywanie

W Wigilię też obwiązywano drzewko słomą, robiono takie powrósełko i obwiązywano je, żeby dobrze rodziło. [Mówiono coś przy tym?] Nie, ale pamiętam, że jak drzewko nie rodziło, to podchodzono z siekierą i mówiono będziesz rodzić i wtedy tak delikatnie uderzano tą siekierą i obwiązywano i ono wtedy rodziło MAJDAN STARY BP.

Kumulacja obrzędowych zachowań zachodzi w obrzędach kolędniczych i zapustnych, podczas których, aby spowodować obrzędowy chaos, wykonywano w różnych konfiguracjach gesty uderzania, szturchania, podskakiwania, okręcania, a także różnego rodzaju figle i psoty (zatrzymywanie pojazdów i siadanie na maskach samochodów, imitacje używania przemocy, hałasowanie), co najlepiej obrazują nagrania filmowe F9, F39, F42, F51. Ich nagromadzenie w jednym miejscu i czasie oraz towarzyszący temu strach i jednocześnie rozbawienie wśród dzieci i kobiet przywołuje na myśl stan *numinosum*, który – według fenomenologów religii – towarzyszy kontaktowi z *sacrum* łączącym strach – *mysterium tremendum* z zauroczeniem – *mysterium fascinans* (OTTO 1968: 34–75). Postacie obrzędowe (*brodacze, draby, Żyd, diabeł, koza* i in.) bawią i straszą jednocześnie. Strach przed tymi postaciami łączy się jednocześnie z nieodpartym pragnieniem kontaktu z nimi, który zgodnie z tradycją jest dobroczynny dla człowieka. Wspomniane działania obrzędowe powodują przenoszenie magicznych właściwości na dotykane osoby (DOMAŃSKA-KUBIAK 1979: 19–20, 23–24, SMYK 2014: 69–70).

4.10.1.3. Atrybuty przedmiotowe

Rytualne uderzanie staje się działaniem symbolicznym dzięki wykorzystywanym do tego celu atrybutom w postaci zielonych gałęzi, palm czy biczy.

Zielone gałązki już w starożytności były nieodłącznym elementem kultu religijnego. W życiu codziennym zaś uważane były za skuteczny środek apotropeiczny, mający zapewnić przychyłność sił nadprzyrodzonych, szczęście i zdrowie. Wierzono, że dzięki nim można oddalić wszelkie nieszczęścia, złe czary i burze. Przekonania te mają korzenie przedchrześcijańskie, kiedy to gałązkom przypisywano szczególną rolę i błogosławieństwo. W zielonych witykach dostrzegano nieustannie odradzające się życie, dlatego tak ważne było, aby człowiek miał z nimi styczność FOR ŚWIAT 209–210. Za symbol życia i nieśmiertelności już od czasów starożytnych uważano także drzewa iglaste, głównie ze względu na ich wieczną zieloność, dlatego zarówno ścięte zielone drzewa, jak i ich gałązki w wielu obrzędach odgrywały ważną rolę MIFY I/396–398, KEMP MIT 204. W kulturze polskiej magiczna moc zielonych drzew i gałęzi uwidacznia się w obrzędach o dominującej funkcji pobudzania urodzaju, bogactwa i płodności, m.in. są to praktyki związane z bożonarodzeniowym drzewkiem,

zawieszanie *podłóżniczki*, obnoszenie przystrojonej zielonej gałęzi nazywanej *gaikiem* lub *maikiem*, *majenie* domów i obejść na Zielone Świątki, przygotowywanie różgi weselnej z sosny, ozdabianie korowaja gałązkami, umieszczanie na szczycie nowo ukończonego budynku *wiechy* i wiele innych MOSZ KULT II 185, MARCZ DRZ 152, KLIM DOR 141, 143, 146, OGROD OBRZ 271–273, SMYK CHOIN 112–113.

Powszechne zastosowanie w obrzędowych praktykach znalazły też gałązki wierzbowe. Wierzba od najdawniejszych czasów uważana była za roślinę „miłującą życie”, która najszybciej ze wszystkich drzew okrywa się zielenią i puszystymi pąkami, przechowuje w sobie potężne siły witalne i to właśnie na nich opiera się jej symbolika, a także przypisywane jej różnorakie właściwości. Niezwykła żywotność tej rośliny widoczna w jej gałązkach powodowała, iż doskonale nadawała się ona do wiosennych celebracji życia. Obrzędowość wiosenna stanowiła właśnie ten czas, w którym pojawiały się one najczęściej, niosły ludziom życie, zdrowie, nadzieję, czyli wszystko to, co niesie ze sobą budząca się do życia przyroda OGROD OBRZ 246, ŻÓŁT WIERZ 127, ZAD ŚWIĘ 28, KOW MAG 593–596, PYT PAL 8–9.

Wszystkie te cechy i właściwości wierzby sprawiły, że jej gałązki, jako najistotniejszy element palmy wielkanocnej¹⁵³, stawały się reprezentantami całego drzewa, dzieląc niejako „symbolikę życia, które nie obumiera, ze wszystkimi gatunkami zawsze zielonych gałęzi” FOR ŚWIAT 175. Początkowo była to pojedyncza gałązka. Z czasem jednak palmy zaczęły przybierać różnorodne formy i rozmiary, stawały się także obfitsze, do dziś (bo jest to zjawisko wciąż żywe) pojawiają się w nich coraz to nowe gatunki roślin. Zawsze jednak wszechobecnym ich składnikiem, obok żywych i suszonych ziół i kwiatów, są zielone gałązki, które po poświęceniu nabierały wyjątkowej mocy. W kulturze ludowej barwnie ozdobione palmy wykorzystywane były jako narzędziaw wielu ludowych praktykach magicznych AD PALM 15–18, PYT PAL 16.

Z obrzędowością zimową z kolei związane są, kultywowane jeszcze do dziś w kilku regionach Polski, noworoczne zwyczaje budzenia życia, podczas których męskie grupy kołędników wychodzą na ulice i place, a jedną z wykonywanych przez nich czynności rytualnych jest strzelanie z bata OGROD OBRZ 66–67. Bicz wykonywano z lnianego powrozu, miały one długość około trzech metrów i drewnianą rękojęść. Sama sztuka trzaskania z bata wymagała nie tylko tężyzny fizycznej, ale i nie lada umiejętności, dlatego przygotowania do zwyczaju trwały nawet kilka miesięcy.¹⁵⁴ Atrybut ten posiada bogatą symbolikę, sięgającą

153 W Polsce, gdzie nie rosną oryginalne drzewa palmowe, ponieważ nie pozwala na to klimat, koniecznym stało się znalezienie środka zastępczego, aby równie godnie uczcić pamiątkę wjazdu Jezusa do Jerozolimy. Okazało, zielone gałęzie palmowe zastąpiono innymi roślinami, co zapoczątkowało powstanie olbrzymiej różnorodności i liczebności odmian polskich palm. Tak jak wiele jest regionów w Polsce, tak wiele można wskazać ludowych wzorów i form palm przygotowanych na Wielkanoc PYT PAL 15–16.

154 Zwyczaj ten jest wciąż żywy na Żywiecczyźnie, gdzie podczas imprezy Żywieckie Gody organizowane są konkursy strzelania z bata, <https://podrozebezosci.pl/gody-zywieckie-koledowanie-dziady-jukacekorowod-konkurs-trzaskania-z-bata-milowka-zywiec/>, dostęp: 20.06.2021.



Strzelanie z bata, Żywieckie Gody, 2020,
źródło: <https://podroze.onet.pl/ciekawe/zywiec-sliwa-najlepiej-strzela-z-bata/sd7ptz7>

czasów starożytnych, gdy kultowe biczowanie należało do rytuałów wtajemniczenia, oczyszczenia i płodności. Bicz, jako symbol urodzaju i płodności, miała u pasa grecka bogini Nemezis. W wielu kulturach biczowanie gleby miało zapewnić urodzaj, chłostano też figury bogów płodności i urodzaju, aby wzmocnić ich potencję KOP SSYM 18. Ślady tych praktyk możemy także odnaleźć w polskich obrzędach.

4.10.2. Komponenty semantyczno-pragmatyczne gestu uderzania

4.10.2.1. Kontekst założony

W polskiej obrzędowości rodzinnej i dorocznej gest uderzania pojawia się w następujących kontekstach:

- uderzanie domowników/uczestników obrzędu: podczas Wigilii uderzano się nawzajem po głowie – w ten sposób zaklino urodzaj K 48 TA-Rz 63; poświęconą palmą (zieloną gałązką wierzbową) w Niedzielę Palmową uderzano domowników (najczęściej robił to gospodarz) BEŁŻEC AG, ŚWIERŻE AR TN UMCS 1062A, KOWALE HB, OSTROŁĘKA CzL, MAG OBRZ 34, GŁOG ROK 155, DWOR MAZ 194 SZYF WIM 53, 56, PET WIOS 292, PET WIEL 13, AD PALM 17 I IN. REGIONY; na Pomorzu chłostano dzieci prętami w Wielki Piątek (gdy jeszcze śpią) STEL POM 136, podobnie na Ślądczyźnie MAG WIEL 277; dziewcząt rozkwitłymi różgami (nazywanymi inaczej *bożymi ranami*) STEL POM 136; chłostanie po nogach dzieci za pomocą miotełek zrobionych z *chróstu* podczas

- kolędowania wielkanocnego (zwyczaj odnotowany w Radomnie na Pomorzu) STEL POM 137; na Śląsku w pierwszy dzień Wielkanocy uderzano się prętami wierzbowymi K 43 ŚLĄ 24; po Wigilii uderzano się powróżkami słomianymi DOM-KUB WEG 18, domowników na Zielone Świątki ZS TN UMCS 1051B; uderzanie pasem [*pasowanie*] jubilata w czasie urodzin (najczęściej osiemnastych) JEZIORO CZS ABT UMCS, OSZCZYWILKI HP ABT UMCS, TYM LUB 116–117; uderzanie/pasowanie na żniwiarza NIEW ZIAR 83;
- uderzanie/smaganie zwierząt: krów przez gospodynie w święto Objawienia Pańskiego, żeby dobrze się cielili KARCZ LUD 133, palmą lub gałązkami wierzbowymi, podczas pierwszego wypędzenia bydła na pastwisko KRĘPA JD TN UMCS 8433A, CZK KADZIDŁO, GRABOWICA PD, JK TN UMCS 1299/A;
 - uderzanie drzew owocowych po Wigilii w celu pobudzenia urodzaju STEL POM 57, MAJDAN STARY BP;
 - uderzanie w bębny lub kotły przed rezurekcją STEL POM 136;
 - pukanie w ule/koszki (najczęściej trzy razy) w celu pobudzenia pszczół K 10 Poz 57, uderzano kijem w ule podczas wynoszenia trumny, aby pszczoły nie wyginęły PET POG 332;
 - uderzanie łopata o otwór pieca przed włożeniem chleba do pieczenia w celu zapewnienia dobrego wypieku WISŁA 1899/154.

4.10.2.2. Kontekst stanowiony

Gest niosący życie i zapewniający urodzaj

Płodność ludzi, zwierząt oraz roślin jest koniecznym warunkiem rozwoju i przedłużania życia. W polskiej obrzędowości jest ona wyrażana na wiele sposobów. Poprzez gesty, słowa i przedmioty człowiek może wpływać na płodność, a także ją hamować. Wiele takich zwyczajów zostało już w niniejszej rozprawie omówionych. W tym miejscu warto pochylić się nad kolejną czynnością symboliczną, która pozostając w ścisłym związku z innymi kodami kulturowymi, staje się działaniem pobudzającym płodność (nie tylko człowieka) w myśl zasady organizującej ludową wizję świata, a mówiącej o jedności człowieka ze wszechświatem (TOMICKI 1981: 31).

W szczególnych momentach roku najczęściej gospodarz rytualnie za pomocą rekwizytów obrzędowych uderzał domowników, zwierzęta, ule i drzewka owocowe, by w ten sposób pobudzić ich płodność.

Ciekawy pod względem znakowym zwyczaj uderzania zwierząt odnotowano w Rzeszowskiem. Rytuał ten odbywał się w święto Objawienia Pańskiego 19 stycznia:

Potem wręczali gazdynie leszczynowy pręt, którym uderzano krowy, żeby się dobrze cielili. Biorąc pręt gazdynie mówiła: *skacze byczki na teliczki*, a wtedy chłopcy podskakiwali w górę, żeby rodziły się byczki. Prętami uderzano także krowy podczas pierwszego wygonu na pastwisko, a nad drzwiami obory przybijano robione z nich krzyżyki, żeby zwierzętom nie szkodziły czarownice KARCZ LUD 133.

Powyższy przekaz obrazuje, że sam zwyczaj bogaty był w wiele elementów składających się na jego kod kulturowy: kod przedmiotowy – leszczynowy pręt i krzyżyki, kod werbalny – wypowiedziana formuła *skacze byczki na teliczki*, kod akcyjny – uderzanie oraz kod personalno-akcyjny – podskoki chłopców. Jest to kolejny dowód na to, że gesty rytualne są znaczącym elementem składowym szerszego kompleksu znaków i symboli.

Omawianym tu gestom można przypisać nadrzędną kategorię dotyku. Uderzanie i bliskie znaczeniowo mu gesty trącania, potrząsania, bodzenia, szturchania to czynności obrzędowe polegające na dotknięciu (zetsknięciu się czegoś/kogoś z czymś/kimś), najczęściej z wykorzystaniem atrybutu przedmiotowego, którego właściwości są przenoszone na adresata gestu – osobę/zwierzę/roślinę uderzaną.

Gesty te nabierają mocy w czasie świątecznego zawieszenia porządku, któremu towarzyszy obrzędowy chaos, będący cechą czasu przejścia. Pojawiają się wówczas zachowania odmienne od tych codziennych. Czas przejścia ma zatem charakter ambiwalentny, obejmuje to co stare i to co nowe, koniec i początek, to co umiera i to co się rodzi. Zderzają się w nim dwa przeciwstawne porządki – życia i śmierci (GODULA 1994: 27–29). Wszystko to znajduje odzwierciedlenie w licznych, typowych dla tego czasu obrzędach kolędowania bogatych w różnorodne znaki i symbole. Zostały one szczegółowo omówione w licznych opracowaniach (ADAMOWSKI 2009; BADACH 2015; BARTMIŃSKI (RED.) 2011, CZ. 1; BARTMIŃSKI, HERNAS 1986; DOMAŃSKA-KUBIAK 1979; SMYK 2014), dlatego chcę tylko zwrócić uwagę na obecne w nich interesujące nas zachowania obrzędowe: szturchania, dotykanie, strzelanie z bata, imitowanie przemocy poprzez uderzanie, obściskiwanie panien itp. Do wywoływania chaosu i pobudzania sił witalnych poprzez uderzanie czy dotyk predestynowane są postacie obrzędowe (*brodacze, draby, maskary zwierzęce – kozy, turonie itp., żywe zwierzęta, Żyd, diabeł*). Służą im do tego atrybuty w postaci laski, bicia oraz elementy stroju (rogi, spiczasta czapka itp.), które w tym kontekście mogą imitować męskiego członka, a zachowania (bodzenie, szturchanie, podskakiwanie, podszcypywanie, poklepywanie) – kopulację. Wszystkie te „figle” i towarzyszące temu atrybuty wyrażają płodnościowy i zalotny charakter omawianych tu zachowań (DOMAŃSKA-KUBIAK 1979: 19–20). K. Smyk, analizując noworoczne kolędowanie *brodaczy* ze Sławatycz, zwraca też uwagę na jeszcze szerszy kontekst tych działań. Otóż mediacyjny charakter tych postaci oraz pozaziemskie i sakralne pochodzenie ich mocy sprawia, że poprzez gesty dotyku przekazują one swoje właściwości adresatom tych działań a ci, wchodząc w kontakt z kolędnikami, sami również

doznają współmediowania i uczestniczą tym samym w kosmicznym procesie kreacji nowego życia, nowego czasu i nowego porządku (SMYK 2014: 69–73).

Pobudzenie do życia i owocowania obrazuje również powszechnie znany zwyczaj pobudzania płodności drzew owocowych:

W Kiełpinach, idąc na jutrznię przed godziną dwunastą „obudzają” drzewa, tj. stukają trzy razy lub trzęsą drzewem, mówiąc: „Śpisz, nie słyszysz, a Syn Boski się narodził”. Dotąd jeszcze praktykują zaklęcia, wierząc w dobry ich skutek STEL POM 57.

Na Lubelszczyźnie odnotowano przekaz mówiący o tym, że drzewa owocowe bito pierogami z jabłek:

Tylko jak zjadły te kolacje to – a to pierogi się gotowało też na pośnik – to z tych jabłek suszonych, z gruszek, ze śliwek to po trzy pierogi ten gospodarz brał do kieszeni i szed do jabłonki i bił te jabłonke tymi [pierogami z jabłek]. – „Będziesz rodzić? Będziesz rodzić? Będziesz rodzić czy nie? Bo jak nie będziesz rodzić, to cie zetne!” Poszed do gruszki, to samo. Poszed do śliwi, to samo PPML LUB1 111.

W okolicach Jarosławia tamtejsi gospodarze po nabożeństwie rezurekcyjnym poruszali drzewkami owocowymi, mówiąc: *Powstań drzewo, bo Chrystus zmartwychwstał*. Pragnęli, by obiekty ich symbolicznych działań obficie rodziły NIEW ORKA 92.

Inne, bliskie semantycznie wobec uderzania drzewek owocowych gesty to znane chociażby w pomorskich miejscowościach dzwonienie dzwoneczkiem (budzenie do życia), strzelanie do sadu STEL POM 66 czy powszechna czynność polegająca na obwiązywaniu słomą drzew owocowych i wygłaszaniu wobec nich życzenia: *Chrystus Pan narodził się, aby i to drzewo rodziło rześisto* NIEW ORKA 93, POR. NIEB SYM 213–220.

Symbolikę tego gestu budują także inne znaki. Jabłka (uważane od dawna za symbol płodności FOR ŚWIAT 166), siekiera (narzędzie kary, ale także przemiany i magicznej ochrony KOW MAG 512–513), słoma/powrósła słomiane¹⁵⁵ powszechnie stosowane w celu zapewnienia urodzaju to atrybuty przedmiotowe, których niezwykle właściwości są przenoszone na uderzany obiekt (magia kontaktowa). Dzwonki czy strzelanie do sadu są źródłem ry-

155 Sensy symboliczne słomy są zróżnicowane w zależności od kontekstu, w którym się pojawia. W sposób szczególny uwidaczniają się w obrzędowości bożonarodzeniowej. W dniu Wigilii przynoszono ją do domu a powrósłami słomianymi obwiązywano nogi stołu, uczestników wieczerzy czy drzewka owocowe (w niektórych regionach istniał zwyczaj uderzania powrósłami słomianymi drzew w sadzie). Ze słomy wykonywano rekwizyty obrzędowe, była także znaczącym elementem stroju kołędników. W Wigilię rozsypany ją w izbie, wyznaczając w ten sposób przestrzeń obrzędową, która miała przypominać stajenkę betlejemską, kładziono na stole, chowano pod obrus. Na słomie tej kładli się domownicy po wieczerzy, by przejąć jej właściwości płodnościowe. Po zakończeniu wieczerzy zanoszono ją bydłu, podkładano kurom, żeby dobrze się nosły, rozrzucono także na polu. We wszystkich tych praktykach obrzędowych podkreśla się jej ochronny i płodnościowy charakter. Szerzej o kulturowo-obrzędowych funkcjach słomy piszą (BARTMIŃSKI, BIELAK 2017: 111–133, TYMOCHOWICZ 2017: 146–160).

tualnego hałasu sygnalizującego budzenie do życia a roznoszący się dźwięk wyznacza granice w sensie czasowym, stwarzając jednocześnie zaporę i ochronę przed działaniem złych mocy. Całość tych rytuałów dopełniają wymieniane wyżej formuły słowne, zwłaszcza te o charakterze dialogowym, które w połączeniu z gestem są powtórzeniem kosmogonii, stwarzania nowego czasu i przejścia od chaosu do kosmosu.

Wobec opisywanych tu praktyk związanych z pobudzaniem urodzaju można wskazać też te zmierzające do zaniechania działań. Znane są bowiem przekazy mówiące o zakazie wykonywania pewnych czynności w ściśle określonych momentach roku. Do takich należy chociażby zakaz bicia ziemi na wiosnę z przekonaniem, że uderzona ziemia nie wyda plonów. Podobnie rzecz ma się z zakazem orania w czasie adwentu. Nie wolno było „niepokoić ziemi”, ponieważ poruszona nie wyda plonów. Mówią o tym przysłowia: „kto ziemię w adwent pruje, ta mu trzy lata choruje” oraz „w adwenta spoczywa ziemia święta” NKPP ADWENT 6. Istniało też przekonanie, że nie należy w tym czasie naruszać ziemi (pługiem, bronami, łopata), bo cierpieć będzie do lat siedmiu K 48 TA-Rz 50, NIEB SYM 221. Praktyki te nie świadczą jednak o ambiwalencji znaczeniowej omawianego gestu, a wręcz przeciwnie są elementem koniecznym w sekwencji działań zmierzających do budowania przez człowieka obrzędowego ładu i harmonii.

Gest zapewniający zdrowie i pomyślność

Rytualne uderzanie to także gest mający zapewnić zdrowie, dobrobyt i wszelką pomyślność. Wróżebno-ochronny charakter tej czynności uwidaczniał się najbardziej w okresie Wielkanocy. Powszechnie znaną praktyką (wciąż jeszcze żywą) jest uderzanie domowników (zwłaszcza dzieci) przyniesioną, poświęconą wcześniej w kościele, palmą. Zdrowotny i apotropaiczny sens tego gestu znalazł też odzwierciedlenie w wielu wypowiedziach informatorów:

Każdyn palme sobie zrobił no i szedł du kuściła do Lipska i poświęcił normalnie palmy, ale jak się przychodziło, to się biło po głowie „Palma bije nie zabije, za sześć noc Wielkanoc. Palma bije nie zabije za sześć dzień wielki dzień”. [Po co uderzano palmą?] Udyrzali tak ło [pokazuje], że to już święta będą, że zdrowy będzie, to takie swoje mieli Bełzec AG, podobnie Mag Obrz 34; Jak się przyszło to się dwa, trzy razy tą palmą uderzało [po co?] żeby zdrowie przynosiła palma, żeby człowiek był zdrowy przez cały rok Wysokie DG; To w Palmową Niedzielę palma biło się dzieci, żeby były zdrowe i dawało się bazie do jedzenia, by się choroby nie trzymały KOWALE HB, POR. PET WIOS 292.

Palumą uderzano nie tylko dzieci, ale także krowy i inne bydło hodowlane:

Uderzano palmą i mówiono wtedy: „Palma bije nie zabije, za sześć noc – Wielka Noc”. To miało zapewnić urodę i powodzenie dzieciom i pannom, uderzano palmą też krowy podczas pierwszego wypędzania bydła OSTROŁĘKA CzK.

Podobnie rzecz ma się w przypadku znanego w całej Polsce wiosenno-wielkanocnego zwyczaju występującego pod nazwą *śmigus-dyngus* zdominowanego głównie przez oblewanie się wodą. Początkowo pod określeniem tego zwyczaju kryły się dwa odrębne, stare obrzędy słowiańskie związane z nadejściem wiosny, dziś silnie związane z Wielkanocą (choć tak naprawdę praktyki te z chrześcijaństwem nie mają nic wspólnego). Śmigusem¹⁵⁶ nazywano oblewanie wodą dziewcząt i młodych kobiet, a także chłostanie ich wtkami wierzbowymi lub uplecionymi batami (na Śląsku Cieszyńskim nazywanymi *korwaczami*) OGRO OBRZ 172–173. Same gesty zarówno oblewania wodą, jak i uderzania z jednej strony były znakiem przekazywania sił witalnych mających zapewnić zdrowie i pomyślność, z drugiej zaś pełniły funkcję zalotną. Były wyrazem pozytywnej wróżby rychłego zamążpójścia dla panny, która stała się adresatką tych rytuałów.

W niektórych regionach *chodzenie po dyngusie* wiązało się z wielkanocnym kolędowaniem połączonym ze składaniem życzeń i prośbą o dary. Nierzadko towarzyszyło temu polewanie wodą i smaganie gałązkami:

W Skarlinie [na Pomorzu] z dyngusem chodzą dzieci, małe dziewczątka i chłopcy. Przygotowują sobie pomioleńka z chróstu, chłoszczą po nogach i recytują: *Chodzę ja po dyngusie,/ Powiem ja wam o Jezusie,/ Wielki Czwartek, Wielki Piątek/Miał Pan Jezus wielki smutek./ A Żydowie jak katowie,/ Umęczyli Pana Jezusa w grobie,/ A ja taki mały ptaszek, Jak robaczek,/ Nic nie wiem, nic nie powiem,/ Przyjdę na drugą wiosnę jak więcej podrosnę, / I o wykup proszę,/ A wy pani wstańcie, kurkę pomacajcie i mnie jajko dajcie,/ I kielbaskę, niech się trzy razy opaszę,/ I garnuszek miodu, co nie umrę z głodu. [...]* Podobnie w Szwarcenowie obchodzą dzieci, chłoszcząc różgami, zbierają przy tem jajka malowane, placki, pieniądze. Dyngus w formie polewania wodą odbywa się w Radomnie STEL POM 137.

Rytualny wymiar miały także praktyki uderzania batami/powróżkami zrobionymi ze słomy, co szczególnie uwidacznia się w różnych przełomowych okresach roku (Boże Narodzenie, Nowy Rok, zapusty). Słomianymi powróżkami kolędnicy uderzali niezamężne panny, wróżąc im pomyślność i rychłe zamążpójście, nakłaniając w ten sposób do większej aktywności. Prozdrowotną funkcję tego gestu pokazuje zwyczaj smagania śpiących sąsiadów przez parobków w noc przed Bożym Narodzeniem, co miało ochronić ich przed *wyrzutami*, krostami i wrzodami BART SŁOM 121.

Wskazane konteksty są również przykładem tego, że uderzanie to gest towarzyszący obrzędowemu składaniu życzeń – i co za tym idzie – czynność wpisująca się w wielokodowy rytuał wzajemnego obdarowywania się tym, co dobre i niezbędne, by zachować zdrowie oraz zapewnić sobie przychyłność losu i pomyślność.

¹⁵⁶ Słowo *śmigus* to odmiana staropolskiego wyrażenia *śmigać*, a to z kolei oznacza *chłostę*. Miało ono również, w jednym ze znaczeń określać – *zapłodnienie*. Przywołuje to inny, dawny zwyczaj, że młode mężatki wychodziły na deszcz, który je śmigał, co miało czynić je bardziej płodnymi.

Gest inicjacji i ochrony

Gest uderzania pojawia się w trzech najważniejszych obrzędach rodzinnych, co pozwala wnioskować, że omawiana czynność rytualna wpisuje się w kompleks gestów sygnalizujących moment przejścia (zmiany stanu) jednostki, wnosząc przy tym dodatkowe sensory symboliczne.

Oto kilka przykładów z obrzędów narodzin i chrzcin obrazujących zwyczaj uderzania dzieci gałązkami:

[Na Pokuciu] „babka po urodzeniu dziecka i zawiązaniu pępka bierze je i trzymając na dół głową, bije po trzykroć stopami o swołok [sosręb] K 31 POK 175.

[W Radomskiem] po chrzcie, gdy przynoszą dziecko na powrót do domu, kładą je na klepisku i uderzając lekko różgą mówią: „Nie płacz, bądź dobre i posłuszne, śpij dobrze i pocieszaj rodziców” K 20 RAD 132.

Ojciec, kładąc dziecko u progu na ziemi i bijąc lekko różgą po poduszkach, mówi: „a nie chodź po wsi, a słuchaj się ojca, matki, a jedz groch z kapustą, będziesz dobry gospodarz BYS NAR 104.

Uderzanie dziecka u progu jego życia, odbywające się w ważnych kulturowo miejscach domu, jest gestem wprowadzenia go w przestrzeń, w której będzie żyło i wzrastało. Obok samego momentu przejścia istotne staje się tu zapewnienie mu także ochrony na przyszłość, co obok gestu wyrażają i podkreślają wypowiediane przy tym formuły słowne.

Wróżebno-inicjacyjny charakter tego gestu można odnaleźć także w obrzędzie weselnym:

Gdy konwój weselny zbliży się do domu panny młodej [...], raj wyprzedza go konno i dopadłszy drzwi, bierze chleb z solą, przez domowników poprzednio na progu postawiony, wychodzi naprzeciw nowożeńcom i pyta się panny młodej: „Co widzisz, czy pana młodego, czy chleb?”. A gdy mu ona odpowie: „Chleb!” on zamiast chleba uderza ją bizunem, wołając: „Oto masz!”, co powtarza do trzech razy, lecz nowo zamężna niezrażona tem, ma za każdym razem żądać chleba BIEG WES 222.

Opisany tu zwyczaj powitania nowożeńców, powszechnie znany i wciąż żywy, zawiera dodatkowy, archaiczny i zapomniany element uderzania panny młodej na progu domu przez pana młodego. Sam gest wnosi do tego rytuału istotny sens, wyrażany w obrzędzie weselnym na wiele sposobów i za pomocą różnorodnych znaków, a mianowicie uwypukla prokreacyjną funkcję małżeństwa wyrażoną kodem przedmiotowym (bizunem – znak falliczny) i gestycznym (uderzanie – zapładnianie, pobudzanie płodności).

Gest ten obecny jest także w obrzędzie pogrzebowym, zamykającym ziemskie życie jednostki. Obrazują to przekazy:

Stukali tylko o próg. Tak żeby to nie wrócił tu, żeby nie przyszedł na znak. Ludzie to się żegnali się i tera się żegnają. Tam niby całują jeszcze chociaż i po śmierci najbliższa rodzina. No i taka dalsza rodzina, jak tam chco to żegnają się. A inni to tylko za ręce wezno, ścisno. Zamyka się tak. A jak się wynosi no to zaraz na pierwszym progu stukają, później na drugim progu stukają to trumne. Także żeby się pożegnał, żeby już nie wrócił. Nie to tylko otwierają u nas tak było i tak jest. Otwierają tylko obory, stodoły tak też, żeby on już nie wracał tutaj KOLONIA ZAWIEPRZYCE EK ABT UMCS.

Tak mówi się „Bądźcie zdrowi”, jak trumne kładą na progu i mówią: „Bądźcie zdrowi”, a domownicy powinni odpowiadać: „Niech Bóg cię prowadzi na zbawienne drogi”. I tak trzy razy. Te co wynoszą „Bądźcie zdrowie”, a ci odpowiadają „Idź na zbawienne drogi”. Tak wszystko otwierają. Zostawiają, aż odejdzie nieboszczyk daleko dopiero zamykają. No żeby dusza wyszła gdzie tylko się została, by miała wszędzie KUMÓW MAJORACKI TB, podobnie SITNO JP, KRASEW SG, WOLA OSOWIŃSKA KM ABT UMCS.

[Podczas wynoszenia trumny z domu] *A to te co uderzają, to mówio „zostańcie zdrowi”, a te co na zewnątrz jest ludzie, to za każdym razem mówio „droga do nieba” KSIĘŻPOL JR.*

Opisane powyżej praktyki kultywowane podczas pogrzebu, tłumaczone najczęściej jako moment pożegnania zmarłego z domem, są także formą działań polegających na wyłączeniu jednostki ze świata żywych i zasygnalizowanie momentu dokonującej się zmiany (BYSTROŃ 1947: 165).

Nie bez znaczenia jest także trzykrotne powtarzanie omawianych gestów, bowiem osoby znajdujące się w środkowym etapie obrzędu przejścia wykonują po trzykroć czynności, aby inicjować odrodzenie i przekształcenie. Trójka, dzięki swojej sakralnej symbolice, staje się także skutecznym apotropeionem a jej zasadnicza cecha, jaką jest nieparzystość, symbolizuje zmianę i otwarcie na nowe życie, które w pewnym momencie staje się udziałem każdej jednostki znajdującej się w fazie przejścia (KOWALSKI 2007: 281–283, WÓJTOWICZ 2012: 113).

Uderzanie jako gest inicjacji obecne było także w rytuale kultywowanym w Wielkopolsce i na Mazowszu, znanym pod nazwą *frycowanie* kosiarza nowicjusza, czyli wprowadzenie młodego chłopaka do grona doświadczonych kosiarzy. Kandydat taki musiał najpierw wykazać się umiejętnościami koszenia, a następnie znieść wymierzoną karę – bicia różgą lub kijem. Jeśli młody kosiarz przeszedł wszystkie stawiane przed nim próby oraz wymagania, to przyjmowany był do nowej grupy i od tej pory przysługiwały mu określone przywileje OGRÓD SŁÓW 56–57.

Współcześnie coraz rzadziej możemy obserwować wykonywanie tego gestu w trzech najważniejszych obrzędach przejścia, są to już raczej zachowania reliktowe.

Za pewną pozostałość tych praktyk obrzędowych można uznać zwyczaj pasowania¹⁵⁷ (mianowania) na żołnierza (trzykrotne uderzanie mieczem), na przedszkolaka/ucznia (ude-

157 Pasowanie dawniej oznaczało ‘mianowanie kogoś kimś, uznanie za kogoś (np. za przywódcę)’. W powszechnym znaczeniu pasować to dobrze przylegać, przystawać, także być kimś odpowiednim, właściwym i dobrze dobranym, co w pewnym stopniu (zwłaszcza w wymiarze społecznym) łączy się ze znaczeniem mianowania SJP SZYM II 590.



Uderzanie trumną o próg, Gać (woj. podkarpackie),
2014, fot. K. Kraczoń

rzanie specjalnym ołówkiem). Są to uroczystości bardzo podniosłe obudowane także innymi znakami – odpowiednim strojem, składanym przyrzeczeniem, przyjęciem odpowiedniej postawy ciała (np. przyklęknięcie na jednym kolanie) oraz wręczeniu różnego rodzaju atrybutów/przedmiotów istotnych dla nowo mianowanego członka danej grupy i in. Zaprasza się

na nie najbliższych członków rodziny oraz grono rówieśnicze czy zawodowe. Sam gest jest swojego rodzaju przypieczętowaniem momentu wejścia w nowy etap życia człowieka. Wykonuje go zazwyczaj osoba zajmująca wysokie stanowisko w danym środowisku (dyrektor, oficer), która poprzez symboliczne uderzenie (dotyk) włącza kandydata do grona wspólnoty, którą łączą podobne cele, wartości i zasady.

Ze zwyczajem uderzania (pasowania) możemy spotkać się także podczas świętowania urodzin, a potwierdzają to relacje respondentów:

Zięć to pasował córke, wnuczke [śmiech] pasem no i u nas taki zwyczaj było. Kiedyś mnie mama jak kończyłam siedem lat to mnie po plecach poklepała siedem razy później krzyżyk no takie było i takie jest. Krzyżyk to na czole zrobiła JEZIORO CZS ABT UMCS.

No prezenty oczywiście sie szykuje, obiad sie szykuje, pas sie szykuje, żeby go tam potem tym pasem wychłostać troche po tyłku. [Dlaczego tak się robi?] A bo po prostu tak sie go pasuje na kawalera już. Jeszcze cała butelkę smoczkiem musi mleka wypić w osiemnaste urodziny oczywiście OSZCZYWILKI HP ABT UMCS.

Szczególnie żywy jeszcze do dziś jest zwyczaj uderzania jubilata podczas osiemnastych urodzin, co można łączyć także z pewną formą inicjacji – wejścia w świat dorosłych, a to z kolei wiąże się z tym, że z chwilą uzyskania pełnoletniości młody człowiek może jawnie korzystać z uroków i przywilejów bycia dorosłym. Sam moment uderzania odbywa się zwykle o północy podczas przyjęcia urodzinowego. Pasowania dokonują rówieśnicy, albo dorośli. Liczba uderzeń nawiązuje do osiągniętego wieku. Wykonywane gesty symbolicznego uderzania oraz towarzyszące w temu inne zachowania – podrzucanie solenizanta (najczęściej osiemnaście razy), dmuchanie świeczek na torcie, obdarowywanie prezentami – mają przede wszystkim uwypuklić moment włączenia go do nowej grupy TYM LUB 118–120.

Omówione tu znaki gestyczne są tak naprawdę zmaterializowaną, namacalną formą zasygnalizowania istotnych etapów (momentów) w życiu jednostki, przekraczania przez nią pewnych progów, zarówno w sensie dosłownym, jak i przenośnym, które za każdym razem nieodwracalnie zmieniają jakość jej życia.

4.10.2.3. Kontekst historyczno-kulturowy

Przywołane powyżej praktyki oraz zwyczaje rodzinne i doroczne, pokazują, że gesty rytualne w pewnych sytuacjach wychodzą poza kontekst obrzędowy. Omówione tu czynności uderzania i inne zachowania wobec nich synonimiczne wymagają szerszego odniesienia kulturowego. Uderzanie to przede wszystkim gest przekazywania życia, które jako nadrzędna wartość ludowego światopoglądu wymaga nieustannej troski i wielu zabiegów ochronnych. To także czynność, która jest znakiem więzi sąsiedzkich i rodzinnych, podziału ról obrzędowych

i społecznych. Nie bez znaczenia jest też to, kto kogo i kiedy uderza. S. Niebrzegowska-Bartmińska zauważa, że działania realizowane w mikrokosmosie (otoczeniu człowieka) są rozciągnięte na cały kosmos, bowiem płodność „jako kategoria warunkująca życie, nie jest kategorią wyosobnioną, ograniczoną do świata ludzkiego, zwierzęcego i roślinnego. W kosmosie, ożywianym przez współdziałanie przenikającego wszystko pierwiastka męskiego – zapładniającego i żeńskiego – zdolnego do rodzenia, męskość kojarzona jest z niebem, ogniem i słońce, żeńskość – z ziemią” (NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA 2016: 211). Przekonanie to doskonale odzwierciedlają ludowe mity kosmogoniczne, w których dzieło tworzenia jest „rezultatem hierogamii między Bogiem-Niebem a Ziemią-Matką (ELIADE 1974: 154). W ten sposób poprzez proste gesty i towarzyszące im atrybuty człowiek biorący udział w obrzędzie czy poddawany obrzędowej inicjacji uczestniczy *de facto* w budowaniu kosmicznego ładu. Wpływanie na płodność ludzi, ziemi i zwierząt, sygnalizowanie momentu inicjacji jednostki oraz jej ochrona poprzez uderzanie jest symbolicznym działaniem, które dopełnia i przypieczętowanie obrzęd przejścia, a przede wszystkim za każdym razem stwarza i buduje świat na nowo.

4.11. Umieszczanie/wkładanie czegoś gdzieś/w coś/za coś

Wśród analizowanych gestów obrzędowych można też wskazać licznie występujące czynności rytualne, które wiążą się z umieszczaniem (wkładaniem, *zatykaniem*, w szczególnych przypadkach też zakopywaniem) poświęconych artefaktów w różnych miejscach przestrzeni bliskiej człowiekowi. Towarzyszące tym rytuałom sakramentalia to takie przedmioty lub (inne) czynności, które (w jakimś stopniu podobnie jak sakramenty) mają na celu wywołanie konkretnych skutków duchowych, cielesnych, czasem uzdrawiających. Wskazuje się cztery rodzaje sakramentaliów: konsekrację osób; błogosławieństwo wypraszające jakieś dobro i zmieniające stan rzeczy lub osoby; poświęcenie, przez które za pomocą słów i gestów dokonują się różne trwałe skutki dotyczące przestrzeni oraz obiektów, które przybierają charakter sakralny; egzorcyzmy mające na celu wypędzenie szatana i uwolnienie się od jego wpływów EK XVII k. 897–898. Tak więc sakramentaliami będą m.in. medaliki, szkaplerze, poświęcone przedmioty, ale także gesty błogosławieństwa, znak krzyża, posypywanie popiołem czy egzorcyzmy. Spośród wymienionych tu sakramentaliów szczególna uwaga w niniejszym rozdziale skierowana będzie na te, związane z sakralizacją przestrzeni, czyli jej uświęcaniem poprzez włączanie na przykład w dane miejsce poświęconego przedmiotu. W ten sposób człowiek nadaje konkretnym miejscom bądź wycinkom przestrzeni religijnego, mistycznego i nadprzyrodzonego sensu. Należy przy tym zaznaczyć, że nie chodzi tu o tworzenie nowych

przestrzeni i nadawanie im znaczeń, ale raczej o odkrywaniu pierwotnego, kosmicznego (wykraczającego poza przestrzeń materialną) porządku, „by żyć w rzeczywistości obiektywnej, a nie w więzieniu nieskończonej względności przeżyć subiektywnych, to pragnienie życia w świecie prawdziwym i zdolnym do oddziaływania, nie w świecie iluzorycznym” (ELIADE 1996: 22, POR. CHYLIŃSKA, KOSMAŁA 2012: 49). Sakralizacja przestrzeni to również szeroko praktykowane zachowania obrzędowe w polskiej kulturze ludowej (ADAMOWSKI 1999: 222), dlatego warto przyjrzeć się bliżej kontekstom, w których one występują.

4.11.1. Umieszczanie/wkładanie czegoś gdzieś/w coś/za coś a inne znaki obrzędowe

4.11.1.1. Formuły słowne

W omawianych tu praktykach obrzędowych na poziomie kodu werbalnego można wskazać dwa typy zastosowania słowa. Pierwszy to krótkie formuły i wezwania modlitewne np. *Boże dopomóż, Boże prowadź, Boże błogosław, Niech nam Bóg dopomaga* itp., drugie – modlitwy i pieśni przypisane do określonego rytuału i święta. Są one zapisane w śpiewnikach, modlitewnikach oraz w specjalnych księgach zawierających modlitwy błogosławieństwa. Odmawia je zazwyczaj ksiądz dokonujący np. poświęcenia pokarmów czy ziół, dlatego w doniesieniu do *sacrum* chrześcijańskiego można zauważyć, że słowo zajmuje eksponowane miejsce i zawsze poprzedza wykonanie gestu. Z kolei w indywidualnych praktykach magicznych kod werbalny zostaje ograniczony do wspomnianych na początku krótkich wezwań. W wielu sytuacjach gesty zatykania przedmiotów wykonywane są w milczeniu np. zakopywanie poświęconych pokarmów w ziemię, wkładanie krzyżyków palmowych i in. W tego typu sytuacjach gesty i rekwizyty stają się ekwiwalentem obrzędowego słowa (POR. SMYK 2014A: 32).

4.11.1.2. Gesty

Moment umieszczenia poświęconego artefaktu w miejscu, które poddane zostaje sakralizacji i ochronie, poprzedzony jest szeregiem innych (często równie symbolicznych) czynności. Inaczej ujmując, opisywany gest rytualny wpisany jest w układ uporządkowanych czynności rozciągniętych w czasie. Pierwszym etapem tego rytuału jest przygotowywanie atrybutów (uwicie palmy/wianuszków, wykonanie krzyżyków z gałązek palmowych, wykonanie/zakup oraz odpowiednie przystrojenie gromnicy, przygotowanie pokarmów do poświęcenia itp.). Kolejny obejmuje czynności sakralne, z którymi wiąże się pójście do kościoła,

uczestnictwo w nabożeństwie, uroczyste poświęcenie/pokropienie wodą święconą przez księdza, odmówienie modlitwy. Pobłogosławione artefakty przynoszono do domu i umieszczano w ważnych dla mieszkańców miejscach, wykonując przed tym dodatkowo znak krzyża. Obrazują to poniższe przekazy:

Piętnastego sierpnia zawsze święci się ziele. Więc każda gospodyni musiała takie ziele zrobić. Tam były warzywa, makówka, marchewka. No i kwiatami było to ozdobione. I tak później, jak przyniosła od święcenia, najpierw przeżegnała dom tym zieleń każda gospodyni i włożyła za ten [za strzechę]... Jak już marchew zwiędła, marchew [wyjęła] i tą makówkę, czy tam, jakie tam były warzywa... A to resztę zwinęła i wsadziła za strzechę WOLA OSOWIŃSKA KM ABT UMCS.

Święcenie palm to pamiątka wjazdu Chrystusa do Jerozolimy. A ich użytek? Wszędzie ten sam. Robi się z nich krzyże, zatyka je nad drzwiami lub w ziemi ornej. Niektórzy w niedzielę, inni w poniedziałek wielkanocny zatykają krzyże palmowe do roli, aby rodziła dobrze. W Grywałdzie wbijają gałązki pojedyncze w pierwszą skibę zaoraną. W Muszynie i Jasienicy umieszczają palmy za obrazami MAG WIEL 277.

Podczas tych indywidualnych rytuałów odprawianych w przestrzeni domowej, gospodarskiej lub polnej gospodarz (bo to on był najczęściej wykonawcą tych czynności) przyjmował odpowiednią postawę (zdejmował czapkę/buty, klękał) i po raz kolejny powtarzał gesty wyrażające szacunek wobec poświęconego przedmiotu i uświęcanej przestrzeni (żegnał się, całował przyniesione sakramentalia itp.).

4.11.1.3. Atrybuty przedmiotowe

Omawiany gest wymaga użycia określonych atrybutów przedmiotowych, które w tym konkretnym rytuale często pełnią funkcję dominującą i implikują wykonanie czynności z wiarą, że przyniesie ona odpowiedni skutek w przyszłości (np. zapewni ochronę, wpłynie na płodność ziemi, zwierząt itp.). Poprzez swoją symbolikę i sakralną moc wskazują bezpośrednio na funkcje i znaczenie całej sytuacji obrzędowej. Wśród licznych atrybutów przedmiotowych umieszczanych w różnych miejscach wiejskiej przestrzeni można wskazać kilka grup:

- a) przedmioty religijne (także te związane z określonym kultem): krzyż, gromnica, święte obrazy np. św. Agaty, św. Floriana i in.; Ewangelia, relikwie świętych [współcześnie];

Na przykład jak tak o, trzaska, grzmoty, to stawiają w oknie gromnicę, no, że to ma chronić przed nieszczęciami MARUSZEWIEC HM ABT UMCS.

Przed burzą ona [palma] okropnie chroni, przed burzą. Ja wstawiam, jak burza jest, gromnice i palme od deszczu [od tej strony, z której idzie burza] KRASEW GP ABT UMCS.

- b) przedmioty o funkcji religijno-magicznej (poświęcone bądź pochodzące z miejsc świętych/uświęconych): palma, ciernie z ogniska palonego w Wielką Sobotę, wianki z kwiatów, owoców, warzyw i ziół święcone w oktawę Bożego Ciała i w Matki Bożej Zielnej (15 sierpnia), gałązki zerwane z ołtarzy Bożego Ciała:

W Wielgie Sobote [...] ja sie wracało z kościoła, to sie to rozbierało te ciernie i sie wkłuwało gdzieś te ciernie. W jakaś ścianę czy gdzieś, bo to są ciernie Pana Jezusa. Bo to Pan Jezus miał ciernie wbijane w głowę, ta korona cierniowa. To te take pamiątkę, to so ciernie Pana Jezusa. I to leżało, długo to było [w ścianie domu], aż gdzieś później zginęło. Gdzieś sie to podziało. Tego dużo nikt nie brał. [...] Gdzie kto chciał. Przeważnie to w ścianę, bo to były domy drewniane, to, to tam sie wkłuło gdzieś w ścianę, gdzieś wyżej i to tam wisiało KRASEW GP ABT UMCS.

[Ciernie z ognia palonego w Wielką Sobotę] *to sobie ludzie biorą, to trzymają to, tak za obrazami [świętymi] trzymali. Teraz to tego ludzie nie robią, ale kiedyś te starsze nasze ludzie to tak robili. Za obrazem to było, tak było do wiosny. A na wiosnę znowu to jak sprząkali, to spalili. I u nas tak w domu było* NOWINY MK ABT UMCS.

[W Wielką Sobotę] po wczesnym rannym nabożeństwie ksiądz w otoczeniu licznie zgromadzonego ludu wychodzi z kościoła i poświęca wodę i ogień, rozpalony przez „gróbarza” z różnych „kuolaków” (cierniów). Z poświęconego ognia rozbierają ludzie skwapliwie pozostałe ogarki rzucają je do flaszek lub dzbanków napełnionych święconą wodą. Po powrocie do domu wtykają owe ogarki w węgła chałupy, stajen i chlewów, bo to jest „ważne” (oczywiście dla odpędzenia diabła od domostwa) SIAR MAT 58.

- c) pokarmy (także poświęcone): chleb, sól, chrzan, kość (mięso), ziemniak, pisaniki (jajka gotowane, ewentualnie skorupki z poświęconych jajek), ciasta w postaci *busłowych (bocianich) łap*¹⁵⁸ OGROD OBRZ 125.

4.11.2. Komponenty semantyczno-pragmatyczne gestu umieszczania/ wkładania czegoś gdzieś/w coś/za coś

4.11.2.1. Kontekst założony

Zebrany materiał terenowy dostarcza szerokiej egzemplifikacji *zatykania* (umieszczania) atrybutów przedmiotowych w miejscach wyznaczonych przez różne sytuacje obrzędowe:

- a) umieszczanie poświęconych przedmiotów w ważnych (pozytywnie wartościowych) miejscach domu: wieszanie/ustawianie figur/świętych obrazów na ścianie,

¹⁵⁸ Obok *busłowych łap*, które przypominały swym kształtem ptasie łapy, gospodynie wypiekały też ciastka przypominające narzędzia rolnicze np. pługi, brony.

w świętym kącie, ustawianie gromnicy w oknie podczas burzy GRABOWICA PP, KK TN UMCS 1299/A, *zatykanie* w strzechę gałązek palmowych WYSOKA DG albo poświęconych cierni PET WIOS 294, w ściany (między belki) KRASEW GP ABT UMCS, za święte obrazy NOWINY MK ABT UMCS, MAJDAN KOZŁOWIECKI WK, w komorze trzymano wianki poświęcone w Boże Ciało SIAR MAT 57, w sieni zatykano gałązki przyniesione z ołtarzy Bożego Ciała KOWALA SG, PASMUGI ŁB ABT UMCS, WOLA CHOMEJOWA ZS ABT UMCS, SUSIEC JB TN UMCS 1290/A, powszechne za strzechę domu wkładano zioła poświęcone piętnastego sierpnia w kościele WOLA OSOWIŃSKA KM ABT UMCS, RYBNICA SB TN UMCS 1294/A podczas *zakładzin* na rogu domu umieszczano w ziemi chleb, poświęcone wianki lub monetę na szczęście przyszłego domostwa TOM REL 138; w święto Zwiastowania gospodynie wkładały do starych gniazd i pod strzechę specjalnie wypiekane pieczywo – *busłowe łapy* – w celu zapewnienia pomyślności w wiosennych pracach gospodarskich OGROD OBRZ 125.

- b) ustawianie przedmiotów w określonych miejscach domu w sytuacji zagrożenia: podczas burzy ustawiano w oknie gromnicę MARUSZEWIEC HM ABT UMCS, palmę KRASEW GP ABT UMCS, obraz świętej Agaty SITNO MS ABT UMCS, pasyjkę MAJDAN



Święte obrazy jako ochrona domu,
Muzeum Wsi Lubelskiej, 2016, fot. K. Kraczoń

KOZŁOWIECKI WK, poświęcone pisanki trzymano w domu za obrazem¹⁵⁹ lub ustawiano na oknie – miały chronić od piorunów PRZE PIS 101;

- c) umieszczanie artefaktów w budynkach gospodarczych: gałązki palmowe *zatykano* we wszystkich rogach stodoły STEL POM 138, ogarki z wielkosobotniego ognia wrzucono do święconej wody a następnie wtykano w węgiła chałup, stajen i chlewów SIAR MAT 58, nad drzwiami obory przybijano krzyżyki zrobione z poświęconych gałązek palmowych lub wierzbowych KARCZ RZESZ 133; cieśle wkładali pod węgiły i w szczeliny między belkami budowanego domu krople zastygłego wosku z gromnicy na szczęście i błogosławieństwo OGROD OBRZ 76; nad drzwiami domu wieszano kromkę chleba poświęconego w dzień św. Agaty jako ochronę mienia i dworu od pożaru OGROD OBRZ 77, po podwalinę domu wkładano pieniądze SUSIEC WS TN UMCS 1287/A;



Krzyże umieszczane nad wejściem jako ochrona domu,
Sądecki Park Etnograficzny w Nowym Sączu, 2021, fot. K. Kraczoń

- d) zatykanie atrybutów przedmiotowych w zboże siewne, ziemię uprawną lub w narzędzia gospodarskie: wynoszono na pole popiół ze spalonych palm lub gałązki palmowe zmieszane ze zbożem STEL POM 138, wianki poświęcone w oktawę Bożego Ciała wkła-

¹⁵⁹ Dawniej w izbach wieszano obrazy z otwieraną szklaną ramą. Były one na tyle przestrzenne, że można było wygodnie ułożyć w nich jaja.

dano pod pierwszą skibę K 48 TA-Rz 81, a także pod snopki w stodole, aby zabezpieczyć plony KWA OBRZ, na Mazowszu do ziarna siewnego wsypywano skorupy jaj wielkanocnych, a do siemienia lnianego wkładano kilka gotowanych jajek, aby len był oleisty DWOR MAZ 218, w Małopolsce do ziarna siewnego dodawano bazie z poświęconych palm, a do ziemniaków wkładano poświęconego w Wielką Sobotę ziemniaka KACWIN KK, w Rzeszowskim zabierano na pole surowe jajka, aby nasiona lnu były tak duże jak te jajka KOT SAN 69; do pługa przyczepiano święcone zioła/ gałązkę brzeziny ułamaną z ołtarza w czasie Bożego Ciała/ palmę SIARMAT57, gałązki z poświęconych palm zatykano w Łowickim w kopczyki podczas obchodzenia pól BOCZKI SM, zakopywanie kości pozostałych ze święconego w kretowiska, aby krety nie ryły ziemi KWA OBRZ 88; gałązki ułamane po Bożym Ciele z ołtarzy wtykano w kapustę, aby nie niszczyły jej szkodniki KWA OBRZ 88; w Chełmskim zielone gałązki zatykano wśród zasiewów, a także w len, konopie i inne warzywa K 33 CHEŁ 144–145;

- e) *majenie* (strojenie) domów i obejść w celach ochronnych: podczas Zielonych Świąt dekorowano domy i obejścia gałązkami brzoźowymi i tatarakiem OGROD OBRZ 180–182, powszechne; strojenie rogów krów w zielone wieńce i kwiaty OGROD OBRZ 183, K 33 CHEŁ 144–145, gałązki z ołtarzy stawianych na Boże Ciało zatykano w domu jako ochronę przeciw grzmotom GRABOWICA PP, KK TN UMCS 1299/A;
- f) zakopywanie na polu poświęconych kości z wieprzowego miejsca (wchodzących w skład święconki) w celu ochrony zasiewów przed kretami i myszami K 5 KRAK 283, a także wkładanie ich pod krokiew dachu, by zabezpieczyć dom przed piorunami AD TYM 52; zakopywanie kartek z tekstem Ewangelii na rogach pól w celu ochrony przed gradobiciem AD PRZE 223, STOJESZYN II SS;
- g) wtykanie uczestnikom obrzędów przedmiotów w celu zabezpieczenia ich podczas obrzędowego przemieszczania się: panu młodemu wkładano za pazuchę kawałek chleba, srebrne pieniądze, różaniec, wianek z czosnku MAJ DAR 22–23.

4.11.2.2. Kontekst stanowiony

Gest gwarantujący ochronę, obfitość i płodność

Zgromadzone przekazy dokumentujące rytualną czynność wkładania sakramentaliów w różne, ważne miejsca (elementy przestrzeni) w celach ochronnych przed piorunami, burzami gradowymi i innymi zagrożeniami pozwalają stwierdzić, że w sytuacjach, gdy człowiek nie może osiągnąć zamierzonych celów przez działanie racjonalne, większą

wagę przywiązuje do modlitwy i innych działań irracjonalnych, traktując je jako sposoby zaradzenia grożącym niebezpieczeństwom. Zrozumiałe jest zatem to, że urodzaje i ochrona plonów, tak ważne w utrzymaniu rocznej egzystencji, wymagały szczególnych zabiegów. Oczywiście w dużej mierze zależy to od włożonej pracy i wiedzy gospodarza, ale w sytuacji burzy, nad którą człowiek nie potrafi w żaden sposób zapanować, konieczne jest zastosowanie określonego rytuału. Stąd w oknach ustawiano zapalone gromnice, nad drzwiami prowadzącymi z dworu do sieni przybijano poświęcone wianki, na krokwiach dachu zatykano palmy i poświęcone gałązki pochodzące z ołtarzy Bożego Ciała. Przekonanie o szczególnej ochronie sakralnej mocy zamkniętej w wykorzystywanych do tego sakramentaliach było podkreślane w wielu relacjach:

W czasie burzy, to wtedy gromnice zapalają kobiety, w oknie stawiają obrazek świętej Agaty, że ona chroni od ognia i piorunów. [...] To jest symbol jakby, ochrona przed tym piorunem, wyładowaniem SITNO MS ABT UMCS.

Jest taki zwyczaj, że jak się idzie po skończeniu procesji, to każdy łamie brzoźkę. Bo to do domu przynosi. [...] No to takie zaufanie, w take opiekę, jakieś coś takiego, takie przekazywane z pokolenia na pokolenie. [...] Jak już odchodzi procesja, ruszy procesja, to wtenczas łamio [...]. No jak już do roku czasu leżą [gałązki brzożek w domu], to sie spali. Bo to jest poświęcone PASMUGI ŁB ABT UMCS.

No to te brzożki się łamie, listki, tam, gdzie ubrane [ołtarze]. I to się wkłada gdzieś ij tam za okno, czy pod okno, czy gdzieś. I to też niby ma strzec... od piorunów ma strzec WOLA CHOMEJOWA ZS ABT UMCS.

[Wianeczki] przynosili i wieszali na futrynie, przy drzwiach. Od tych piorunów miały chronić WOLA CHOMEJOWA HM ABT UMCS.

W Boże Ciało się przynosiło gałązki z ołtarzy, to się łamie te gałązki i wkłada się przed sienią albo w polu przed burzami i piorunami KOWALA SG.

W niektórych domach jak były takie obrazy odstające, to trzymali ją za tymi obrazami. Ta palma przez rok była w takim miejscu w domu, a potem wynoszono je do stodoły i tam do dzisiaj jest mnóstwo tych palm. To miało strzec przed piorunem czy przed spaleniem. Nie można było wyrzucić tej poświęconej palmy MAJDAN KOZŁOWIECKI WK.

W Żurawcach w wigilię św. Jana Chrzciciela wykonywano krzyżyki z drzewa sosnowego i zatykano je we wrotach i oknach, aby chroniły od burzy i gradu PPML LUB1 457.

[W Wielką Sobotę] po wczesnym rannym nabożeństwie ksiądz w otoczeniu licznie zgromadzonego ludu wychodzi z kościoła i poświęca wodę i ogień, rozpalony przez „gróbarza” z różnych „kuolaków” (cierniów). Z poświęconego ognia rozbiegają ludzie skwapliwie pozostałe ogarkii rzucają je do flaszek lub dzbanków napełnionych święconą wodą. Po powrocie do domu wtykają owe ogarki w węgła chałupy, stajen i chlewów, bo to jest „ważne” (oczywiście dla odpędzenia diabła od domostwa) SIAR MAT 58.

Zwyczajem, który przetrwał do dziś, jest dekorowanie (*majenie*) w Zielone Świątki gospodarstw i domów, głównie bram i drzwi wejściowych gałązkami brzozy, lipy, leszczyny, tatarakiem oraz innymi roślinami. Od przystrajania w zieleń pochodzi zresztą nazwa tych świąt. To gest niemal archaiczny, sięgający bardzo odległych czasów, będący echem dawnych praktyk przedchrześcijańskich o charakterze zapobiegawczo-ochronnym¹⁶⁰:

W związku z tym świętem do dzisiaj panuje zwyczaj majenia domów i podwórzy zielenią. A więc *po oboże*, czyli podwórzu, rozsypuje się wtedy *suwar* tj. trzcinę rosnącą na podmokłych łąkach, *kaceńce* i *lelije*. Nad drzwiami prowadzącymi z dworu do izby zatyka się kwitnące gałęzie kasztanów i lip, czarnego bzu, dębu i świerka. W izbach za obrazy świętych wkłada się gałązki tureckiego bzu (ogrodowego), zielone gałęzie stawia się koło łóżek. Gałęzie stoją w izbie, póki nie uschną, potem się je wyrzuca KWA OBRZ 85.

Wierzono, że soki młodych roślin oraz świeża zieleń są w stanie oddać swoją energię i siły witalne domownikom oraz zapewnić obfite plony, wszelką płodność oraz powodzenie całemu gospodarstwu. Ozdabianie domostw zielonymi gałęziami miało także chronić przed złymi mocami, chorobami, zarazami, które jeszcze sto lat temu dziesiątkowały wsie, a także oddalać uroki i złe czary.

Ważnym atrybutem wykorzystywanym przez gospodarzy dla ochrony domostw i dobytku od złego, nieszczęść, choroby, ognia i pożaru była wspominana już wielokrotnie poświęcona palma. W tym celu przybijano ją (także w postaci gałązek lub niewielkiego krzyżyka) nad drzwiami domu lub na wrotach stodoły, zatykano pod strzechę albo w izbie wkładano za święte obrazy. Dla ochrony zasiewów przed klęskami żywiołowymi jak gradobicia, susze czy zarazy i zapewnienia dobrego urodzaju w Wielkanocny Poniedziałek palmowe krzyżyki lub niewielkie palemki wtykano w zagony na polach:

W Bukowcu [...] dla pomyślnej wegetacji wnoszą „palmy“ na pola, co ma służyć jako ochrona przed gradobiciem. Zatykają je w ziemię, a końce pędów ścierają i mieszają ze zbożem, wierząc, że uzyskają w ten sposób dobre plony. W stodołach kładą we wszystkich rogach gałązki, gdyż moc ich jest tak wielka, że ochroni plony od pożaru STEL POM 138.

Niejako naturalną konsekwencją ochrony miały być obfitość i płodność, dlatego umieszczanie poświęconych przedmiotów w różnych miejscach i wykorzystywanie ich podczas prac domowych i polowych było tak naprawdę działaniem kompleksowym i rytuałem wręcz niezbędnym w codziennej egzystencji.

¹⁶⁰ Zwyczaj ten praktykowany przy okazji Zesłania Ducha Świętego, czyli jednego z największych i najważniejszych (po Zmartwychwstaniu) świąt kościelnych, był niejednokrotnie tępiony przez Kościół ze względu na pogański i zabobonny charakter. Zakazy wydawały też osoby i instytucje świeckie, chcąc zapobiec niszczeniu drzew. Mimo, iż współcześnie zwyczaj ten zatracił swój pierwotny sens, to jest on wciąż kultywowany w wielu regionach kraju jako czysto formalny zespół czynności, gdyż praktykujący nie potrafią wytłumaczyć dlaczego tak postępują OGROD 180, KWA DOR 83.



Zatykanie krzyżyków wykonanych z poświęconej palmy,
źródło: <https://muzeum.bytom.pl/?p=16361>

Moc rozbudzania i pomnażania płodów rolnych posiadały pokarmy poświęcone w Wielką Sobotę. Zakopywano zatem na Wielkanoc skorupki pisanek na polu lub w ogrodzie, wierząc, że zwiększy to wydajność plonów. Zbierane skorupki z poświęconych jaj podkładano też pod pierwszy zwieziony snop do stodoły, żeby chroniły zboże przed myszami. Rozrzucano je po polu, by niszczyły chwasty i na rozsadę kapusty, by chroniły je przed robakami. Poświęcony chrzan zakopywano w polu, żeby grad omijał zasiewy a kości ze święconki w ogrodzie dla odstraszenia kretów, które niszczyły uprawy. Poświęcone produkty miały także wpłynąć na dobry chów zwierząt i ptactwa domowego, dlatego skorupki z jaj podkładano kurom pod gniazda lub rozsypywano je po drodze, żeby się dobrze niosły, ale też rozrzucano po kątach izby, aby zabezpieczyć w ten sposób dom przed robakami a słoninę wkładano do skrzyni, żeby się świnię dobrze chowały AD TYM 52. Podobnych kontekstów z innymi sakramentaliami można by przytoczyć dużo więcej. Wszystkie pełnią podobne funkcje i prowadzą do osiągnięcia jednego celu – obfitości urodzaju i płodności dobytku.

Przedstawione konteksty obrzędowe są dowodem tego, że poprzez wskazane tu gesty człowiek nie tylko zapewnia sobie ochronę i bezpieczeństwo, ale wartościuje i wydziera przestrzeń wokół siebie, przekazując jasny komunikat o tym, co jest dla niego ważne i co stanowi centrum jego mikroświata.

Gest przenoszący *sacrum*

Z funkcją ochronną omawianych czynności rytualnych ściśle związana – a wręcz zespolona – jest funkcja sakralizująca. Kalendarz obrzędów dorocznych i rodzinnych pokazuje, że wiele z nich rozgrywa się w obecności *sacrum*, zarówno tego *stricte* chrześcijańskiego, jak i kosmiczno-mitologicznego, dlatego krajobraz wiejski otaczający społeczność tradycyjną to w dużej mierze krajobraz sakralny, na który składają się dwa zasadnicze elementy. Pierwszym i nadrzędnym jest *sacrum*, obejmujące kategorię rzeczy określanych jako święte i w związku z tym podlegające czci religijnej (są to święte/uświęcone miejsca bądź widoczne znaki umieszczane w przestrzeni np. krzyże, krzyżyki palmowe, poświęcone wianki i bukiety itp.) oraz wszelkie działania/gesty, będące przejawem owej religijności (praktyki religijne, wspólne nabożeństwa, rytuały). Drugim nieodzownym elementem jest człowiek, współtwórca tego krajobrazu, podmiot i sprawca realizowanych rytuałów (JACKOWSKI 2007: 133–134, POR. KRACZOŃ 2021A: 138). Te dwa komponenty semantyczne tworzą komplementarną całość. Człowiek jako uczestnik obrzędów i podmiot podejmowanych działań właśnie poprzez gesty wyraża i manifestuje swoją postawę wobec *sacrum*, wyznaczając i utrwalając w ten sposób zasady kulturowego uporządkowania świata, gdyż – jak zauważa K. Smyk – „może [on] działać tylko w swojej człowieczej skali, dlatego na makrokosmos wpływa poprzez gesty poczynione na elementach mikrokosmosu” (SMYK 2014A: 25). O rytualnych gestach sakralizujących była już mowa przy omawianiu znaku krzyża, pocałunku czy gestu pokropienia. W tym miejscu chcę zwrócić uwagę na nieco inne aspekty sakralizacji, a mianowicie na te dotyczące umieszczania/wkładania/zatykania atrybutów przedmiotowych. O tym, jak ogromną wagę społeczność tradycyjna przywiązywała do uświęcania codziennych czynności i miejsc, z którymi była związana, świadczy poniższy przekaz:

Wyprowadzając pług w pole, przyczepia się do niego ziele święcone, nazwane płużnikiem, który w kieleckich okolicach kładzie się pod skibę. W Brzezinach oprócz płużnika przyczepiają pławinę brzeziny (gałązkę brzeziny) ułamanej z ołtarza w czasie Bożego Ciała, a którą trzymają w schowku w komorze.[...] Do pługa przyczepia się tu płużnika, tylko pod pierwszy zorany zagon kładzie się wianek, poświęcony na Boże Ciało, albo kawałek poświęconej palmy SIAR MAT 57.

Owo uświęcenie wiąże się z dosłownym wręcz przenoszeniem *sacrum* na osoby, zwierzęta, przedmioty, budynki, przestrzeń obejścia, pola, drogi itp. Możemy więc mówić o świętości „mobilnej” (przemieszczanie się z elementem sakralnym/poświęconym atrybutem – poświęcenie pokarmów w kościele/przy kaplicy i zanieśenie ich np. na pole) i świętości „sze-

rzającej się” w przestrzeni¹⁶¹ (krzyżyk palmowy wetknięty w ziemię uświęca pole uprawne, gałązki przyniesione z ołtarza Bożego Ciała sakralizują przestrzeń domu itp.) (SMYK 2014A: 27).

Sakralizacja przestrzeni związana jest zatem z uświęcaniem, czyli „nadawaniem konkretnym miejscom czy wycinkom przestrzeni religijnego, mistycznego, a co najmniej nadprzyrodzonego sensu. Przy czym sakralizacja to nie tyle nadawanie przestrzeni nowych, dodatkowych znaczeń, co raczej tworzenie, odkrywanie pierwotnego porządku, hierarchii, (ponowne) ustalanie punktów orientacyjnych, mających wymiar kosmiczny (ponadczasowy, wykraczający poza materialną przestrzeń) (CHYLIŃSKA, KOSMAŁA 2012: 49, POR. ELIADE 1996: 22, ADAMOWSKI 1999: 215–227). Sakralizacja w kulturze tradycyjnej można rozpatrywać na różnych płaszczyznach. Mogła ona mieć charakter jednostkowy (indywidualny) lub zbiorowy (z udziałem np. całej społeczności wiejskiej); liturgiczny (formalny) lub pozaliturgiczny (przybierający nierzadko charakter ludyczny); jednorazowy (postawienie krzyża/kapliczki) lub cykliczny (powtarzany każdego roku np. święcenie pól/domu, przynoszenie palm/poświęconych gałązek/wianków). Ponadto rytuał ten jest związany z jednej strony ze swoistym przejmowaniem kontroli nad przestrzenią i oznaczanie jej jako własnej, z drugiej zaś z manifestacją siły nadprzyrodzonej za pomocą materialnych symboli kultu i sakramentaliów. Poprzez tego typu gesty, człowiek po raz kolejny zapewniał sobie Bożą przychylność, a tym samym gwarancję pomyślności i zabezpieczenia od złego i – co najważniejsze – mógł to powtarzać kilkakrotnie w ciągu roku w różnych kontekstach. I wreszcie sakralizacja miejsc to w szerszej perspektywie kulturowej proces (od)budowy Kosmosu, zaprowadzania porządku i odtwarzania/powtarzania działań samego Stwórcy (CHYLIŃSKA, KOSMAŁA 2012: 50).

4.11.2.3. Kontekst historyczno-kulturowy

O tym jak ważny i powszechny był to gest świadczy nieskończona wręcz liczba kontekstów, w których pojawia się omawiana tu czynność. To gest–komunikat, niosący wiele ważnych informacji o systemie i hierarchii chłopskich wartości a jego sakralno-ochronny charakter w pełni realizuje podstawowe założenia ludowego światopoglądu. Wiele z tych zachowań przetrwało do dziś. Wciąż przechowuje się w domu poświęcone palmy i pisanki, choć praktyki agrarno-wegetacyjne zostały praktycznie wyparte z codziennych rytuałów gospodarskich. Pojawiły się też nowe obiekty i miejsca, w których umieszcza się sakramentalia np. w samochodach kierowcy posiadają różańce, medaliki, obrazki z wizerunkiem św.

161 K. Smyk, pisząc o chronotopowym aspekcie sakralizacji, wyróżnia świętość „stabilną”, związaną na stałe z danym miejscem np. z domem, kościołem, kapliczką; świętość „mobilną”, związaną z przemieszczającym się obiektem (np. ksiądz idący z wiatykiem) oraz świętość „szerzącą się” w przestrzeni (np. obraz przywieziony z pielgrzymki ma ochraniać cały dom) (SMYK 2014A: 27).

Krzysztofa i modlitwę o szczęśliwą podróż; w torebkach i portfelach nosimy poświęcone obrazki i różańce itp.

Poprzez takie zachowania człowiek wyraża to, co w danym momencie i w określonym miejscu jest dla niego ważne, różnicuje oraz wartościuje przestrzeń, w której żyje i działa, podkreśla sakralną moc zatykanych przedmiotów, a chaos zamienia w kosmos. Krótko mówiąc, sprawia, że świat wokół niego staje się uporządkowany, stabilny, bezpieczny i wolny od złowrogich wpływów z zewnątrz.

Zaprezentowane tu przykłady wiążą się w dużej mierze z odwieczną potrzebą uświęcania przez człowieka przestrzeni, w której żyje. Stąd skoncentrowano się głównie na religijnym pojmowaniu tego procesu. Trzeba jednak dodać, że sakralizacja może być też rozpatrywana nieco szerzej, także w odniesieniu do świeckich, niereligijnych zachowań, które współcześnie (zwłaszcza w miastach) wypierają tradycyjne praktyki obrzędowe. Powszechny zwłaszcza wśród wiejskiej społeczności zwyczaj umieszczania w domach krzyży i świętych obrazów, które szczelnie wypełniały ściany – uznawany za przejaw ogromnego przywiązania do tradycyjnego modelu religijności – dziś uznawany jest za „nienowoczesny” a sam proces sakralizacji (rozumiany jako wyłącznie rytuał religijny) staje się czynnością wręcz reliktową i coraz mniej zrozumiałą. Dawne „gwaranty ochrony” i Bożej obecności zastąpiły nowoczesne artefakty w postaci podkowy wykutej na szczęście czy jemioły wieszanej w przekonaniu, że przyniesie ona bogactwo (CHYLIŃSKA, KOSMAŁA 2012: 57). Gest pozostał, zmieniły się atrybuty i cały ukryty w tej czynności nadprzyrodzony wymiar rytuału.

Gest rytualny a obrzęd przejścia

Gesty rytualne są znaczącym elementem w strukturze obrzędu. Stanowią one niejako jego cechę definicyjną. W haśle słownikowym obrzęd to „zespół uświęconych tradycją, często określonych przypisami, czynności, praktyk o znaczeniu symbolicznym [podkr. – K.K.], towarzyszących jakiejś uroczystości o charakterze rodzinnym, społecznym, politycznym czy religijnym” (SJP SZYM II 406). Łatwo zauważyć, że definicja ta nie zawiera informacji o innych typach znaków/kodów obecnych w obrzędzie. Te zaś pojawiają się np. w haśle słownikowym opracowanym przez T. Brzozowską. „Obrzędy – podaje autorka – to ceremonie związane z kultem, zespoły określonych i zachowanych przez tradycję czynności, gestów [podkr. – K.K.] i słów stanowiących (BRZOWSKA 1965: 275).

W literaturze przedmiotu można wskazać wiele definicji obrzędu¹⁶². Warto przyrzeć się zakresowi niektórych z nich. Według K. Zawistowicz-Adamskiej obrzęd składa się z „pojęć, wierzeń, wyobrażeń, czynności i zachowań, przekazywanych z pokolenia na pokolenie w określonej zbiorowości i obwarowanych ściśle przestrzeganiem w tejże zbiorowości rytuałem społeczno-prawnym i sakralnym [podkr. – K.K.]. Obrzędowi bowiem nieodzownie towarzyszy określony rytuał i określona symbolika, która może być w jakiejś mierze syntezą treści obrzędowej, bądź też jej zredukowaną i uproszczoną formą. Symbolika decyduje zarazem o ceremonialnej postaci przyjętych zachowań, których wyrazem są przedmioty (akcesoria i rekwizyty), gesty, słowa, elementy wokalne-muzyczne, choreograficzne i inne (ZAWISTOWICZ-ADAMSKA 1981: 23).

N.I. Tołstoj ze względu na złożoność i wielokodowość obrzędu wyróżnia w jego strukturze trzy zasadnicze płaszczyzny: realną (przedmiotową), akcjonalną (znaczeniową) oraz werbalną (słowną). Gesty i wszelkie działania o charakterze symbolicznym mieszczą się w płaszczyźnie akcjonalnej, przy czym należy zaznaczyć, że wszystkie wspomniane kody współwystępują ze sobą, dążąc do maksymalnej synonimiczności (TOŁSTOJ 1995: 63).

Z kolei W.J. Burszta wskazuje cztery elementy zawarte w każdym działaniu o charakterze obrzędowym, które mają istotny wpływ na znaczenie całego obrzędu. Są to:

162 Trzeba zaznaczyć, że *obrzęd* opisywany jest za pomocą kilku terminów pokrewnych, do których należą: rytuał, zwyczaj, obyczaj, ceremonia, święto czy uroczystość. Różny jest ich zakres znaczeniowy oraz wzajemne relacje między nimi. W większości definicji to właśnie obrzęd jest pojęciem o najszerszym zakresie. Szerzej piszą o tym TOMICKI (1974), ZAWISTOWICZ-ADAMSKA (1981), BURSZTA (1998) TYMOCHOWICZ (2013), SEGALÉN (2019), SMYK (2020) I IN.

- zawsze powtarzające się społeczne praktyki złożone z sekwencji działań symbolicznych w formie tańców, śpiewów, komunikatów werbalnych, ruchów ciała, manipulacji różnymi przedmiotami itp.,
- działania oddzielone od społecznej rutyny życia codziennego, ich „odświętność” jest z góry zakładana;
- schematy rytualne kulturowo zdefiniowane, istniejące w każdej kulturze, zmienne zależnie od jej typu, ale zawsze rozpoznawalne;
- zachowania ściśle związane z określonym zespołem idei (przekazami światopoglądowymi, mitami); mogą one dotyczyć natury zła, związku istot ludzkich ze światem duchowym itp.; celem działań obrzędowo-rytualnych jest symboliczne odtworzenie i skomentowanie tych naczelných idei (BURSZTA 1998: 111).

K. Smyk, analizując funkcjonujące w literaturze definicje obrzędu, wskazuje dwa podstawowe warianty tego pojęcia. W ujęciu węższym są to działania (POR. BURSZTA 1998); a w ujęciu szerszym – suma różnych zjawisk i form kulturowych, w tym także działań. Szersze rozumienie pozwala spojrzeć na obrzęd jako na całość kulturową (tekst kultury), obejmujący pojęcia, wierzenia, wyobrażenia, czynności i zachowania (SMYK 2020: 19–21). A to z kolei daje dużo większe możliwości analityczno-interpretacyjne.

Wspominana już w pierwszym rozdziale W. Drabik, pisząc o działaniach obrzędowych, zwraca w swoim opracowaniu uwagę na to, że działania obrzędowe wiążą poszczególne składniki w całość i odpowiadają kolejnym etapom obrzędu. To stwierdzenie jest kluczowe dla niniejszych rozważań i analiz (DRABIK 1990: 24–25).

Owa sekwencyjność gestów stała się istotna w koncepcji *rites de passages* sformułowanej przez A. van Gennepa, w której obrzęd przejścia ujmowany jest jako rytualny sposób dokonywania wszelkich zmian statusu jednostki przemieszczającej się między różnymi sekwencjami swojego życia. W świetle tej koncepcji zmiana statusu wymaga przejścia przez całą sekwencję obrzędowych czynności. Jednostka inicjowana poddawana jest rytuałowi wyłączenia ze społeczności i jej terytorium, następnie „skazana” na symboliczną śmierć (separację), by po przejściu granicy między światami być ponownie włączoną do społeczności, zmieniając przy tym swój status (GENNEP 2006). Trzeba przy tym dodać, że:

Istotnym i koniecznym warunkiem skuteczności symbolicznej obrzędu przejścia jest jego funkcjonowanie w kulturze, w której kluczem do rozumienia świata jest „język symboli”, a więc taki obraz świata, który charakterystyczny był dla społeczeństw prymitywnych, operujący np. podziałem społecznej rzeczywistości na sferę praktyczną, codzienną (*profanum*) i waloryzującą ją sferę nadprzyrodzoną, transcendentną (*sacrum*); gdzie wszystko rozgrywało się w stałych kontaktach między *orbis interior* a *orbis exterior* (ŁEŃSKA-BĄK 1999: 52–53).

Przywołane definicje i typologie wyraźnie pokazują doniosłość działań rytualnych w obrzędzie, ale także wskazują na obecność innych równie istotnych znaków, które wraz z kontekstem działań budują jego strukturę i semantykę.

Proponuję więc, aby powyższe spostrzeżenia odnieść do konkretnego przykładu i dokonać krótkiej analizy symboliki i funkcji gestów towarzyszących przygotowaniu i spożyciu weselnego korowaja¹⁶³. Czynności te, rozumiane jako wielokodowe działania obrzędowe, można bowiem potraktować jako teksty kultury – wtórne systemy modelujące, będące częścią obrzędu weselnego. To założenie jest istotne, gdyż z jednej strony proponuje się rozwarstwienie tekstu w celu wydzielenia pewnych elementów (w tym przypadku gestów), z drugiej zaś, mając świadomość ich funkcjonowania w strukturze obrzędu, zwraca się uwagę na konieczność poszukiwania relacji między nimi w celu odczytania znaczenia wykonywanej czynności symbolicznej.

Zakładam więc, że gesty towarzyszące przygotowywaniu korowaja (podobnie jak sam korowaj) są nie tylko głęboko wpisane w strukturę obrzędu weselnego, ale także odzwierciedlają jego poszczególne etapy. Opierając się więc na trójfazowej strukturze obrzędu przejścia, gesty wykonywane podczas przygotowania, dzielenia i spożycia korowaja można analizować w obrębie fazy preliminalnej, liminalnej i postliminalnej.

Faza preliminalna

Przygotowanie weselnego korowaja oraz związane z tym rytuałem nakazy i zakazy sytuują wykonywane przy tym gesty w fazie preliminalnej obrzędu, zaznaczając tym samym swoistą izolację tego działania.

Bez korowaja nie mogło się odbyć dawne wesele. Na podstawie jego wyglądu wrócono, czy małżeństwo będzie zgodne i udane. Pieczony zazwyczaj w ostatni wieczór przed weselem miał symbolizować urodzaj, dostatek i płodność. Irena i Krzysztof Kubiakowie podkreślają, że „w korowaju nic nie jest przypadkowe, ani codzienne; jego przygotowanie odbywało się z namaszczeniem i według szczególnego scenariusza” (KUBIAKOWIE 1981: 69). Wypiek rozpoczynano zazwyczaj w wieczór poprzedzający dzień ślubu, mogły w nim brać udział wyłącznie kobiety, a wszystkie czynności miały charakter podniosły i uroczysty. Ważne były zarówno składniki przeznaczone do wypieku, jak i gesty, które temu towarzyszyły. Wykonywano je ze szczególnym namaszczeniem, gdyż wygląd korowaja miał decydować o przyszłych losach małżonków.

163 *Korowaj*, w innych regionach nazywany także *korowalem* (Lubelskie, Łomżyńskie), *kołaczem* (Mazowsze) lub chlebem weselnym (Podlasie), to jeden z najważniejszych atrybutów weselnych. Jako pieczywo obrzędowe ma bogate tradycje słowiańskie w sposób szczególny kultywowane na Podlasiu. Pieczony na łopacie miał zazwyczaj kształt wielkiego okrągłego bochenka chleba, który w zależności od tradycji kultywowanych w poszczególnych regionach, ozdobiony był krzyżem, lepionymi z ciasta ptaszkami, laleczkami, drzewkami, a także wstążeczkami, bibułkowymi kwiatami i innymi symbolicznymi elementami (OGRODOWSKA 2008: 196–197, BĄCZKOWSKA 1988: 79–99, WAŁĘCIUK-DEJNEKA 2010: 45–66).



Korowaj z Woli Osowińskiej, woj. lubelskie
2013, fot. K. Kraczoń

Podczas przygotowań *korowajnice* otaczały dzieżę¹⁶⁴, w której wyrabiali ciasto, chroniąc to miejsce przed dostępem złych mocy (KUBIAKOWIE 1981: 70). Dodatkowo pilnowano, aby dzieża była odwrócona do góry dnem, co także miało chronić od uroków (KARCZMARZEWSKI 1999: 56). Paulina Hołyszowa opisuje też, że *korowajnice*, stojąc na środku izby, trzymały się za zapaski i w takt śpiewanej melodii kręciły się raz w prawą, raz w lewą stronę (HOŁYSZOWA 1966: 59). Ruch po okręgu jest gestycznym odpowiednikiem koła, wykonując go można symbolicznie wytyczyć granice, a wydzieloną przestrzeń odpowiednio wartościować. Okrążanie, rozumiane jako symboliczne zataczanie kręgu, jest także gestem zamknięcia. Poprzez otoczenie dzieży *korowajnice* w celach ochronnych tworzyły zamkniętą i jednocześnie bezpieczną przestrzeń – miejsce możliwego kontaktu z *sacrum*, wyraźnie oddzielone od sfery *profanum*. Zamknięty krąg nadaje także sakralny wymiar temu, co jest w środku (KOWALSKI 2007: 231–232). W ten sposób mamy do czynienia z efektem wyłączenia (izolacji) korowaja od tego, co pozostaje poza kręgiem.

Sakralno-ochronny wymiar omawianego rytuału przejawiał się także w postaci wielokrotnie powtarzanego gestu kreślenia krzyża. Wykonywano go przed rozpoczęciem wszelkich działań, podczas przygotowywania ciasta, przed włożeniem korowaja do pieca, a także przed jego podziałem. Znamienne jest to, że do wykonania tego gestu zapraszano gospodarza (ojca weselnego), który jako głowa rodziny błogosławił ciasto i cały dokonujący się rytuał. Moment ten zapowiadały słowa pieśni korowajowej:

Oj, chodźże ty tatuniu:
ojże, chodź ty tatuniu
i teże też mamuniu korowaja czas żegnać,
do pieca wsadzać AD POD 173-181.

Kreślenie krzyża przy wkładaniu ciasta do pieca było gestem inicjującym czynność obrzędową, ale także znakiem mającym zapewnić prawidłowość wypieku oraz sygnalizującym akt kreacji przedmiotu o niezwykłych właściwościach.¹⁶⁵ Gest ten powtarzano również przed rozpoczęciem krojenia ciasta (najczęściej wykonywał go starszy družba albo starosta, który następnie dokonywał rytualnego krojenia korowaja), aby odpędzić wpływ czarów, zamknąć proces wypieku i jednocześnie dać możliwość spożycia. W ten sposób od czynności inicjującej przechodzono do sakralizującej mocy tego gestu.¹⁶⁶

164 Innym wariantem tego gestu jest chodzenie wokół dzieży jednej z *korowajnic*, która wykonując tę czynność jednocześnie wyrabiała podeszwę korowaja. Gest został odnotowany 1 grudnia 2012 podczas występu zespołu „Jarzębina” z Paszenek, który zaprezentował widowisko obrzędowe pt. *Korowaj w Paszenkach*.

165 W materiale źródłowym można odnaleźć wiele informacji na temat sakralnego charakteru korowaja, który jest *darem Bożym, zesłanym od Boga, od Pana Jezusa i Najświętszej Pani* (BĄCZKOWSKA 1988).

166 Gest krzyża wykonywany podczas przygotowania i spożywania korowaja wskazuje wyraźne analogie z wypiekiem i spożywaniem chleba, co z kolei odwołuje nas do uczy biblijnej, podkreślając tym samym jeszcze mocniej sakralność tego gestu. Szerzej o geście krzyża w dalszej części niniejszej rozprawy.

Innym gestem towarzyszącym przygotowaniu korowaja do pieca było uderzenie łopata o powałę. Przekaz ten odnotował O. Kolberg: „Gdy wsadzają korowaj do pieca, jedna ze swach uderza łopata o powałę, i podskoczywszy wykrzykuje: uh! uh! uh!” K 35 PRZE 91. I. i K. Kubiakowie tłumaczą, że przedmioty używane przy wypieku służyły do nawiązywania kontaktu z istotami „tamtego świata”. Były one punktem granicznym, który odpowiednio użyty sprawiał, iż granica oddzielająca światy ulegała otwarciu (KUBIAK 1981: 167).¹⁶⁷ Nie bez przyczyny uderzano właśnie o powałę, gest ten skierowany ku górze symbolizuje otwarcie na *sacrum*. Symboliczny ruch wertykalny pojawia się jeszcze w innych momentach. Odnotowano również to, że *swaszka* po rozczygnięciu ciasta, jeszcze przed nakryciem dzieży, powinna unieść ją lekko w górę z czterech stron (KUBIAK 1981: 70). Z kolei w tańcu wykonywanym podczas wypieku ciasta *korowajnice* śpiewały, „wykonując przy tym jak najwyższe skoki, klaszcząc w dłonie i cmokając, aby korowaj dobrze rósł” (KUBIAK 1981: 72). Opisane tu podskoki to analogia do tzw. tańców na urodzaj albo na len i konopie, por. KARCZ LUD 147, AD TYM 2001 48. W odniesieniu do wypieku korowaja podskoki miały zapewnić pomyślne wyrośnięcie ciasta.

Dość istotną czynnością wykonywaną po włożeniu korowaja do pieca było mycie rąk i bynajmniej nie miała ona tylko znaczenia czysto praktycznego:

[Po włożeniu] *do pieca, jak korowalik posadzili, i wtenczas z łopato tańczyli, a potym myli ręce. I wszystkich tych dzieci po kolei tymi mokrymi rękami i po twarzy, myjo ich tak. No to była taka tradycja. To był śmiech. No. A jeszcze jak upiekli ten korowal, no to gospodara stawiała zawsze wódkę no i coś przekąsić, no to śpiewali w ten sposób: Przyleciały soroki, przyleciały soroki czy kórowal wysoki SUSIEC TN UMCS 320/B3.*

Do mycia rąk aktywizowano także poprzez śpiew:

Już my się obrobili,
już my się obrobili,
korowaj z pieca wyłożyli,
dajcie nam wody ręce myć,
będziemy wódeczkę pić AD POD 179.

Gest ten w kontekście omawianej sytuacji, z dodatkowo zapowiadaniem spożywaniem alkoholu, sygnalizował mającą dokonać się zmianę – wejście w marginalną fazę obrzędu. Zostanie on jeszcze powtórzony przed rozpoczęciem krojenia korowaja, co z kolei będzie zapowiedzią kolejnego obrzędowego przejścia.

¹⁶⁷ Sam gest uderzania pełni funkcję pobudzania urodzaju, bogactwa i płodności. Jest on obecny w wielu zwyczajach dorocznych np. po Wigilii gospodarz uderzał drzewka, aby obficie owocowały, powszechny jest także zwyczaj uderzania palmą (np. zwierząt przed pierwszym wypasem) czy zieloną gałązką w Wielkanoc. Funkcja płodnościowa tego gestu nabiera także szczególnego znaczenia w odniesieniu do państwa młodych.

Gestem kończącym i niejako zamykającym ten etap obrzędu było odniesienie (schowanie) upieczonego korowaja do komory. To symboliczne przeniesienie atrybutu weselnego zasygnalizowane poprzez zmianę przestrzeni (przejście z izby do komory) jest kolejnym gestem oznaczającym wyłączenie, zamknięcie i izolację.

Opisane powyżej gesty i zachowania w sposób symboliczny i bardzo wyrazisty obrazują pierwszy etap działań towarzyszących weselnemu korowajowi. Działania te „ukierunkowane zostały na uruchomienie mocy płodnościowych, a także reaktualizowanie mitycznego czasu początku” (WALĘCIUK-DEJNEKA 2010: 152). Poprzez dążenie do maksymalnej synonimiczności, konotują i intensyfikują przy tym dwie zasadnicze kategorie semantyczne: otwarcie na *sacrum* w celu uzyskania Bożego błogosławieństwa (sakralizacja działań) oraz zapewnienie pomyślności (poprzez udany wypiek) przyszłym małżonkom. Omówione gesty prowokują do zmiany (przejścia), inicjując tym samym działania, które w kolejnych fazach obrzędu, będą prowadziły do osiągnięcia nowego statusu przez młodych.

Faza liminalna

Między przygotowaniem i wypiekiem a rytualnym spożyciem korowaja można wyznaczyć fazę marginalną, która także zostaje zobrazowana za pomocą gestów i zachowań symbolicznych.

Początek tej fazy wyznaczało uroczyste przeniesienie weselnego atrybutu z komory do izby. Na Podlasiu czynność tę wykonywał marszałek, który w geście afirmacji, trzymając korowaj na głowie, trzykrotnie się przy tym okręcając się i wykonując taneczne ruchy, podrzucał go do góry.¹⁶⁸ Okręcanie się jest dynamicznym ruchem po okręgu. Należy zauważyć, że nie bez powodu następuje ono w momencie wynoszenia korowaja z komory, kiedy to następuje swoiste przejście z symbolicznie rozumianej przestrzeni zamkniętej (komory) do przestrzeni otwartej, w której odbywa się wesele. Gest ten wyznacza jeszcze jedną istotną opozycję, a mianowicie ruch–bezruch. W kulturze tradycyjnej pierwszemu członowi tej opozycji przypisuje się egzystencjalną kategorię życia, drugi natomiast kojarzony jest ze śmiercią (BROCKI 2001: 275). Okręcanie, jak pisze J.S. Wasilewski, oznacza otwarcie granicy między stanami. W sensie dosłownym obracać to znaczy wprawiać w ruch, a więc zmuszać i pobudzać do działania. Idąc dalej można wnioskować, że w ten sposób sygnalizuje się moment przejścia i zmiany (WASILEWSKI 1980: 283–298).¹⁶⁹ Ruch okrężny oznacza więc pomyślność, wywołuje pęd kosmiczny, ten z kolei daje początek stworzeniu.

168 Taniec ten wg A. Karczmarszewskiego był analogią do tańca na urodzaj, jaki miał miejsce w czasie dożynek, gdy przodownica okręcała się, trzymając wieniec na głowie KARCZ RZESZ 67, POR. OLESZCZ PODL 55.

169 K. Smyk kreacyjną moc tego gestu upatruje także w innych podobnych obrzędowych zachowaniach dorocznych, jak chociażby okręcanie choinki czy trzykrotne obracanie się gospodarza podczas wnoszenia do izby snopa wigilijnego (ZOB. SMYK 2009: 87–88).

W taki oto sposób to kosmiczne wręcz zachowanie doskonale obrazuje kreacyjną moc tworzenia (prokreacji), którą obdarzeni zostaną małżonkowie.

Innym znakiem przejścia jest chociażby gest rozwiązywania udokumentowany w przekazie z Łowickiego: „Gospodarz domu błogosławił ofiarny kołacz, a matki nowożeńców, względnie sami nowożeńcy, rozwiązywali węzły w obrusie, w którym znajdował się kołacz” (KUBIAK 1981: 77). Rozwiązywanie to kolejny gest, którego znaczenie należy rozpatrywać w kontekście opozycji binarnej (związywanie–rozwiązywanie). Czynność tę w kontekście obrzędu traktowano jako rodzaj otwierania. Jest to jednak nieco inny rodzaj otwarcia niż ten, o którym była mowa w fazie preliminalnej. Na tym etapie jest to otwarcie na zmianę, dlatego gest ten symbolizuje przejście ze stanu panińskiego/kawalerskiego w stan małżeński. Analogią do opisanego działania są rozpleciny dokonywane podczas oczepin.

Moment przejścia wyznacza także opozycja upadanie–powstawanie, którą obrazuje następujący przekaz z Lubelskiego: „Družba kręcąc się z korowajem w ręku, upada na ziemię, tłum częstuje leżącego wódką. Za wychyleniem kielicha woła on: „ja-żem zdrów” – podnosi się, wykręca parę razy hołupca i stawia korowaj na stole” K 17 LUB 232. Gesty te są wyrazem zawieszenia pomiędzy dawnym i nowym stanem egzystencji, bowiem w sensie obrzędowym państwo młodzi „umierają” dla dawnego swego życia (stanu), by „narodzić” się na nowo w małżeństwie (BROCKI 2001: 275). Dodatkowo mediacja ta zostaje podkreślona poprzez wypicie alkoholu, który jest niezbędnym elementem obrzędów przejścia, zwłaszcza jeśli ich istotą jest zmiana statusu człowieka (KOWALSKI 2007: 18).

Wykonywane w tej fazie gesty, realizowane w formie opozycji, pomimo tego iż są tak różne w swojej strukturze, to poprzez plan treści dążą do swoistej synonimiczności, przejawiającej się w gestycznym realizowaniu momentu przejścia – zmiany stanu.

Faza postliminalna

Ostatnią fazę rytuału związanego z weselnym korowajem wyznaczają gesty związane z jego podziałem i wspólnym spożywaniem. Stanowiły one kulminacyjny moment i swoiste dopełnienie wszystkich wykonywanych w czasie obrzędu czynności magiczno-rytualnych.

Dzielenie korowaja odbywało się zazwyczaj po oczepinach, w domu panny młodej. W Rzeszowskiem było ono poprzedzane tzw. *wycinaniem lasu*, polegającym na rozbieraniu korowaja ze ozdobiących go elementów zrobionych z ciasta (jabłek, szyszek, ptaków, węzłów szczęścia). A. Karczmarzewski gest ten interpretuje jako symboliczne odłączenie od innego świata. „Las bowiem symbolizował krainę zmarłych, a ptaki były symbolem duszy. «Wycięcie» czy «sprzedanie» tych symboli oznaczało uwolnienie młodej z mocy tegoż świata, a więc koniec czasu obrzędowego i nastanie porządku ludzkiego” KARCZ RZESZ 67.

Krojenie weselnego pieczywa na możliwie równe części i łamanie go na mniejsze kawałki w ilości odpowiadającej liczbie gości należało do starosty weselnego lub starszego družby, który po dokonaniu podziału z powagą obdzielał nim wszystkich obecnych, zaczynając od państwa młodych (którzy pierwszy i ostatni i kawałek korowaja powinni spożywać wspólnie), przez najstarszych uczestników wesela, po muzykantów (dla których przeznaczony był spód korowaja nazywany podeszwą), kucharki i młodzież. Przy podziale nie zapomiano również o dzieciach i tych, którzy nie zostali zaproszeni na wesele (żebracy) OGROD RODZ 198–199. O czynności tej śpiewano także w jednej z pieśni korowajowej:

Równo starosto równo
kraj korowaj drobno
Równo starosto krajcie
Żadnego nie omijajcie
Ni starego ni młodego
Ni na piecu gołego K 16 LUB 159

Należy podkreślić, że wszelkie czynności związane z dzieleniem korowaja odbywały się bardzo starannie, wykonywano je z niezwykłą dbałością o zachowanie wszystkich szczegółów, nakazów i zakazów. Wskazane działania, osoby uczestniczące w tym rytuale oraz bogata symbolika korowaja miały istotny wpływ na znaczenie samego gestu dzielenia, który przede wszystkim zapowiadał mające się dokonać zmiany statusu młodych, co z kolei wiązało się najpierw z symbolicznym wyłączeniem ich z kręgu rówieśników, by następnie przyjąć ich do nowej grupy i zapewnić przy tym dostatek, darzenie się oraz płodność. W odniesieniu do gestu wiązało się to z przekazaniem wraz z kawałkiem pieczywa także jego właściwości.

Symbolika kosmiczna (okrągły kształt będący obrazowym przedstawieniem *imago mundi*), elementy dekoracji związane z magią płodności i prokreacji oraz przedstawienia odnoszące się do życia wiecznego i doczesnego powodują, że ceremonialnie wykonany gest był odbierany jako „sakrament jednoczący wszystkich ludzi między sobą i Kosmosem” (KOWALSKI 2007: 131–132). Sens tego gestu jest więc nieco głębszy, bowiem w obrzędzie weselnym, analogicznie do wigilijnego łamania się opłatkiem, buduje się także *communitas*, „wspólnotę ludzi biorących udział w rytuale zmieniającym status młodych” (KOWALSKI 2007: 131–13).

Czynność dzielenia implikuje także inny równie ważny w obrzędzie weselnym gest wzajemnego obdarowywania się, co w przypadku korowaja określanego mianem *Bożego daru*, wprowadza wiele symbolicznych sensów. Jak zauważa M. Maj wymiana darów w weselu ma szczególne znaczenie, gdyż tak naprawdę określa charakter samego obrzędu, który jest przeciwieństwem „manifestacją i rytualnym uprawomocnieniem zasadniczych zmian w relacjach jednostka–grupa (rówieśnicza, rodzinna, sąsiedzka, wioskowa), a także w stosunkach po-



Korowaj z warkoczem i korowajczykami,
2014, fot. K. Kraczoń

między dwoma kręgami (rodzinnymi, wioskowymi)” (MAJ 1983: 63). Wymiana daru, jakim jest korowaj, dokonuje się w kilku momentach wesela. W fazie preliminalnej wszelkie zabiegi dążące do uzyskania Bożej przychylności podczas wypieku sprawiają, że korowaj staje się niebiańskim darem pochodzącym od samego Boga. Z kolei na płaszczyźnie relacji ziemskich

korowaje¹⁷⁰ były przede wszystkim darem od matki albo rodziców chrzestnych dla młodych. W okolicach Dubienki (pow. chełmski) „wszystkie małżeństwa zaproszone na wesele przynosiły wódkę i korowaje, które były jednak mniej strojne od korowaja starościny, nie miały gałązek” *MAG OBRZ* 53.¹⁷¹ Ten sam korowaj dla dopełnienia rytuału po oczepinach stawał się darem od państwa młodych dla gości. Ci ostatni podczas składania pieniędzy¹⁷² „na czepiec” otrzymywali w formie poczęstunku kawałek korowaja i wódkę *BĄCZ KOR* 97. Najbardziej wymowny był jednak gest dzielenia głównego korowaja. Przestrzegano przy tym, aby obdarować wszystkich w celu zapewnienia kompletności aktu kreatorskiego, a także ustanowienia wspólnoty, jedności i pełni świata (*WAŁĘCIUK-DEJNEKA* 2010: 55). Ta wzajemna wymiana darów przełamywała obcość pomiędzy młodymi i ich rodzinami, a jednocześnie realizowała podstawowy cel tej fazy obrzędu, którym było wzajemne budowanie więzi.

Można więc zauważyć, że korowaj, będąc symbolicznym atrybutem przedmiotowym wesela (jednym z wielu znaków budujących ten obrzęd) obecnym we wszystkich jego etapach, implikuje liczne zachowania magiczno-religijne. Rytualnie wykonywane gesty, wchodząc w relacje z innymi znakami obrzędowymi, wzmacniają symboliczne sensory korowaja, realizując funkcje inicjujące, apotropaiczne, sakralizujące, płodnościowe, mediacyjne, ofiarne i integracyjne.

Omówione gesty rytualne, na płaszczyźnie relacji syntagmatycznych, wyznaczają poszczególne etapy obrzędu (zamknięcie, wyłączenie, przejście, ponowne włączenie); natomiast na płaszczyźnie relacji paradygmatycznych – poprzez realizowane funkcje wróżebne – projektują pomyślną przyszłość dla pary młodej, wyrażają kosmiczny i zarazem sakralny wymiar obrzędu weselnego.

170 Rzadko zdarzało się, że pieczono tylko jeden korowaj. Na Podlasiu najczęściej pieczono dwa, jeden w domu narzeczonego, drugi w domu narzeczonej. Zazwyczaj pieczono kilka, jeden główny dla państwa młodych i mniejsze przeznaczone na podarki dla dworu, plebanii i innych gości *BĄCZ KOR* 96-97. Potwierdza to także przekaz zanotowany w okolicach Biłgoraja: „Korowal z ładnej pszennej pieczony bywa mąki. U Młodej pieką ich jeden lub dwa, toż samo i u Młodego. Goście także niektórzy przynoszą na ucztę swoje korowale (lubo i te spożywają się dopiero we Wtorek). I w ogóle, prezenta z takich korowalów, odbiera ona i od dalszych także znajomych, a nawet i od żydów *K17 LUB* 160.”

171 Podobnie było w pow. zamojskim, gdzie każdy z gości przynosił swój korowaj *PPML LUBELSKIE2* 275.

172 Gest obdarowywania pieniędzmi miał zapewnić pomyślność i dostatek młodej parze, w sposób symboliczny wzmacniał także płodność. W okolicach Chełma pieniądze wkładano także do korowaja, aby nie zabrakło ich młodym *PPML LUB2* 408.

Gest rytualny jako tekst kultury – wnioski końcowe

Przedmiotem niniejszej rozprawy uczyniłam rytualne gesty obrzędowe. Szczegółowej analizie poddano jedenaście gestów najbardziej utrwalonych kulturowo, powszechnie obecnych w polskiej obrzędowości rodzinnej i dorocznej. Zaproponowany semiotyczny model opisu gestów rytualnych pozwolił uporządkować i nazwać relacje między nimi a innymi znakami obrzędowymi. Szczególną uwagę zwrócono na kod werbalny, przedmiotowy i gestyczny (gesty towarzyszące omawianym czynnościom rytualnym), wskazać ich odniesienia do różnych kontekstów obrzędowych (ujęcie węższe) oraz symbolicznych kontekstów ogólnokulturowych (ujęcie szersze), a także przyjrzeć się bliżej ich funkcjom (POR. TOŁSTOJ 1995: 63–65). Tak przeprowadzona strukturalno-funkcjonalna analiza semiotyczna prowadzi do sformułowania kilku zasadniczych wniosków.

Gesty rytualne są istotnym elementem komunikacji i struktury obrzędowej, ta zaś „kształtowana w toku przekazu ustnego zachowuje związek z całością działań kulturowych i daje się odczytywać nie tylko jako znak symboliczny, który umownie coś komunikuje, lecz jako symptom, który odwzorowuje zachowania ludzi, ich sposób widzenia i wartościowania świata. Poza czystą komunikacją służy także kształtowaniu zachowań jednostki mówiącej” (BARTMIŃSKI 1990: 195). Obrzęd jest więc „tekstem zachowań”, czyli uporządkowanym, wewnątrz zorganizowanym układem działań rytualnych (GODULA 1994: 17), który tak definiowany można potraktować jako makrotekst zbudowany z jednostek niższego rzędu o różnym stopniu złożoności semiotycznej, dających się interpretować jako samoistne teksty kultury, które wchodząc we wzajemne relacje z innymi tekstami kultury budują jego ostateczny sens (SMYK 2020: 279).

Analiza poszczególnych czynności obrzędowych pokazała, że gest rytualny buduje związki znaczeniowe już na płaszczyźnie relacji syntaktycznych w obrębie danego obrzędu (kontekst założony). Ujęcie strukturalne nie jest jednak wystarczające, dlatego, aby odnaleźć sensy symboliczne omawianych gestów, zastosowano najpierw analizę porównawczą, polegającą na zestawieniu możliwie największej liczby kontekstów obrzędowych, w których pojawiały się poszczególne czynności (kontekst stanowiony), by następnie móc na płaszczyźnie komunikacji kulturowej określić ich funkcje oraz wskazać ewentualne transformacje, jakim podlegały one na przestrzeni ostatnich dwóch stuleci (kontekst historyczno-kulturowy).

Takie założenia pozwoliły analizować gesty rytualne zarówno w aspekcie strukturalnym, jak i procesualnym. Konkluzja ta prowadzi zatem do odpowiedzi na pytanie postawione na początku rozprawy – gest rytualny jako integralny element tekstowej (semantycznie spójnej) struktury obrzędowej można potraktować i opisywać jako **tekst kultury**. Zatem gesty rytualne:

- to zachowania o charakterze semiotycznym, o utrwalonym i doniosłym dla społeczności znaczeniu, wchodzące w relacje z innymi znakami (słowem, rekwizytem, innym gestem, muzyką itp.), będące jednocześnie elementami szerszych struktur znakowych np. obrzędów czy religii;
- jak w soczewce skupiają podstawowe dla kultury reguły, wartości i światopogląd;
- w strukturze obrzędu są znakami wyznaczającymi momenty obrzędowego przejścia, przy czym ich funkcjonalne ukierunkowanie i znaczenia są warunkowane przez kontekst obrzędowy, kulturowy, historyczny, religijny, regionalny, lokalny itp.;
- wykonywane są zgodnie z utrwalonymi zasadami, bo tylko wtedy mają moc sprawczą, ważny jest wykonawca gestu, czas i miejsce jego wykonania, zgodność z obrzędowym scenariuszem;
- są wyuczone, łatwo reprodukowalne, a sens ich wykonywania, powtarzalność i ustalony schemat działania zawierają się w kontynuacji odwiecznego porządku natury i społeczeństwa;
- są elementem niematerialnego dziedzictwa kulturowego i tradycji przekazywanej z pokolenia na pokolenie;
- stanowią wyznacznik kulturowej i religijnej tożsamości grupy społecznej, a także formę integracji zbiorowości ludzkich;
- można opisywać jako proces, wyznaczając jego początek i koniec, który nie zawsze pokrywa się z samym wykonaniem gestu, można wskazać co najmniej trzy fazy tego procesu: 1) początkowa (obejmująca np. przygotowanie atrybutu/rekwizytu obrzędowego/stroju/przestrzeni); 2) kulminacyjna (wykonanie gestu i wypełnienie); 3) końcowa (oczekiwanie na skutek w przyszłości);
- są komunikatami kulturowymi przekazywanymi i odczytywanymi przez uczestników obrzędu tu i teraz, ale także komunikatami kształtującymi (modelującymi) postawy i wartości kolejnych pokoleń, które odczytują je przez odniesienie zarówno do kategorii pamięci kulturowej, jak i posiadanej wiedzy oraz z perspektywy współczesnego badacza-obszernika np. całowanie chleba jako wyraz szacunku i czci dla pokarmu i pracy ludzkiej;
- są przekazami przenoszonymi w pamięci zbiorowej, dziedziczonymi oraz mediującymi między przeszłością a przyszłością – i co ważne – można go odczytywać także z perspektywy teraźniejszości.

Wśród szczegółowo omawianych znaków, wchodzących w bezpośrednią relację z gestem, znalazły się formuły słowne, atrybuty przedmiotowe oraz inne gesty. Kody te w różnym stopniu współtworzą symbolikę gestów rytualnych.

Specyfiką światopoglądu ludowego, jak zauważa Tomicki, jest mały stopień jego werbalizacji. Wizja świata społeczności tradycyjnych przejawiała się przede wszystkim w życiu codziennym. Światopogląd nie był ujęty w system zdań i nie musiał być nawet w pełni uświadomiony. Wyrażało go samo życie społeczne, reakcje na zjawiska naturalne, regularnie podejmowane działania o charakterze symbolicznym. Ludność wiejska wiedziała, że tak, a nie inaczej należało postępować; reguły życia odziedziczone po przodkach nie mogły być kwestionowane, gdyż uważano je za święte. Stąd też mamy do czynienia z olbrzymią ilością drobnych faktów, które jedynie ujmowane całościowo ujawniają swe znaczenie, swój sens (Tomicki 1975: 13).

Wykonanie gestu w wielu przypadkach poprzedzone było **zapowiedzią słowną** lub **słowo-muzyczną**, przywołującą mityczny wzorzec i zapowiadającą akcję obrzędową. Niekiedy też samo wypowiedzenie słów mogło zastąpić gest (np. wypowiedzenie formuły „W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego” zamiast wykonania gestu; słowo życzące jako ekwiwalent gestu). W zebranej dokumentacji dominowały formuły magiczne i modlitewne towarzyszące wykonywanym gestom. W niektórych obrzędach, zwłaszcza tych o rozbudowanych scenariuszach (np. w weselu, w kolędowaniu) kod werbalny był integralnym elementem rytuału (np. prośba o dar, wypowiedziane życzenia, pieśni śpiewane podczas wykonywania gestu).

Ważną rolę w komunikacji gestycznej odgrywał **kod przedmiotowy**. Atrybuty i rekwizyty obrzędowe w wielu kontekstach były elementem niezbędnym, warunkującym skuteczność dokonywanego rytuału np. kropienie, uderzanie, posypywanie, *zatykanie*, podrzucanie, obdarowywanie to gesty wymagające użycia konkretnego materialnego artefaktu posiadającego nierzadko znamiona znaku symbolicznego lub odrębnego tekstu kultury np. woda (święcona), korowaj, palma, chleb, sól, zboże, mak i inne.

Należy też pamiętać, że społeczeństwo tradycyjne to społeczeństwo wysoko zrytualizowane, które nie wybiera odpowiedniego rytuału w zależności od kontekstu, ale realizuje go z zachowaniem przyjętego scenariusza i wzorów zachowań w danej grupie. Dlatego też w większości obrzędów można zaobserwować nagromadzenie gestów rytualnych, które w porządku sekwencyjnym realizują „scenariusz” rytuału (sygnalizują kolejne jego fazy) lub kumulują podobne treści symboliczne np. błogosławieństwu młodych mogły towarzyszyć gest krzyża, pokropienie, całowanie itp. pełniące w tym właśnie kontekście obrzędowym te same funkcje i wzmacniające skuteczność rytuału (Por. Niżnik 1985: 70). Niektóre sytuacje obrzędowe pokazały, że wpływ na kształt świata i życia może mieć także zaniechanie działania. To gestyczne tabu wśród wiejskiej społeczności było bardzo rygorystycznie przestrzegane – zakaz całowania noworodka w usta i zmarłego, zakaz oglądania się za siebie w drodze po wodę przed Wigilią lub w okresie wielkanocnym.

Niezbędnym elementem struktury tekstowej gestów rytualnych jest **aspekt chronotopowy**. Każdy rytuał osadzony jest w konkretnym czasie i przestrzeni, które nie tylko wyznaczają jego ramy (obrzędowy początek i koniec; centrum i granice), ale też budują obraz symboliczno-kulturowy. Inaczej mówiąc, ważne było to, w jakim czasie i w jakim miejscu gesty rytualne zostały wykonane, dlatego realizowano je w przełomowych momentach doby (poranek, południe, północ) i roku (przesilenie zimowe, wiosenne i letnie), w czasie, któremu tradycja ludowa przydawała cechy niezwykłości i swoistej mocy. Okres „przejęciowy” zapewniał skuteczność podejmowanych działań obrzędowo-magicznych (GODULA 1994: 34). Równie ważne były miejsca, w których gesty te były wykonywane (święcenie pól odbywało się przy krzyżach i kapliczkach przydrożnych, krzyżyki palmowe umieszczano na rogach pól, poprzez zataczanie kręgu wyznaczano bezpieczną przestrzeń rytuału, uczyły obrzędowe spożywanie wokół dzieży lub stołu, wyznaczając tym samym centrum chłopskiego mikroświata). Podczas obrzędu, według myślenia magicznego, ma miejsce reaktualizacja początku, kiedy to uczestnikami zdarzeń byli bogowie. Dla uczestników rytuału oznaczało to porzucenie wszelkich ludzkich ograniczeń i zanurzenie się w innej czasoprzestrzeni, która umożliwia przemianę świata i człowieka (ŁEŃSKA-BĄK 2002: 85, POR. ZADROŻYŃSKA 1985).

Owa przemiana nie byłaby możliwa, gdyby nie to, że w centrum każdego rytuału stoi **człowiek – wykonawca gestów** (tu szczególna rola przypadała gospodarzowi/głowie rodziny), który w rocznym cyklu powtarza czynności Stwórcy, podkreślając ważność przełomowych momentów kalendarza, zapewniając sobie pomyślność w kolejnym roku i składając siły natury do hojności i przychylności a w cyklu życia – komunikując zachodzące zmiany (momenty przejścia), stając się często dla siebie i dla innych uczestników obrzędu gwarantem szczęścia, bezpieczeństwa, płodności i bogactwa.

Na plan pierwszy wysuwa się zatem wszechobecna synonimiczność i komplementarność znaków wchodzących w relacje z gestem, jak i pomiędzy samymi gestami, co w efekcie prowadzi do kumulacji tych samych treści w jednym rytuale, a jego sens wyrażany jest za pomocą jak największej liczby symboli (TOŁSTOJ 1995: 65).

Omawiane czynności rytualne są głęboko symboliczne, przy czym ich sens uwidacznia się zawsze w relacji do innych znaków i zawsze w odniesieniu do konkretnego kontekstu, dlatego to właśnie **kontekst** uczynił nadrzedną kategorią interpretacyjną w przekonaniu, że gesty (a zwłaszcza gesty rytualne) nie istnieją poza kontekstem i nigdy nie są autonomiczne. Trzeba przy tym zaznaczyć, że obraz świata, z jakim mamy do czynienia w drugiej połowie XIX i w początkach XX wieku, ukształtował się w wyniku wielowiekowego współistnienia i konfrontacji pozostałości światopoglądu przedchrześcijańskiego z chrześcijańskim, co w efekcie doprowadziło do współistnienia obok siebie praktyk magicznych i religijnych. Nie brakowało też takich, które były przykładami synkretyzacji religijnej (TOMICKI 1975: 14–15).

To przeplatanie się bądź uzupełnianie elementów magicznych z religijnymi, a niekiedy nawet dominacja jednych nad drugimi oraz nieustanne przenikanie się sfery *sacrum* i *profanum* współtworzy przebogaty obraz kultury ludowej, a tym samym jest cechą charakterystyczną gestów rytualnych, które są odzwierciedleniem tego obrazu. Świadomość współistnienia obok siebie kontekstów historyczno-kulturowych prowadzi do odkrywania sensów symbolicznych zachowań obrzędowych i ich funkcji, co przedstawia tabela *Funkcje kulturowe i społeczne gestów rytualnych*.

W tabeli zostały zestawione zarówno **funkcje kulturowe** (magiczne i religijne), jaki i **społeczne**, co pozwoliło usystematyzować oraz streścić najważniejsze sensy symboliczne analizowanych gestów. Na plan pierwszy wysuwa się jednak wniosek natury ogólnej. Jeden gest rytualny (często w tym samym momencie obrzędu) może realizować kilka funkcji np. całowanie ziemi przez gospodarza przed rozpoczęciem pracy jest znakiem czci i szacunku, sakralizacji miejsca oraz błogosławieństwa (wyłuszczone krzyżyki w tabeli oznaczają funkcję najczęściej realizowaną przez poszczególne gesty/dominującą w nim). W innym kontekście ta sama funkcja jest wyrażana za pomocą kilku różnych gestów – sakralizacja pól odbywała się poprzez wykonanie gestu krzyża, pokropienia wodą święconą, umieszczenia w ziemi poświęconych przedmiotów.

Wśród najczęściej realizowanych funkcji kulturowych należy wskazać: **apotropeiczną, płodnościową** oraz **agrarno-vegetacyjną**, co świadczy o tym, że w hierarchii chłopskich wartości ochrona człowieka i całego jego otoczenia stanowi dobro najwyższe i najbardziej pożądane. Niemniej ważna jest płodność ludzi, zwierząt i roślin, to konieczny warunek przedłużania życia, a także istotny element oddający „ideę całkowitości świata i pełni uniwersum kosmicznego i ludzkiego” (NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA 2016: 222), konkretyzowany za pomocą różnych kodów kulturowych, w tym takich gestów, jak kropienie wodą święconą, obsypywanie (zbożem, makiem), przeskakiwanie przez ogień, tarzanie się po ziemi, uderzanie/obwiązywanie słomą itp.

W chłopskim światopoglądzie nieustannie obecne jest odnoszenie się do *sacrum*, zwłaszcza tego religijnego. **Sakralizacja czasu, przestrzeni, człowieka** i jego najbliższego otoczenia dokonywała się poprzez kreślenie krzyża (różne jego warianty i konfiguracje), kropienie wodą święconą, całowanie, okrażanie (wyznaczanie zamkniętego kręgu), wkładanie poświęconych przedmiotów gdzieś/w coś lub dotyk/zetknięcie z czymś poświęconym. Niekiedy dla podkreślenia sakralnej mocy gestu lub zapewnienia większej skuteczności powtarzano go trzykrotnie, sygnalizując przez to, że w tym momencie dokonuje się coś ważnego i szczególnego (POR. WÓJTOWICZ 2020: 201–203).

Eksponowane miejsce w codziennej egzystencji tradycyjnej społeczności zajmowała także troska o przyszłość, stąd powszechność zachowań o charakterze **wróżebnym**

wyrażana za pomocą gestów: obdarowywania i odwzajemniania daru (rodzaj daru i sytuacja jego ofiarowania były gwarantem obfitości w przyszłym życiu – istotne zwłaszcza w obrzędach narodzin i wesela), niszczenia (rozbicie naczyń na drobne kawałki oznaczało bogate życie państwa młodych; usuwanie wszystkiego, co miało styczność ze zmarłym zapobiegało jego powrotom na ziemię po śmierci), podskakiwania (im wyższe skoki, tym wyższy len wyrosnie w nadchodzącym roku), obsypywania (obfite posypanie zbożem państwa młodych miało zapewnić im płodność i bogactwo w przyszłym życiu, obsypanie drzew makiem gwarantowało obfitość zbiorów), obmywania (umycie się w płynącej wodzie w odpowiednim czasie miało wpływ na zdrowie i urodę w najbliższej przyszłości).

Równie istotna jest **funkcja ludyczna** rytualnych zachowań, która zwłaszcza we współczesnych obrzędach staje się funkcją dominującą. Można to zauważyć na przykładzie weselnego zwyczaju – *Polterabend*. Tłuczenie naczyń – dawniej czynność o charakterze magicznym i wróżebnym – w obszarze współczesnej kultury i weselnego świętowania stało się elementem mody, konsumpcjonizmu i zabawy.

W bardziej szczegółowych kontekstach pojawia się **funkcja oczyszczająca** (realizowana podczas zimowego, albo wiosennego obmywania), **zalotna** (obdarowywanie kawalerów pisankami, oblewanie panien wodą, skoki przez ogień, szturchanie/dotykanie panien przez kołędników) czy **pokutna** (posypywanie głowy popiołem).

Niemniej ważny jest aspekt społeczny obrzędowej komunikacji gestycznej. Tu prym wiodą **funkcje inicjacyjna i performatywna**. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że są to podstawowe funkcje gestów rytualnych, które jako znaczące elementy obrzędów, sygnalizują momenty przejścia i powodują zmiany o charakterze społeczno-obyczajowym (polanie głowy dziecka wodą święconą jest znakiem, że stało się ono chrześcijaninem, nałożenie czepca pannie młodej oznaczało przyjęcie jej do grona mężatek itp.). Inaczej mówiąc, gesty rytualne są delimitatorami obrzędów przejścia, odpowiadając kolejnym ich etapom (o czym pisałam w rozdziale piątym). Jest to realizowane nie tylko w obrzędach rodzinnych, ale również w obrzędach dorocznych, które są cyklicznie odnawiane i powtarzane (dzielenie się opłatkiem podczas Wigilii, coroczne święcenie wody i pokarmów i in.). Trzeba jednak zauważyć, że performatywna siła gestów rytualnych, w kulturze tradycyjnej określana przez mit i religię, współcześnie podlega daleko idącym zmianom na rzecz widowiskowości i karnawalizacji. Następuje wyraźna zmiana kontekstu, zawieszane zostają czas i przestrzeń obrzędów, które coraz częściej prezentowane są na scenach przeglądów teatrów obrzędowych.

Funkcje społeczne podkreślają też rolę gestów rytualnych w budowaniu i podtrzymywaniu więzi międzyludzkich. Jest to widoczne w sytuacjach świętowania, wspólnego spożywania posiłków czy obrzędowego obdarowywania się.

W zasadzie wszystkie omówione w niniejszej rozprawie gesty rytualne można odnaleźć we współczesnej obrzędowości. W ten sposób stają się one też zwornikiem (łącznikiem) między praczasami a współczesnością, są niezmiennie w formie, zmieniają się natomiast konteksty, w których występują. Niestety, w obliczu zmieniających się warunków społecznych i przyjmowanych wartości, wiele gestów rytualnych traci swoje pierwotne znaczenie, ich prymarne funkcje stają się nieczytelne i zostają zredukowane najczęściej do funkcji ludycznej np. wielkanocne oblewanie współcześnie jest już tylko zabawą realizowaną wprawdzie w świątecznej czasoprzestrzeni, ale mającą niewiele wspólnego z tradycyjnym rytuałem o charakterze zalotnym, matrymonialnym i płodnościowym.

Kończąc, chcę raz jeszcze podkreślić, że wyeksplikowane w niniejszej rozprawie gesty rytualne prezentują tylko pozorną różnorodność. Analiza zebranego materiału wyraźnie bowiem pokazuje podobieństwo treści i znaczeń symbolicznych zachowań obrzędowych, które tak naprawdę realizują wspólny sens obrzędów – sygnalizują moment przejścia, burzą stary porządek i stwarzają świat na nowo, chronią oraz uświęcają człowieka i wszystko to, co go otacza zarówno w skali mikro-, jak i makrokosmosu.

Zaproponowana metodologia opisu gestu rytualnego nie wyczerpuje podjętego tematu. Badania nad obrzędową komunikacją gestyczną można w przyszłości poszerzyć o analizy kolejnych gestów (np. otwierania, zamykania, związywania, rozwiązywania, klęknięcia, spalania, zakopywania i in.), warto także zająć się zagadnieniem nazewnictwa gestów i wnikliwie przeanalizować ich nazwy gwarowe, a także prześledzić zróżnicowanie regionalne czynności rytualnych (w niniejszej rozprawie problem ten został tylko zasygnalizowany, gdyż analizowane tu gesty obrzędowe mają w dużej mierze charakter uniwersalny i ogólnokulturowy), a przede wszystkim podjąć próbę stworzenia słownika gestów obrzędowych, które wciąż są ważnym składnikiem przekazywanej, nadal kultywowanej i nieustannie wzbogacanej tradycji, a także niezbędnym elementem współczesnej komunikacji kulturowej.

Bibliografia

Niniejsza bibliografia składa się z trzech części. W pierwszej wymieniono źródła i opracowania, w drugiej – leksykony, słowniki i encyklopedie, w trzeciej materiały pozyskane ze stron internetowych.

I. Źródła i opracowania

Adamowscy Lucyna i Jan, 1992, *Opowieści wielkanocne*, „Twórczość Ludowa”, nr 1–2, s. 72.

Adamowscy Lucyna i Jan, 1995, *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia okresu Bożego Narodzenia z południowego Podlasia*, „Twórczość Ludowa”, nr 4, s. 1–5.

Adamowski Jan, 1992, *O symbolice wielkanocnego jaja*, „Twórczość Ludowa”, nr 1–2, s. 38–40.

Adamowski Jan, 1992a, *Ludowe sposoby składania życzeń (słowo w kontekście kultury)*, „Język a Kultura”, tom 6, *Polska etykieta językowa*, pod red. J. Anusiewicza i M. Marcjanik, Wrocław, s. 97–105.

Adamowski Jan, 1995, *Sakralizacja przestrzeni w polskiej kulturze ludowej*, [w:] *Folklor-sarum-religia*, pod red. J. Bartmińskiego i M. Jasińskiej-Wojtkowskiej, Lublin, s. 20–31.

Adamowski Jan, 1998, *Wesele w relacjach mieszkańców południowego Podlasia*, „Twórczość Ludowa”, nr 2–3, s. 25–28.

Adamowski Jan, 1999, *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*, Lublin.

Adamowski Jan, 1999a, *Pieśniowa wersja legendy o drzewie Krzyża świętego*, „Twórczość Ludowa”, nr 2, s. 12–14.

Adamowski Jan, 2001, *Wierzenia i opowieści z zachodniej Lubelszczyzny (narodziny i chrzest dziecka oraz przekazy o dziadach wędrownych)*, „Twórczość Ludowa”, nr 2, s. 28–31.

Adamowski Jan, 2002, *O typach i odmianach gatunkowych kolęd polskich*, „Twórczość Ludowa”, nr 4, s. 1–4.

Adamowski Jan, 2001, *Wierzenia i opowieści z zachodniej Lubelszczyzny (narodziny, chrzest dziecka oraz przekazy o dziadach wędrownych)*, „Twórczość Ludowa”, nr 2, s. 28–31.

Adamowski Jan, 2001a, *Lubelskie przekazy o zachowaniach magicznych*, „Etnolingwistyka”, t. 13, s. 247–265.

Adamowski Jan, 2001b, *Archaiczne formy folkloru z obszaru wschodniego pogranicza – zalimany, chachułki, taratona*, [w:] *Język i kultura na pograniczu polsko-ukraińsko-białoruskim*, red. F. Czyżewski, Lublin, s. 307–316.

- Adamowski Jan, 2004, *Tradycja we współczesności, czyli o polistadialności polskiej kultury ludowej*, [w:] *Wartości uniwersalne i odrębności narodowe tradycyjnych kultur europejskich*, red. M. Marczuk, Lublin, s. 66-75.
- Adamowski Jan, 2004a, *Semantyka cmentarza – zarys problematyki*, „*Twórczość Ludowa*”, nr 3, s. 12–14.
- Adamowski Jan, 2008, *O zachowaniu przy obrzędowym stole (Wigilia i Wielkanoc)*, [w:] *Sztuka życia, zasady dobrego zachowania, etykieta. O zmienności obyczaju w kulturze*, pod red. K. Łeńskiej-Bąk, M. Sztandary, Opole, s. 195–202.
- Adamowski Jan, 2009, *Obrzędy kolędnicze południowego Podlasia*, [w:] *Tam na Podlasiu II. Tradycje polskiej obrzędowości*, pod red. J. Adamowskiego i M. Wójcickiej, Lublin, s. 106–123.
- Adamowski Jan, 2011, *Na rozstaju dróg, czyli o semantyce skrzyżowania w polskiej kulturze tradycyjnej*, [w:] *Droga w języku i kulturze. Analizy antropologiczne*, pod red. J. Adamowskiego i K. Smyk, Lublin, s. 179–188.
- Adamowski Jan, 2014, *Tożsamość kulturowa wschodniego pogranicza*, [w:] *Z badań nad kulturą ludową Hańska i okolic. Tradycja i współczesność*, pod red. J. Adamowskiego i A. Kościuk, Chełm, s. 28–43.
- Adamowski Jan, 2015, *Palma w kulturze tradycyjnej północnych obszarów województwa lubelskiego*, „*Twórczość Ludowa*”, nr 1–2, s. 15–18.
- Adamowski Jan, 2016, *Sacrum w kulturze tradycyjnej i jego eksponenty*, [w:] *Sacrum w kulturze tradycyjnej i współczesnej*, pod red. J. Adamowskiego i M. Tymochowicz, Lublin, s. 29–41.
- Adamowski Jan, 2017, *Wierzenia i zwyczaje związane z ciążą i narodzinami dziecka z obszaru południowego Podlasia*, „*Twórczość Ludowa*”, nr 3–4, s. 27–32.
- Adamowski Jan (red.), 2020, *Kultura ludowa Lubelszczyzny. Stan – Wartości – Perspektywy*, Lublin.
- Adamowski Jan, Tymochowicz Mariola, 2001, *Zwyczaje i obrzędy doroczne z obszaru województwa lubelskiego (próba słownika)*, [w:] *Dziedzictwo kulturowe Lubelszczyzny. Kultura ludowa*, pod red. A. Gaudy, Lublin, s. 35–62.
- Antas Jolanta, 1996, *Gest, mowa a myśl*, [w:] *Językowa kategoryzacja świata*, pod red. Renaty Grzegorzczkovej i Anny Gajdzińskiej, Lublin, s. 71–96.
- Antas Jolanta, 2006, *Gesty – obrazy pojęć i schematy myśli*, [w:] Elżbieta Tabakowa, *Ikoniczność znaku: słowo-przedmiot-obraz-gest*, Kraków.
- Antas Jolanta, 2013, *Semantyczność ciała. Gesty jako znaki istnienia*, Łódź.
- Anusiewicz Janusz, Dąbrowska Anna, Fleischer Michael, 2000, *Językowy obraz świata i kultura. Projekt koncepcji badawczej*, „*Język a Kultura*”, Wrocław, t. 13, s. 11–44.
- Aries Philip, 1992, *Człowiek i śmierć*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa.
- Arystoteles, 1988, *Retoryka*, przeł. ks. H. Podbielski, Warszawa.

- Bachtin Michał, 1975, *Formy vremeni i chronotopa w romane*, [w:] *Voprposy literatury i estetiki*, Moskwa, s. 398-407.
- Bachtin Michał, 1986, *Estetyka twórczości słownej*, przeł. D. Ulicak, Warszawa.
- Badach Marzena, 2015, *Chodził bysio po kołędzie... Kołędowanie z żywymi zwierzętami na Lubelszczyźnie*, [w:] *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*, t. II, red. J. Adamowski, K. Smyk, Lublin -Warszawa, s. 247-258.
- Banaszkiewicz Karina, 1990, *Kinezyka filmu czy kinezyka w filmie*, [w:] *Kino-gest-ciało-ruch*, pod red. A. Gwoździa, Wrocław, s. 102-112.
- Bartmiński Jerzy, 1980, *O rytualnej funkcji powtórzenia w folklorze. Przyczynek do poetyki sacrum*, [w:] *Sacrum w literaturze*, „Roczniki Humanistyczne”, t. 28, z. 1, s. 257-266.
- Bartmiński Jerzy, 1990, *Folklor – język – poetyka*, Wrocław.
- Bartmiński Jerzy, 1991, *Betlejem po polsku. O kołędach i kołędowaniu w Polsce*, [w:] *Kołędy polskie*, (wybór i oprac.) J. Bartmiński, R. Sulima, Warszawa, s. 164-176.
- Bartmiński Jerzy, 2001, *Kontekst założony, historyczny czy kreowany?*, [w:] *Semantyka tekstu artystycznego*, red. A. Pajdzińska, R. Tokarski, Lublin, s. 109-121.
- Bartmiński Jerzy, 2009, *Pocałunek ziemi. Semantyka gestu*, [w:] *Stereotypy mieszkają w języku*, Lublin, s. 149-156.
- Bartmiński Jerzy, Bielak Anna, 2017, *Językowo-kulturowy obraz słomy w polskiej lingwokulturze. Szkic etnolingwistyczny*, „Etnolingwistyka”, t. 29, s. 111-133.
- Bartmiński Jerzy, Kaczan Anna, 2017, *Językowo-kulturowy obraz pszenicy (triticum) w języku polskim*, „Etnolingwistyka”, t. 29, s. 85-110.
- Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2009, *Tekstologia*, Warszawa.
- Bączkowska Grażyna, 1988, *Korowaj*, „Etnolingwistyka”, t. 1, s. 79-99.
- Bączkowska Grażyna, 1995, *Rola pana młodego w lubelskich obrzędach weselnych*, „Etnolingwistyka”, R. 7, s. 117-133.
- Benedyktowiczowie Danuta i Zbigniew, 1992, *Dom w tradycji ludowej*, Wrocław.
- Bense Max, 1980, *Świat przez pryzmat znaku*, Warszawa.
- Best Otto F., 2003, *Historia pocałunku*, Warszawa.
- Biegeleisen Henryk, 1927, *Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego*, Lwów.
- Biegeleisen Henryk, 1928, *Wesele*, Lwów.
- Biegeleisen Henryk, 1929, *Lecznictwo ludu polskiego*, Kraków.
- Biegeleisen Henryk, 1929a, *U kolebki, przed ołtarzem, nad mogiłą*, Lwów.
- Biegeleisen Henryk, 1930, *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*, Lwów.
- Bielawski Ludwik (red.), 2011, *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały*, T. 4. *Lubelskie*, J. Bartmiński (red.), cz. 1: *Pieśni i obrzędy doroczne*, Lublin.

- Bielawski Ludwik (red.), 2011a, *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały*, T. 4. Lubelskie, J. Bartmiński (red.), cz. 2: *Pieśni i obrzędy rodzinne*, Lublin.
- Birdwhistell Ray L., 1952, *Introduction o kinesics: An annotation system for analysis of body motion and gesture*, Louisville.
- Birdwhistell Ray L., 1970, *Kinesics and context. Essays on body motion communication*, London.
- Bogatyrzew Piotr, 1979, *Semiotyka kultury ludowej*, wstęp, wybór i opracowanie M.R. Mayenowa, Warszawa.
- Bogucka Maria, 1981, *Gest w kulturze szlacheckiej*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, t. XXVI, s. 7.
- Bogucka Maria, 1984, *Gest w dawnej kulturze*, „Problemy”, nr 11, s. 16–20.
- Bogucka Maria, 1994, *Staropolskie obyczaje w XVI–XVII wieku*, Warszawa.
- Bohdanowicz Jan, 1999, *Wyposażenie zmarłego. Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego*, t. V, *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe*, (red.) J. Bohdanowicz, Wrocław.
- Boscione Franco, 2004, *Gesty Jezusa*, Kraków.
- Brencz Andrzej, 2006, *Wielkopolski rok obrzędowy. Tradycja i zmiana*, Poznań.
- Brocki Marcin, 1994, *Kultura i natura. Uwagi na marginesie badań nad gestami*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 3–4, s. 19–22.
- Brocki Marcin, 1996a, *Gesty symboliczne*, „Literatura Ludowa”, nr 2, s. 3–18.
- Brocki Marcin, 1996b, *Język i ciało. O wzajemnym związku dwóch systemów semiotycznych*, „Lud”, t. 80, s. 129–144.
- Brocki Marcin, 2000, *Krótką historią badań antropologicznych nad językiem ciała*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej”, nr 1, s. 41–69.
- Brocki Marcin, 2001, *Język ciała w ujęciu antropologicznym*, Wrocław.
- Brocki Marcin, 2007, *Kulturowy obraz ciała i jego współczesne przemiany*, „Lud”, t. 91, s. 35–53.
- Brocki Marcin, 2015, *Antropologia. Język ciała*, Wrocław.
- Brzozowska-Krajka Anna, 1994, *Symbolika dobowego cyklu powszedniego w polskim folklorze tradycyjnym*, Lublin.
- Brzozowska Teresa, 1965, *Obrzędy* (hasło), [w:] *Słownik folkloru polskiego*, red. J. Krzyżanowski, Warszawa, s. 275.
- Bukowska-Floreńska Irena, 1995, *Symbole kulturowe, komunikacja społeczna, społeczności regionalne: studia*, Katowice.
- Burszta Józef, 1984, *Przedmowa*, [w:] E.T. Hall, *Poza kulturą*, Warszawa, s. 7–34.
- Burszta Wojciech Józef, 1998, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań.
- Bystron Jan Stanisław, 1912–1913, *Wymuszanie urodzaju na drzewach owocowych*, „Lud”, t. 18, s. 92–111.

- Bystroń Jan Stanisław, 1916, *Słowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy związane z narodzeniem dziecka*, Kraków.
- Bystroń Jan Stanisław, 1916a, *Zwyczaje żniwiarskie w Polsce*, Kraków.
- Bystroń Jan Stanisław, 1922, *Określenie się obrzędowe*, „Lud”, t. 21, s. 93–96.
- Bystroń Jan Stanisław, 1947, *Etnografia Polski*, Warszawa.
- Bystroń Józef Stanisław, 1976, *Dzieje obyczaju w dawnej Polsce, wiek XVI–XVIII*, t. 2, Warszawa.
- Caraman Piotr, 1933, *Obrzęd kołędowania u Słowian i Rumunów*, Kraków.
- Chamska Urszula, 1895, *Święta i uroczystości doroczne w Męczeninie pod Płockiem*, „Wisła”, t. 9, s. 81–91.
- Chandler Daniel, 2011, *Wprowadzenie do semiotyki*, Warszawa.
- Chętnik Adam, 1924, *Kurpie*, Kraków.
- Chodziło Teofil, 1959, *Ofiara u najstarszych ludów*, „Collectanea Theologica”, R. XXX, s. 138–170.
- Chwalba Andrzej, 2015, *Obyczaje w Polsce od średniowiecza do czasów współczesnych*, Warszawa.
- Chylińska Dagmara, Kosmala Gerard, 2012, *Sakralizacja przestrzeni wobec współczesności*, [w:] *Sacrum w krajobrazie*, „Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego”, nr 17, s. 47–68.
- Ciarka Ryszard, 2010, *Film etnograficzny i problem narracji: twórczość Jacka Olędzkiego*, „Etnografia Nowa”, nr 2, s. 83–90.
- Ciołek Tadeusz M., 1973, *Materiały do alchemii gestów*, „Etnografia Polska”, t. 17, z. 2, s. 59–80.
- Ciołek Tadeusz M., Olędzki Jacek, Zadrożyńska Anna, 1976, *Wyrzeczysko o świętowaniu w Polsce*, Warszawa.
- Collins A., 1995, *Język ciała, gestów i zachowań*, Wrocław.
- Cycon Marek Tulliusz, 1873, *Mówca*, [w:] *Pisma krasomówcze i polityczne Marka Tulliusza Cycony*, przeł. E. Rykaczewski, Poznań.
- Czachowski Hubert, Kostrzewa Agnieszka, Łopatyńska Hanna M., 2020, *Akwizytorzy szczęścia. O dawnych i współczesnych kołędnicach*, Toruń.
- Czarnowski Stefan, 1956, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, [w:] Tegoż, *Dzieła*, t. 1, Warszawa.
- Czarnowski Stefan, 1982, *Podział przestrzeni i jej rozgraniczenie w religii i magii*, tegoż, [w:] *Wybór pism socjologicznych*, wybór i wstęp J. Sztumski, Warszawa, s. 427–462.
- Czerwiński Maciej, 2015, *Kultura, dyskurs, znak*, Kraków.
- Czerwiński Tomasz, 2009, *Wyposażenie domu wiejskiego w Polsce*, Warszawa.
- Czubak-Wróbel Paulina, 2008, *Zachowania niewerbalne podczas liturgii*, „Quaestiones Selectae”, Rok XV, nr 22, s. 99–112.
- Darwin Karol, [1872] 1988, *O wyrazie uczuć człowieka i zwierząt*, Warszawa.
- Diakowski Edyta, 2011, *Ostatnia droga duszy – między obrzędem wyłączenia ze społecz-*

- ności żyjących a włączeniem do społeczności umarłych, [w:] *Droga w języku i kulturze. Analizy antropologiczne*, pod red. J. Adamowskiego i K. Smyk, Lublin, s. 129–140.
- Dmitruk Krzysztof, 1989, *Galaktyki kultury*, [w:] *Kultura żywego słowa w dawnej Polsce*, red. H. Dziechcińska, Warszawa, s. 12–38.
- Dobek-Ostrowska Bogusława, 1999, *Nauka o komunikowaniu: podstawowe orientacje teoretyczne*, Wrocław.
- Domachowski Waldemar, 1990, *Wybrane aspekty komunikowania niewerbalnego*, [w:] *Kino: gest – ciało – ruch*, pod red. A. Gwoździa, Wrocław, s. 60–65.
- Domańska-Kubiak Irena, 1979, *Wegetacyjny sens kolędowania*, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 1, s. 17–32.
- Drabik Beata, 2018, *Obrazowanie w geście kulturowym: analiza znaku krzyża z wykorzystaniem schematów wyobrażeniowych*, [w:] *Multimodalność komunikacji*, pod red. J. Winiarskiej i A. Załazińskiej, Kraków, s. 73–87.
- Drabik Wanda, 1990, *Cztery pory życia (o współzależności obrzędów dorocznych i rodzinnych)*, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 1, s. 15–30.
- Dragan Jolanta, 2021, *Len w polskiej kulturze tradycyjnej*, rozprawa doktorska napisana w Instytucie Nauk o Kulturze UMCS pod kierunkiem Jana Adamowskiego, Lublin.
- Duda Michalin, Józwiak Sławomir, 2014, *Ze świata średniowiecznej symboliki. Gest i forma przysięgi w chrześcijańskiej Europie (X–XV w.)*, Kraków.
- Dul Robert A., *Komunikacja niewerbalna w teorii i badaniach*, [w:] *Komunikacja międzykulturowa. Zbliżenia i impresje*, A. Kapciak, L. Korporowicz, A. Tyszka (red.), Warszawa, s. 43–68.
- Durkheim Emil, 1990, *Elementarne formy życia religijnego*, tłum. A. Zadrożyńska, Warszawa.
- Dworakowski Stanisław, 1964, *Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią*, cz. I: *Zwyczaje doroczne i gospodarcze*, Białystok.
- Dziechcińska Hanna, 1989, *Gest w staropolskim systemie komunikacji*, [w:] *Kultura żywego słowa w dawnej Polsce*, H. Dziechcińska (red.), Warszawa, s. 39–55.
- Dziechcińska Hanna, 1996, *Gest, czyli ciało, które mówi*, [w:] *Tejże, Ciało, strój, gest w czasach renesansu i baroku*, Warszawa, s. 108–137.
- Eco Umberto, 1974, *Pejzaż semiotyczny*, Warszawa.
- Eco Umberto, 1996, *Nieobecna struktura*, Warszawa.
- Eco Umberto, 2009, *Teoria semiotyki*, Kraków.
- Efron David, [1941] 1972, *Gesture, race and culture*, Den Haag.
- Eibl-Eibesfeldt Irena 1987, *Miłość i nienawiść*, Warszawa.
- Ekman Paul, 1977, *Biological and Cultural Contributions to Body and Facial Movement*, [w:] *The Anthropology of the Body*, J. Blacking (ed.), London, s. 39–84.

- Ekman Paul, Friesen Walter, 1971, *Contrasts across cultures in the face and emotion*, "Journal of Personality and Social Psychology", Vol. 17, s. 124–129.
- Eliade Mircea, 1966, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz Kowalski, Warszawa.
- Eliade Mircea, 1974, *Sacrum – mit – historia*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa.
- Eliade Mircea, 1996, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przeł. R. Reszke, Warszawa.
- Eliade Mircea, 1998, *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*, przeł. M. i P. Rodakowie, Warszawa.
- Eliade Mircea, 2008, *Sacrum a profanum: o istocie sfery religijnej*, przeł. B. Baran, Warszawa.
- Enfield Julie, 2004, *Całuj i mów. Prawdziwa historia pocałunku*, przeł. J. Tyczyńska, Warszawa.
- Engelking Anna, 1988, *Magiczna moc słowa w polskiej kulturze ludowej*, „Język a Kultura”, t. 1, Wrocław, s. 157–165.
- Engelking Anna, 2000, *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Wrocław.
- Fischer Adam, 1921, *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*, Lwów.
- Fischer Adam, 1926, *Lud polski. Podręcznik etnografii Polski*, Lwów.
- Fischer Adam, 1930, *Śmierć w obrzędach zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*, Warszawa.
- Fromm Erich, 1966, *Psychoanaliza a religia*, Warszawa.
- Gajda Janusz, 1989, *Sofiści*, Warszawa.
- Gaj-Piotrowski Wilhelm, 1967, *Kultura społeczna ludu z okolic Rozwadowa*, Wrocław.
- Gapiński Bartłomiej, 2018, *Chleb w życiu codziennym i społeczności wiejskiej*, [w:] *Dziedzictwo kulinarne w kontekstach tradycyjnych i współczesnych*, pod red. J. Adamowskiego i M. Tymochowicz, Lublin, s. 159–168.
- Garstka Robert, 2013, *Świat obok nas. Obrzędowość doroczna w województwie śląskim*, Katowice.
- Garstka Robert, Lysko Aleksander, 2018, *Czas niezwykły. Obrzędowość doroczna na Górnym Śląsku*, Katowice.
- Gawel Artur, 2009, *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia agrarne na Białostocczyźnie od poł. XIX do początku XXI wieku*, Kraków.
- Gdowicz Wiesław, Więckowska Marta, 2009, *Gest. Aktywizacja ruchu czy znaczenie*, [w:] *Interfejs użytkownika – Kansei w praktyce*, Warszawa, s. 83–95.
- Geelhaar Sylwia, 2017, *Polterabend. Geneza i współczesność obyczaju ślubnego w niemieckim kręgu kulturowym*, [w:] *Pulteram – żywa tradycja w Wielkopolsce*, pod red. A. Jełowickiego, Szreniawa, s. 13–36.
- Gerlich Halina, 1991, *Rodzinne gościny*, [w:] *Śląskie uciechy i zabawy (materiały etnologiczno-folklorystyczne)* pod red. I. Bukowskiej-Floreńskiej, Bytom, s. 185–209.
- Giedz Maria, 1991, *Święta Góra Grabarka*, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 2, s. 25–35.
- Gloger Zygmunt, 1900, *Rok polski w życiu, tradycji i pieśni*, Warszawa.

- Głazewska Ewa, Kusio Urszula, 2012, *Komunikacja niewerbalna. Płeć i kultura. Wybór zagadnień*, Lublin.
- Głowa Władysław ks., 1995, *Znaki i symbole w liturgii*, Przemyśl.
- Godula Róża, 1994, *Od Mikołaja do Trzech Króli. O roli daru w obrzędzie*, Kraków.
- Goffman Erving, 2006, *Rytuał interakcyjny*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa.
- Gołębiowski Łukasz, 1830, *Lud polski jego zwyczaje, zabobony*, Warszawa.
- Gomółka Anna, Rygielska Małgorzata, 2014, *Tekst kultury jako narzędzie badawcze*, [w:] *Źródło historyczne jako tekst kultury*, red. B. Płonka-Syroka, M. Dąsał, Wrocław, s. 231–244.
- Goździak Elżbieta, 1983, *Komunikowanie niewerbalne. Próba definicji*, „Lud”, t. 67, s. 39–55.
- Goździak Elżbieta, 1987a, *Kinezyka*, [w:] *Słownik etnologiczny*, pod red. Z. Staszczak, Warszawa, s. 170–172.
- Goździak Elżbieta, 1987b, *Proksemika*, [w:] *Słownik etnologiczny*, pod red. Z. Staszczak, Warszawa, s. 296.
- Grochowski Piotr, 2009, *Rzecz o wędrownych żebrakach i ich pieśniach*, Toruń.
- Guardini Romano, 1982, *Znaki święte*, tłum. J. Birkenmajer, Wrocław.
- Guiraud Pierre, 1976, *Semantyka*, Warszawa.
- Gwóźdź Andrzej, 1992, *Kultura, komunikacja, film: o tekście filmowym*, Kraków.
- Hall T. Edward, 1978, *Ukryty wymiar*, przeł. T. Hołówka, Warszawa.
- Hall T. Edward, 1984, *Poza kulturą*, przeł. E. Goździak, Warszawa.
- Hall T. Edward, 1987, *Bezgłośny język*, przeł. R. Zimand, A. Skarbińska, Warszawa.
- Hemka Andrzej, Olędzki Jacek, 1990, *Wrażliwość mirakularna*, „Polska Sztuka Ludowa”, t. 44, nr 1, s. 8–14.
- Herriger Catherine, 1998, *Rytuały. Komunikacja bez słów*, tłum. A. Szarypo, Wrocław.
- Hjelmslev Luis, 1979, *Prolegomena do teorii języka*, [w:] Kurkowska H., Weinsberg A. (red.), *Językoznawstwo strukturalne. Wybór tekstów*, Warszawa, s. 44–137.
- Huxley Julian, 1966, *A discussion of ritualization of behaviour in animals and man*, „Philosophical Transaction of the Royal Society of London B”, Vol. 251, s. 247–271.
- Ignas Katarzyna, 2019, *Znaczenie i symbolika strojów, akcesoriów oraz gestów kolędniczych*, [w:] *Kolędowanie na Rzeszowszczyźnie*, red. K. Smyk, J. Dragan, Kolbuszowa-Kraków, s. 115–161.
- Ivanov Vjačeslav V., Toporov Vladimir N., 1965, *Slavjanskie jazykovye modelirujuščie semiotičeskie sistemy*, Moskwa.
- Jackowski Aleksander, 2007, *Rozważania o krajobrazie sakralnym*, [w:] *Znaczenie badań krajobrazowych dla zrównoważonego rozwoju*, (red.) Ostaszewska K., Uniwersytet Warszawski, s. 133–143.

- Jakobson Roman, 1989, *Poetyka w świetle językoznawstwa*, [w:] tegoż, *W poszukiwaniu istoty języka*, t. II, Warszawa.
- Janicka-Krzywda Urszula, 2000, *Wielkotypodniowy obrzęd palenia Judasza w Polsce południowej*, „*Twórczość Ludowa*”, nr 2, s. 11-13.
- Jarząbek Krystyna, 1999, *Rehabilitacja języka gestów (na przykładzie porozumiewania się zakonników i mniszek)*, Katowice.
- Jarząbek Krystyna, 2001, *System porozumiewania się pletwonurków*, „*Studia Semiotyczne*”, t. 24, s. 229-238.
- Jarząbek Krystyna, 2002, *Mowa ciała ludzkiego*, [w:] *Mowa ciała i jej funkcje w kulturze. Materiały z konferencji naukowej*, pod red. M. Jasińskiej, J. Kuć, Siedlce, s. 5-13.
- Jarząbek Krystyna, 2002a, *Znaki gestyczne w sportowych grach zespołowych*, [w:] *Mowa ciała i jej funkcje w kulturze. Materiały z konferencji naukowej*, pod red. M. Jasińskiej, J. Kuć, Siedlce, s. 147-154.
- Jarząbek Krystyna, 2003, *Rola sygnałów gestycznych w porozumiewaniu się pracowników kolei*, [w:] *Języki i tradycje Słowian*, red. E. Tokarz, Katowice, s. 105-118.
- Jarząbek Krystyna, 2004, *System gestyczny sygnalistów oraz pilotów statków powietrznych*, „*Socjolingwistyka*”, t. 18, s. 155-164.
- Jarząbek Krystyna, 2006, *Pocałunek jako znak i jego funkcje w porozumiewaniu się*, „*Socjolingwistyka*”, t. 24-25, red. W. Lubaś, Kraków, s. 55-64.
- Jastrzębski Jerzy, 2009, *O całowaniu i pocałunkach*, [w:] *Tabu, etykieta, dobre obyczaje*, red. P. Kowalski, Wrocław, s. 123-134.
- Jełowicki Arkadiusz, 2017, *Pulteram – fascynująca tradycja w Wielkopolsce*, [w:] *Pulteram – żywa tradycja w Wielkopolsce*, pod red. A. Jełowickiego, Szreniawa, s. 91-113.
- Jonca Magdalena, 1984, *Semiotyka gestu*, „*Studenckie Prace Naukowe. Nauki Humanistyczne*”, z. 1, s. 4-9.
- Kapellari Egon, 2002, *Święte znaki w liturgii i codzienności*, Kraków.
- Karabowicz Kazimiera, 1992, *Gusła, przepowiednie i zabobony mieszkańców woj. chełmskiego*, „*Twórczość Ludowa*”, nr 1-2, s. 41-44.
- Karczmarszewski Andrzej, 1999, *Symbolika niektórych atrybutów i działań weselnych*, [w:] *Wesele. Materiały z konferencji „Obrzędowość weselna w Rzeszowskim – tradycja i współczesność”*, Rzeszów, s. 53-69.
- Karczmarszewski Andrzej, 2011, *Ludowe obrzędy doroczne w Polsce południowo-wschodniej*, Rzeszów.
- Kawałko Danuta, 2006a, *Kaplice na źródłach*, „*Zamojski Kwartalnik Kulturalny*”, nr 1-2, s. 86-87.
- Kawałko Danuta, 2006b, *Kaplice na źródłach*, „*Zamojski Kwartalnik Kulturalny*”, nr 3-4, s. 51-59.

- Kendon Adam, 1967, *Some functions of gaze direction in social interaction*, „Acta Psychologica”, Vol. 26, s. 22–63.
- Kielak Olga, 2020, *Zwierzęta domowe w języku i kulturze. Studium etnolingwistyczne*, Lublin.
- Klimaszewska Jadwiga, 1981, *Doroczne obrzędy ludowe*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. II, pod red. M. Biernackiej, M. Frankowskiej, W. Paprockiej, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź, s. 127–153.
- Knapp Mark L., Hall Judith A., 2000, *Komunikacja niewerbalna w interakcjach międzyludzkich*, Wrocław.
- Kobielus Stanisław, 2011, *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, wyd. II, Kraków.
- Kolberg Oskar, *Dzieła wszystkie*, Wrocław 1961–
- t. 2, *Sandomierskie*, 1962 [1865].
- t. 3, *Kujawy*, cz. I, 1962 [1867].
- t. 7, *Krakowskie*, cz. III, 1962 [1874].
- t. 9, *W. Ks. Poznańskie*, cz. I, 1963 [1875].
- t. 10, *W. Ks. Poznańskie*, cz. II, 1963 [1876].
- t. 11, *W. Ks. Poznańskie*, cz. III, 1963 [1877].
- t. 16, *Lubelskie*, cz. I, 1962 [1883].
- t. 17, *Lubelskie*, cz. II, 1962 [1884].
- t. 18, *Kieleckie*, cz. I, 1963 [1885].
- t. 20, *Radomskie*, 1964.
- t. 22, *Łęczyckie*, 1964 [1889].
- t. 23, *Kaliskie*, 1964 [1890].
- t. 24, *Mazowsze*, cz. I, 1963 [1885]
- t. 27, *Mazowsze*, cz. IV, 1964 [1888].
- t. 28, *Mazowsze*, cz. V, 1964 [1888].
- t. 32, *Białoruś – Polesie*, 1984.
- t. 33, *Chełmskie*, cz. I, 1964, [1890].
- t. 34, *Chełmskie*, cz. II, 1964 [1890].
- t. 35, *Przemyskie*, 1962 [1891].
- t. 39, *Pomorze*, 1965.
- t. 41, *Mazowsze*, cz. VI, 1969.
- t. 42, *Mazowsze*, cz. VII, 1970.
- t. 43, *Śląsk*, 1965.
- t. 45, *Góry i Pogórze*, cz. II, 1968.
- t. 48, *Tarnowsko-Rzeszowskie*, z rękopisów oprac. J. Burszta, B. Linette, red. J. Burszta, 1967.

- t. 49, *Sanockie-Krośnieńskie*, cz. I, 1974.
- t. 50, *Sanockie-Krośnieńskie*, cz. II, 1972.
- t. 52, *Białoruś i Polesie*, 1968.
- Kolbuszewski Jacek, 1981, *Cmentarz jako tekst kultury*, „Odra”, nr 11, s. 29–36.
- Kolędowanie na Lubelszczyźnie*, 1986, red. J. Bartmiński, Cz. Hernas, Wrocław.
- Kolędowanie na Rzeszowszczyźnie*, 2019, red. K. Smyk, J. Dragan, Kolbuszowa-Kraków.
- Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego*, 2002, t. 6, *Wiedza i wierzenia ludowe*, pod red. Z. Kłodnickiego, Wrocław-Cieszyn.
- Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego*, 2002, t. 8, A. Drożdż, A. Pieńczak, *Zwyczaj i obrzędy weselne, część I: Od zalotów do ślubu cywilnego*, pod red. Z. Kłodnickiego, Wrocław-Cieszyn.
- Koperek Stanisław, 1992, *Rys historyczny rozwoju liturgii mszalnej*, [w:] *Misterium Christi. Podręcznik liturgiki ogólnej i szczegółowej*, red. serii W. Świerzawski, t. 3: *Msza święta*, Kraków, s. 25–61.
- Kostołowski Andrzej, 1984, *Symbol symboli. Historia znaku krzyża*, „Więź”, nr 8, s. 50–70.
- Kościuk Agnieszka, 2011, *Dom w wierzeniach i zwyczajach ludowych mieszkańców gminy Borki. Wybrane zagadnienia*, [w:] *Tam na Podlasiu III. Wierzenia i religijność*, pod red. J. Adamowskiego i M. Wójcickiej, Wola Osowińska, s. 147–163.
- Kościuk Agnieszka, 2012, *Stół jako domowy ołtarz w polskiej kulturze ludowej*, [w:] *Rzeczpospolita domów, III, Domy Boże*, pod red. K. Krawiec-Złotkowskiej, Słupsk, s. 645–652.
- Kotula Franciszek, 1989, *Przeciw urokom*, Warszawa.
- Kowalska Jolanta, 1978, *Taniec jako forma przekazu treści kulturowych. Uwagi wstępne*, „Etnografia Polska”, z. 1, s. 173–192.
- Kowalska Jolanta, 1986, *Elementarne składniki kulturowych koncepcji rzeczywistości w symbolice ruchu tanecznego*, cz. 1, „Etnografia Polska”, t. 30, z. 1, s. 83–136.
- Kowalska Jolanta, 1991, *Taniec w mitach kreacyjnych. Wprowadzenie*, „Etnografia Polska”, t. 35, z. 1, s. 31–40.
- Kowalski Piotr, 1994, *Prośba do Pana Boga. Rzecz o gestach wotywnych*, Wrocław.
- Kowalski Piotr, 1996, *Pocałunki, demony i guma do żucia*, [w:] *Antropologiczne wędrówki po kulturze*, red. W.J. Burszta, Poznań, s. 95–112.
- Kowalski Piotr, 2000, *Chleb nasz powszedni. O pieczywie w obrzędach, magii, literackich obrazach i opiniach dietetyków*, Wrocław.
- Kowalski Piotr, 2002, *Woda żywa. Opowieść o wodzie, zdrowiu, higienie i dietetyce*, Wrocław.
- Kozak Katarzyna, 2007, *Polska frazeologia gestu: od informacji somatycznej do Idiomu*, „Etnolingwistyka”, t. 19, Lublin, s. 253–265.
- Koziura Karolina, 2014, *Wymiary pogranicza kulturowego na przykładzie wschodniej Lu-*

- belszczyzny, [w:] *Z badań nad kulturą ludową Hańska i okolic. Tradycja i współczesność*, pod red. J. Adamowskiego i A. Kościuk, Chełm, s. 16–27.
- Kozłowska-Doda Jadwiga, 2011, *Symbolika drogi w obrzędowości pogrzebowej (na materiale białoruskim i polskim)*, [w:] *Droga w języku i kulturze. Analizy antropologiczne*, pod red. J. Adamowskiego i K. Smyk, Lublin, s. 103–116.
- Kraczoń Katarzyna, 2012, *Gest gestów – o znaku krzyża w kulturze ludowej*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 4 (246), s. 187–196.
- Kraczoń Katarzyna, 2012a, *Zwyczajowe i obrzędowe gesty sakralne w krajobrazie kulturowym wsi*, [w:] *Sacrum w krajobrazie*, red. S. Bernat, M. Flaga, Sosnowiec, s. 138–147.
- Kraczoń Katarzyna, 2013, *Semiotyka gestów rytualnych – kilka uwag o metodzie badawczej*, „Roczniki Kulturoznawcze”, t. IV, nr 4, s. 89–103.
- Kraczoń Katarzyna, 2013a, *Kurpiowskie pieczywo obrzędowe – formy, symbolika i funkcje*, [w:] *Словянська музиче мистецтво в контексті Європейської культури*, Winnica 2013, tom V, s. 84–86.
- Kraczoń Katarzyna, 2014a, *Gesty święte i uświęcające jako element religijności ludowej (na przykładzie obrzędu błogosławieństwa pól)*, [w:] *Obraz świętości – świętość w obrazie*, red. I. Lis-Wielgosz, W. Józwiak, P. Dziadul, Poznań, s. 214–223.
- Kraczoń Katarzyna, 2014b, *Zwyczajowe i obrzędowe gesty towarzyszące spożywaniu pokarmów*, [w:] *Tam na Podlasiu, IV, Pożywienie – czyli o czymś dla ciała i ducha*, red. J. Adamowski i M. Wójcicka, Wola Osowińska, s. 75–87.
- Kraczoń Katarzyna, 2014c, *Gesty i zachowania obrzędowe towarzyszące przygotowaniu i spożywaniu weselnego korowaja*, [w:] *Tam na Podlasiu, IV, Pożywienie – czyli o czymś dla ciała i ducha*, red. J. Adamowski i M. Wójcicka, Wola Osowińska, s. 129–141.
- Kraczoń Katarzyna, 2015, *Od rejestracji do interpretacji – o potrzebie dokumentacji i ochrony gestów rytualnych*, [w:] *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*, t. II, red. Jan Adamowski, Katarzyna Smyk, Lublin – Warszawa, s. 211–222.
- Kraczoń Katarzyna, 2017, *Pisanki*, Lublin.
- Krajski Stanisław, 2006, *Savoir-vivre. Podręcznik w pilnych potrzebach*, Warszawa.
- Krajski Stanisław, 2007, *Savoir-vivre w Kościele. Podręcznik dla świeckich*, Warszawa.
- Krzyszowski Tomasz P., 1994, *Parametr aksjologiczny w przedpojęciowych schematach wyobraźniowych*, „Etnolingwistyka”, t. 6, Lublin, s. 30–52.
- Kubiak Irena, Kubiak Krzysztof, 1981, *Chleb w tradycji ludowej*, Warszawa.
- Kupisiński Zdzisław SVD, 1997, *Adwent i Boże Narodzenie w regionie opoczyńskim*, Warszawa.
- Kupisiński Zdzisław SVD, 1999, *Religijność ludowa okresu Wielkiego Postu w Opoczyńskim*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”, nr 3, s. 37–50.
- Kupisiński Zdzisław SVD, 2007, *Śmierć jako wydarzenie eschatyczne. Zwyczaje, obrzędy*

i wierzenia pogrzebowe oraz zaduszkowe mieszkańców regionu opoczyńskiego i radomskiego, Lublin.

- Kupisiński Zdzisław SVD, 2019, *Dzień świętego Szczepana w religijności i kulturze ludowej w Polsce*, „Roczniki Teologiczne”, t. 66, nr 9, s. 127–139.
- Kwaśniewicz Krystyna, 1981, *Zwyczaje i obrzędy rodzinne*, [w:] *Etnografia Polski, Przemiany kultury ludowej*, t. 2, pod red. M. Biernackiej, M. Frankowskiej, W. Paprockiej, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź, s. 89–125.
- Kwaśniewicz Krystyna, 1998, *Zwyczaje doroczne polskich górali karpaccich*, Bielsko-Biała.
- Kwaśniewicz Krystyna, *Z badań nad zwyczajami dorocznymi w społeczności wiejskiej*, „Studia i Materiały”, brak danych, s. 62–102.
- Kwiatkowska-Frejlich Lidia, 2015, *Gest retoryczny w sztuce nowożytnej – zastosowanie terminu we współczesnej literaturze naukowej*, [w:] *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*, t. II, red. Jan Adamowski, Katarzyna Smyk, Lublin-Warszawa, s. 191–209.
- Lechowa Irena, 1967, *Obrzędowe obchodzenie granic pól w Łowickiem w świetle materiałów porównawczych*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 9, s. 277–302.
- Levi-Strauss Claude, 1973, *Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa*, [w:] M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, Warszawa, s. XI–LVIII.
- Libera Zbigniew, 2006, *Pocałunek w życiu wieśniaka*, [w:] *Poszukiwanie sensów: lekcja z czytania kultury*, pod red. P. Kowalskiego, Z. Libery, s. 129–148.
- Libera Zdzisław, 1995, *Medycyna ludowa. Chłopski rozsądek czy gminna fantazja*, Wrocław.
- Locke John, 1955, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. II, tłum. B.J. Gawecki, Warszawa.
- Lorenz Konrad, 1966, *Evolution of ritualization in the biological and cultural spheres*, „Philosophical Transactions of the Royal Society of London B”, vol. 251, s. 273–284.
- Łeńska-Bąk Katarzyna, 1999, *Błogosławieństwo w tradycyjnym obrzędzie weselnym*, „Literatura Ludowa”, nr 2, s. 15–27.
- Łeńska-Bąk Katarzyna, 1999a, *Zapraszamy na wesele... Weselne oracje i ceremonialne formuły*, Kraków.
- Łeńska-Bąk Katarzyna, 2002, *Sól ziemi*, Wrocław.
- Łeńska-Bąk Katarzyna, 2010, *O pokarmach, smakach i utraconych znaczeniach*, Opole 2010.
- Łotman Jurij, 1976, *Problem przestrzeni artystycznej*, „Pamiętnik Literacki”, nr 67/1, s. 213–226.
- Łotman Jurij, 1977, *O modelującym znaczeniu „końca” i „początku” w przekazach artystycznych (Tezy)*, [w:] *Semiotyka kultury*, wybór i opracowanie E. Janus i M.R. Mayenowa, Warszawa, s. 147–174.

- Łotman Jurij, 1984, *Struktura tekstu artystycznego*, przeł. A. Tanalska, Warszawa.
- Łotman Jurij, 2008, *Uniwersum umysłu. Semiotyczne teorie kultury*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk.
- Łotman Jurij, Uspieński Borys, 1977, *O semiotycznym mechanizmie kultury*, [w:] *Semiotyka kultury*, wybór i opracowanie E. Janus i M.R. Mayenowa, Warszawa, s. 147–174.
- Machowska Marta, 2016, *Kierunki i czynniki modyfikacji tradycji w powiecie gnieźnieńskim. Przypadek śmigusa-dyngusa*, [w:] *Narracja, obyczaj, wiedza... O zachowaniu niematerialnego dziedzictwa kulturowego*, pod. red. A. Przybyły-Dunin, Chorzów-Lublin-Warszawa, s. 323–332.
- Magdziakowa Alfreda, 2003, *Rok obrzędowy mojego regionu. Ginące obrzędy, zwyczaje, wierzenia i pieśni kresowej wsi polskiej z okolic Dubienki w południowo-wschodniej Lubelszczyźnie*, Lublin.
- Magiera Jan, 1901, *Pocałunek w życiu wieśniaka*, „Wisła” t. 15, z. 6, s. 787–789.
- Magiera Jan, 1904, *Wielkanoc na Sądeczyźnie*, „Wisła”, t. 18, z. 5, s. 278–281.
- Maj Małgorzata, 1983, *Rola daru w obrzędzie weselnym*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne”, z. 18, s. 63–79.
- Maj Małgorzata, 1986, *Rola daru w obrzędzie weselnym*, Wrocław.
- Maj Małgorzata, Zambrzycka-Kunachowicz Anna, 1985, *Obrzędowa wymiana darów w kulturze ludowej*, „Etnografia Polska”, t. 29, z. 1, s. 93–98.
- Majerczik Marija, 2011, *Ritual i tiło. Strukturalno-semantyczny analiz ukraińskich obriadów rodzinnowo ciklu*, Kijów.
- Makowski Michał, 2013, *Komunikacja niewerbalna jako innowacyjny przekaz w reklamie telewizyjnej*, Warszawa.
- Maksymiuk-Pacek Beata, 2018, *Chleb i sól w obrzędzie weselnym (na przykładzie południowego Podlasia)*, [w:] *Dziedzictwo kulinarne w kontekstach tradycyjnych i współczesnych*, pod red. J. Adamowskiego i M. Tymochowicz, Lublin, s. 169–178.
- Malicki Longin, 1986, *Rok obrzędowy na Kaszubach*, Gdańsk.
- Malinowski Bronisław, 1967, *Argonauci zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*, Warszawa (wyd. I: London-New York, 1922).
- Malinowski Bronisław, 2003, *Słowa w kontekście działania*, [w:] *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. G. Godlewski, Warszawa, s. 113–123.
- Marczewska Maria, 2002, *Drzewa w języku i kulturze*, Kielce.
- Masłowska Ewa, 2011, *Wędrówka dusz w zaświaty – szerokim gościńcem i po bezdrożach (schematy wyobrażeń w kulturze ludowej)*, [w:] *Droga w języku i kulturze. Analizy antropologiczne*, pod red. J. Adamowskiego i K. Smyk, Lublin, s. 117–128.
- Masłowska Ewa, 2012, *Fantomy pamięci. Pamięć semantyczna pocałunku*, [w:] *Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej*, t. 6, pod red. J. Adamowskiego i M. Wójcickiej, Lublin, s. 129–141.

- Masłowska Ewa, 2012a, *Akty mowy – powielanie gestów kreacji Stwórcy*, „Języka Kultura”, t. 23, Wrocław, s. 343–355.
- Masłowska Ewa, 2016, *Dobre słowo jako tekst magiczny. Życzenie – pozdrowienie – błogosławieństwo*, „Język a Kultura”, t. 26, s. 231–243.
- Matuszewicz Czesław, 1979, *Komunikacja niewerbalna. Przegląd zagadnień*, „Przegląd Psychologiczny”, t. 22, nr 2, s. 319–339.
- Mauss Marcel, 1973, *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych*, [w:] Tegoż, *Socjologia i antropologia*, tłum. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa, s. 107–168.
- Mehrabian Albert, 1969, *Some references and measures of nonverbal behavior*, „Behavioral Research Methods and Instrumentation”, Vol. 1, s. 213–217.
- Mehrabian Albert, 1972, *Nonverbal communication*, Aldine, Chicago.
- Michajłowa Katia, 2011, *Śmierć jako droga w zaświaty w języku i kulturze ludowej Bułgarów i Polaków*, [w:] *Droga w języku i kulturze. Analizy antropologiczne*, pod red. J. Adamowskiego i K. Smyk, Lublin, s. 93–102.
- Moszyński Kazimierz, 1967, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, cz. 2. Warszawa.
- Mrozowski Przemysław, *Kłęczenie w kulturze Zachodu średniowiecznego: gest ekspiacji – postawa modlitewna*, „Kwartalnik Historyczny”, t. 45, z. 1, s. 37–60.
- Nabokina Anastasia, *Pamięć gestu*, „Kultura Współczesna: teoria, interpretacje, praktyka”, Warszawa 2018, nr 1, s. 10–12.
- Nadolski Bogusław ks., 1991, *Liturgika. Liturgia i czas*, t. 2, Poznań.
- Nadolski Bogusław ks., 2006, *Kulturotwórczy wymiar chrześcijańskiego świętowania*, „Literatura Sacra”, nr 2, s. 35–45.
- Nadolski Bogusław ks., 2009, *Gesty i słowa w Eucharystii*, Kraków.
- Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2007, *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*, Lublin.
- Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2013, *Ustalanie znaczeń symbolicznych w słowniku etnolingwistycznym*, „Ling Varia”, R. VIII (2013), nr 1 (15), s. 127–144.
- Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2016, *Symbolika płodnościowa w polskim folklorze*, „Etnolingwistyka”, t. 24, s. 207–226.
- Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2020, *Definiowanie i profilowanie pojęć w (etno)lingwistyce*, Lublin.
- Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2020, *Solidarność z życiem a trwałość etosu chłopskiego*, [w:] *Kultura ludowa Lubelszczyzny. Stan – Wartości – Perspektywy*, pod red. J. Adamowskiego, Lublin, s. 33–63.
- Niewiadomski Donat, 1986, *Ziemia, materia aktów stwarzania*, „Akcent” nr 4 (26), s. 59–63.

- Niewiadomski Donat, 1991, *Semantyka ziarna w inicjalnych rytach siewnych*, „Etnolingwistyka”, t. 4, s. 83–104.
- Niewiadomski Donat, 1995, *Sacrum chrześcijańskie w inicjalnych rytach orki i siewu*, [w:] *Folklor-sarum-religia*, pod red. J. Bartmińskiego i M. Jasińskiej-Wojtkowskiej, Lublin, s. 82–91.
- Niewiadomski Donat, 1999, *Orka i siew. O ludowych wyobrażeniach agrarnych*, Lublin.
- Niżnik Józef, 1985, *Symbole a adaptacja kulturowa*, Warszawa.
- Nowa księga przysłów i wyrażen przysłowiowych polskich*, w oparciu o dzieło Samuela Adalberga opracował Zespół Redakcyjny pod kierunkiem Juliana Krzyżanowskiego, Warszawa, t. 1 – 1969, t. 2 – 197, t. 3 – 1972, t. 4 – 1978.
- Nowak Józef, *Adwent i Boże Narodzenie w regionie tomaszowskim. Studium religijności ludowej*, Lublin 2003.
- Nowakowska Maria, 1979, *Komunikacja werbalna i niewerbalna jako język wielowymiarowy*, „Studia Semiotyczne”, t. 9, s.181–196.
- Nowakowski Marcin, 2010, *Czym jest rytuał?*, „Studia Redemptorystowskie”, nr 8, s. 225–243.
- Ogrodowska Barbara, 2005, *Polskie obrzędy i zwyczaje doroczne*, Warszawa.
- Ogrodowska Barbara, 2008, *Polskie tradycje i obyczaje rodzinne*, Warszawa.
- Olesiejuk Feliks, 1971, *Obrzędy weselne w Lubelskiem. Materiały etnograficzne do badań nad obrzędowością weselną*, Wrocław.
- Olesiejuk Feliks, 2000, *Zwyczaje i obrzędy ludu Międzyrzeczczyzny*, Drelów.
- Olędzki Jacek, 1991, *Gesty nadziei*, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 1, s. 35–46.
- Olędzki Jacek, 1989, *Świadomość mirakularna*, „Polska Sztuka Ludowa”, t. 43, nr 3, s. 147–157.
- Orzechowski Sylwester, 2007, *Komunikacja niejęzykowa a wiarygodność*, Lublin.
- Pabian Barbara, 2000, *Pieczyno obrzędowe w kulturze regionu częstochowskiego*, „Lud”. t. 84, s. 103–114.
- Pawlik Jacek Jan SVD, 2006, *Antropologiczne badania rytuału*, [w:] *Rytuał. Przeszłość i teraźniejszość*, pod red. M. Filipiaka i M. Rajewskiego, Lublin, s. 19–37.
- Pease Allan, 1995, *Język ciała. Jak czytać myśli ludzi z ich gestów*, przeł. E. Wiekiera, Kraków.
- Pease Allan, Pease Barbara, 2007, *Mowa ciała*, przeł. E. Wiekiera, Poznań 2007.
- Peirce Charles Sanders, 1997, *Wybór pism semiotycznych*, tłum. R. Mirek i A. J. Nowak, Warszawa.
- Pelc Jerzy, 1982, *Wstęp do semiotyki*, Warszawa.
- Pelka Leonard, 1989, *Rytuły-obrzędy-święta*, Warszawa.
- Petera Janina, 1995, *Sobótka na Lubelszczyźnie*, „Twórczość Ludowa”, nr 2–3, s. 56–57.
- Petera Janina, 1996, *Cudowne źródła*, „Twórczość Ludowa”, nr 2, s. 11–14.
- Petera Janina, 1997/1998, *Tradycyjne obrzędy i zwyczaje pogrzebowe na Lubelszczyźnie*. „Etnolingwistyka”, t. 9/10, s. 329–333.

- Petera Janina, 1999, *Obrzędy i zwyczaje narodzinowe na Lubelszczyźnie z przełomu XIX i XX wieku*, „Twórczość Ludowa”, nr 2, s. 23–24.
- Petera Janina, 2001, *Z materiałów folklorystycznych Lubelszczyzny. Obrzędy i zwyczaje wiosenne*, [w:] *Język i kultura na pograniczu polsko-ukraińsko-białoruskim*, Lublin, s. 285–305.
- Piatigorski Aleksander, 1975, *O możliwościach analizy tekstu jako pewnego typu sygnału*, tłum. J. Wajszczuk, [w:] *Semiotyka kultury*, wybór i opracowanie E. Janus, M.R. Mayenowa, Warszawa 1975, s. 114–129.
- Piątkowski Krzysztof, 1981, *Niewerbalne komunikowanie się w obrzędzie weselnym w polskiej kulturze ludowej XIX w. Podstawy analizy pragmatycznej*, „Lud”, t. 65, s. 33–53.
- Piątkowski Krzysztof, 1993, *Semiotyczne badania nad kulturą w etnologii. Studium metodologiczne*. Toruń.
- Piechnik Anna, 2010, *Miejsce pożywienia w języku i kulturze wsi – na podstawie ustnych przekazów gwarowych* [w:] *Historie kuchenne. Rola i znaczenie pożywienia w kulturze*, red. R. Stoliczna i A. Drożdż, Cieszyn-Katowice-Brno, s. 259–264.
- Piechnik Anna, 2011, *Kultura tradycyjna a kultura współczesna na wsi (w świetle ustnych przekazów gwarowych z Małopolski)*, [w:] *Tradycja dla Współczesności, Ciągłość i zmiana*, t. 4., *Tradycja w kontekstach kulturowych*, red. J. Adamowski i M. Wójcicka, Lublin, s. 147–154.
- Piechnik Anna, 2011a, *Miejsce krzyży i kapliczek przydrożnych w kulturze ludowej (na podstawie ustnych tekstów gwarowych)*, [w:] *Krzyże i kapliczki przydrożne jako znaki społecznej, kulturowej i religijnej pamięci*, red. J. Adamowski i M. Wójcicka, Lublin, s. 103–114.
- Pieńczyk Agnieszka, 2011, *Symbolika przejścia a kobieta ciężarna w polskiej obrzędowości narodzinowej*, [w:] *Droga w języku i kulturze. Analizy antropologiczne*, red. J. Adamowski, K. Smyk, Lublin, s. 67–79.
- Pigoń Stanisław, 1983, *Z Komborni w świat. Wspomnienie młodości*, Warszawa.
- Pisarkowa Krystyna, 1978, *Zdanie mówione a rola kontekstu*, [w:] *Studia nad składnią polszczyzny mówionej*, red. T. Skubalanka, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, s. 7–20.
- Plichowska Bogdana, 1976, *Ludowe ofiary wotywno we Włoszech*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego”, z. 9, s. 121–132.
- Plucińska Aldona, 2009, *Polskie świętowanie. Advent – gody – zapusty*, Łódź.
- Potakiewicz Klaudyna, 2014, *Święte obrazy w tradycji ludowej*, [w:] *Obraz świętości – świętość w obrazie*, red. I. Lis-Wielgosz, W. Józwiak, P. Dziadul, Poznań, s. 323–331.
- Pryluck Calvin, Snow Richard, 1967, *Toward a Psycholinguistics of the Cinema*, „Audio-Visual Communication Review”, nr 1, s. 54–75.
- Przeździecka Maria, 1965, *Pisanki białostockie*, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 2, s. 101–110.
- Przybyszewski Sebastian, 2009, *Kontekst w badaniach nad językiem*, „Media. Kultura. Komunikacja Społeczna”, nr 5, s. 79–86.

- Puppel Joanna, 2014, *Obecność i rola gestów rytualnych w przestrzeni publicznej: analiza rzeźb sakralnych w świątyniach katolickich na terenie miasta Poznania i wybranych okolic*, Poznań.
- Pytka Konrad, 2004, *Palma we współczesnej obrzędowości Trzcianca i najbliższych okolic*, praca dyplomowa napisana w Instytucie Kulturoznawstwa UMCS pod kierunkiem J. Adamowskiego, Lublin.
- Rakoczy Marta, *Słowo – działanie – kontekst. O etnograficznej koncepcji języka Bronisława Malinowskiego*, Warszawa 2012.
- Rappaport Roy A., 2007, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, tłum. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Kraków.
- Rogowski Roman E. ks., 2009, *Gesty Jezusa*, [w:] *Słowo i gest*, red. H.J. Sobeczko, Z.W. Solski, Opole, s. 47–53.
- Rojek Tadeusz, 1984, *Polski savoi-vivre*, Warszawa.
- Rokosz Tomasz, 2011, *Droga i ruch w obrzędzie sobótkowym – prolegomena*, [w:] *Droga w języku i kulturze. Analizy antropologiczne*, pod red. J. Adamowskiego i K. Smyk, Lublin, s. 149–163.
- Rokosz Tomasz, 2016, *Obrzęd sobótkowy. Tradycja i jej transformacje (studium etnokulturowe)*, Wrocław-Siedlce.
- Rothenbuhler Eric W., 2003, *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do ceremonii medialnej*, Kraków.
- Rożek Michał, 1993, *Diabeł w kulturze polskiej. Szkice z dziejów motywu i postaci*, Warszawa.
- Rygielska Małgorzata, 2015, O „tekście kultury”, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej”, nr 1(22), s. 27–43.
- Saussure Ferdinand, 1961, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, Warszawa.
- Sawicka Małgorzata, 2017, *Pulteram/polterabend w polskiej tradycji – zasięg terytorialny, analizy adaptacji kulturowej, stan badań w poszczególnych regionach*, [w:] *Pulteram – żywa tradycja w Wielkopolsce*, pod red. A. Jełowickiego, Szreniawa, s. 37–54.
- Schenk Waclaw, 1967, *Udział ludu w ofercie Mszy świętej. Zarys historyczny*, [w:] *Wprowadzenie do liturgii (praca zbiorowa)*, Poznań-Warszawa-Lublin, s. 207–238.
- Schmidt Jean-Claude, 2006, *Gest w średniowiecznej Europie*, Warszawa.
- Segalen Martin, 2009, *Obrzędy i rytuały współczesne*, Warszawa.
- Seweryn Tadeusz, 1932, *Podłóżniki*, Kraków.
- Siarkowski Władysław ks., 2000, *Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Pińczowa*, Kielce.
- Sikorski Waclaw, 2005, *Gesty zamiast słów*, Kraków.
- Simonides Dorota, 1988, *Od kolebki do grobu*, Opole.

- Simonides Dorota, 1991, *Doroczne zwyczaje i obrzędy, ich antropologiczna funkcja*, [w:] *Kultura ludności śląskiej rodzimej*, red. D. Simonides, Wrocław, s. 261–301.
- Simonides Dorota, 2007, *Mądrość ludowa. Dziedzictwo kulturowe Śląska Opolskiego*, Wrocław.
- Skowronek Bogusław, 2012, *Jedzenie jako tekst kultury. Zarys problematyki*, „Studia Historiolitteraria” XII, s. 281–289.
- Smolińska Teresa, 2004, *Tradycyjne zwyczaje i obrzędy śląskie. Wypisy*, Opole.
- Smyk Katarzyna, 2020, *Obrzęd jako tekst kultury. Przykład Bożego Ciała w Spycimierzu*, Lublin.
- Smyk Katarzyna, 2016, *Struktura kognitywna tradycyjnych polskich praktyk sakralizujących*, [w:] *Sacrum w kulturze tradycyjnej i współczesnej*, red. J. Adamowski i M. Tymochowicz, Lublin–Wrocław, s. 253–266.
- Smyk Katarzyna, 2014, *Brodacze ze Sławatycz. O rekonstrukcji semantyki stroju obrzędowego*, [w:] *Tam na Podlasiu V. Codzienny i świąteczny ubiór ludności południowego Podlasia*, pod red. J. Adamowskiego i M. Wójcickiej, Wola Osowińska, s. 61–80.
- Smyk Katarzyna, 2014a, *Od chaosu do kosmosu. Droga jako organizator ładu świata*, [w:] M. Czapiga, K. Konarska (red.), *Wszechświat, bezład, pustka*, Wrocław, s. 25–46.
- Smyk Katarzyna, 2012, *Sakralne wymiary drogi*, [w:] *Sacrum w krajobrazie*, red. S. Bernat, M. Flaga, Sosnowiec, s. 122–137.
- Smyk Katarzyna, 2009, *Choinka w kulturze polskiej. Symbolika drzewka i ozdób*, Kraków.
- Smyk Katarzyna, 2008, *Od Bożego Narodzenia do Trzech Króli. Zwyczaje przełomu XIX i XX wieku w przekazach Józefa Stręciwilka z Dzwoli*, opr. K. Smyk, „Twórczość Ludowa”, nr 1–2, s. 25–27.
- Smyk-Płoska Katarzyna, 2004, Tymochowicz Mariola, *Przekazy o śmierci i pogrzebie z powiatu ryckiego (woj. lubelskie)*, „Twórczość Ludowa”, nr 3, s. 23–26.
- Stachowiak Lech, 1995, *Błogosławieństwo* (hasło), [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin, s. 682.
- Staszczak Zofia, 1964, *Śląska forma obrzędu Marzanny i gaika na tle porównawczym*, Opole.
- Stelmachowska Bożena, *Rok obrzędowy na Pomorzu*, Toruń 1933.
- Stomma Ludwik, 1975, *Rytuał pokładzin w Polsce. Analiza strukturalna*, „Etnografia Polska”, z. 1, s. 51–64.
- Stomma Ludwik, 1986, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa.
- Straczuk Justyna, 2013, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*, Toruń.
- Sugier Monika, 2004, *Zwyczaje i wierzenia związane ze świętem Matki Boskiej Zielnej na podstawie dokumentacji z okolic Bystrzycy, powiat lubelski*, praca dyplomowa napisana w Instytucie Kulturoznawstwa UMCS pod kierunkiem J. Adamowskiego, Lublin.

- Sugier Monika, 2006, *Górka Chełmska miejscem kultu maryjnego*, praca magisterska napisana w Instytucie Kulturoznawstwa UMCS pod kierunkiem Jana Adamowskiego, Lublin.
- Sulima Magdalena, 2018, *Dom pogranicza w kulturze wsi podlaskiej*, Białystok.
- Sulima Roch, 1991, *Czas kolęd*, [w:] *Kolędy polskie*, (wybór i oprac.) J. Bartmiński, R. Sulima, Warszawa, s. 5–21.
- Szadura Joanna, 1995, *Popiół. Hasło do „Słownika stereotypów i symboli ludowych”*, „Etnolingwistyka”, t. 7, s. 81–96.
- Szczygieł Ryszard, 2020, *Lubelszczyzna jako region historyczny*, [w:] *Kultura ludowa Lubelszczyzny. Stan – Wartości – Perspektywy*, Lublin, s. 13–32.
- Szewczyk Hanna, 1983, *Wesele kurpiowskie 1940–1965. Desemiotyzacja tradycyjnych struktur obrzędowych*, „Polska Sztuka Ludowa”, nr 1–2, s. 57
- Szromba-Rysowa Zofia, 1978, *Pożywienie ludności wiejskiej na Śląsku*, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk.
- Szromba-Rysowa Zofia, 1995, *Pożywienie jako środek komunikacji społecznej*, [w:] *Symbole kulturowe, komunikacja społeczna. społeczności regionalne. Studia*, pod red. I. Bukowskiej-Floreńskiej, Katowice, s. 55–60.
- Sztajer Sławomir, 2010, *Forma rytualna, język, znaczenie. Uwagi o semiotyce działań rytualnych*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 1 (235), s. 21–30.
- Sztandara Magdalena, 2006, *Fotografia etnograficzna i „etnograficzność” fotografii. Studium z historii myśli etnologicznej i fotografii II poł. XIX i I poł. XX wieku*, Opole.
- Zubertowa Maria, 1950/51, *Dary i świadczenia obrzędowe*, „Prace i Materiały Etnograficzne”, t. 8/9, s. 581–596.
- Szybowska Antonina, 2002, *Pocałunek (analiza tekstu biblijnego)*, [w:] *Z zagadnień literatury, kultury i języka. Studia ofiarowane Profesorowi Edwardowi Możejce*, red. B. Tokarz, Katowice, s. 203–211.
- Szybowska Antonina, 2005a, *Postawy w liturgii Kościoła rzymskokatolickiego*, [w:] *Rytuał – język – religia. Materiały z konferencji 17–19 maja 2004*, red. R. Zarębski, Łódź, s. 519–538.
- Szybowska Antonina, 2005b, *Homo liturgicus – „antropologiczny zwrot” w opisach eklezjalnych po Soborze Watykańskim II*, [w:] *Antropologia kultury – antropologia literatury*, red. E. Kosowska, Katowice, s. 136–145.
- Szybowska Antonina, 2008, *Ewolucja gestów. O sposobach badania „kinetyki człowieka” – propozycja metodologiczna*, „Teksty z Ulicy”, nr 12, Katowice, s. 55–66.
- Szybowska Antonina, 2009, *Liturgiczne zachowania niewerbalne w tradycji Kościoła rzymskokatolickiego wczoraj i dziś* [w:] *Tradycja w tekstach kultury*, t. 2, pod red. J. Adamowskiego i J. Styka, Lublin, s. 70–78.

- Szyfer Anna, 1968, *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków*, Olsztyn.
- Szyjewski Andrzej, 2001, *Etnologia religii*, Kraków.
- Szymańska Marcela, 2017, *Zwyczaje witania wiosny na pograniczu śląsko-morawskim. Tradycja i współczesność*, „Twórczość Ludowa”, nr 1–2, s. 25–29.
- Tarski Alfred, 1995, *Pisma logiczno-filozoficzne. Prawda*, t. 1, Warszawa.
- Thiel Erhard, 1992, *Mowa ciała zdradzi więcej niż tysiąc słów*, Wrocław.
- Thomas William, Znaniecki Florian, 1976, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1–5, Warszawa (wyd. I: *The Polish Peasant in Europe and America Monograph of an Emigrant Group*, Chicago 1918–1920).
- Todorov Tzvetan, 2011, *Teorie symbolu*, Gdańsk.
- Tokarska Joanna, Wasilewski Jerzy Sławomir, Zmysłowska Magdalena, 1982, *Śmierć jako organizator kultury*, „Etnografia Polski”, t. XXVI, z. 1, s. 79–114.
- Tolstaja Svetlana, 2010, *Semantičeskije kategorie jazyka kul'tury. Očerki po slavanskoj mifologii i etnolingvistike*, Moskwa.
- Tołstoj Nikita I., 1995, *Jazyk i narodnaja kultura. Očerki po slavanskoj mifologii i etnolingvistike*, Moskwa.
- Tomaszkiewicz Teresa, *Przekład audiowizualny, werbo-wizualny czy intersemiotyczny: różne wymiary tej samej rzeczywistości*, „Lingwistyka Stosowana” 2010, nr 3, s. 33–44.
- Tomiccy Joanna i Ryszard, 1975, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa.
- Tomicki Ryszard, 1981, *Religijność ludowa*, [w:] *Etnografia Polski, Przemiany kultury ludowej*, t. 2, pod red. M. Biernackiej, M. Frankowskiej, W. Paprockiej, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź, s. 29–70.
- Tuan Yi-Fu, 1987, *Przestrzeń i miejsce*, przeł. A. Morawińska, Warszawa.
- Turczyn Agata, 2014, *Obrzędowe formy pożegnania zmarłego w przestrzeni domowej*, [w:] *Z badań nad kulturą ludową Hańska i okolic. Tradycja i współczesność*, pod red. J. Adamowskiego i A. Kościuk, Chełm, s. 134–139.
- Tylor Edward Burnett, 1889, *Antropologia. Wstęp do badań człowieka i cywilizacji*, Warszawa.
- Tymochowicz Mariola, 2005, *Zaopatrywanie na śmierć (na przykładzie badań z obszaru woj. lubelskiego)*, „Okolice. Kwartalnik Etnologiczny”, nr 3–4, 100–112.
- Tymochowicz Mariola, 2006, *Kulturowa delimitacja obszaru Lubelszczyzny*, [w:] *Spotkania polsko-ukraińskie. Język – Kultura – Literatura*, pod red. H. Pelcowej, Chełm, s. 177–191.
- Tymochowicz Mariola, 2011a, *Scenariusz wesela chełmskiego*, [w:] *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały*, red. L. Bielawski, t. 4. *Lubelskie*, red. J. Bartmiński, cz. 2: *Pieśni i obrzędy rodzinne*, Lublin, s. 403–419.
- Tymochowicz Mariola, 2011b, *Scenariusz wesela lubelskiego*, [w:] *Polska pieśń i muzyka lu-*

- dowa. *Źródła i materiały*, red. L. Bielawski, t. 4. *Lubelskie*, red. J. Bartmiński, cz. 2: *Pieśni i obrzędy rodzinne*, Lublin, s. 47–66.
- Tymochowicz Mariola, 2011c, *Scenariusz wesela zamojskiego*, [w:] *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały*, red. L. Bielawski, t. 4. *Lubelskie*, red. J. Bartmiński, cz. 2: *Pieśni i obrzędy rodzinne*, Lublin, s. 271–286.
- Tymochowicz Mariola, 2013, *Lubelska obrzędowość rodzinna w kontekście współczesnych przemian*, Lublin.
- Tymochowicz Mariola, 2013a, *Rola obrzędów przejścia w podtrzymywaniu więzi rodzinnych i społecznych (na przykładach z woj. lubelskiego)*, „Rocznik Lubelskiego Towarzystwa Genealogicznego”, t. V, s. 188–211.
- Tymochowicz Mariola, 2016b, *Pieczyno obrzędowe na Lubelszczyźnie i jego współczesne uwarunkowania*, „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 55, s. 80–98.
- Tymochowicz Mariola, 2016a, *Desakralizacja pożywienia obrzędowego (obserwacje z terenu woj. lubelskiego)*, [w:] *Sacrum w kulturze tradycyjnej i współczesnej*, red. J. Adamowski i M. Tymochowicz, Lublin-Wrocław, s. 307–320.
- Tymochowicz Mariola, 2016, *Funkcje stołu w kulturze tradycyjnej*, [w:] *Kuchnia i stół w komunikacji społecznej. Tekst, dyskurs, kultura*, red. W. Źarski przy współ. T. Piaseckiego, Wrocław, s. 435–447.
- Tymochowicz Mariola, 2017, *Słoma w kulturze tradycyjnej*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”, t. 17, s. 146–160.
- Tymochowicz Mariola, 2019, *Tradycyjne pożywienie chłopskie na Lubelszczyźnie*, Lublin.
- Tymochowicz Mariola, 2020, *Dar w obrzędzie narodzinowym na Lubelszczyźnie*, „Roczniki Teologiczne”, t. LXVII, zeszyt 9, s. 159–170.
- Uspienski Boris, 2002, *O genezie tartusko-moskiewskiej szkoły semiotycznej*, [w:] *Sztuka w świecie znaków*, wybór, przekład i wstęp B. Żyłko, Gdańsk, s. 17–31.
- Uspienski Boris, 2010, *Krzyż i koło. Z historii symboliki chrześcijańskiej*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk.
- Walęciuk-Dejneka Beata, 1999, *Projekcja nowego ładu w obrzędowości bożonarodzeniowej*, „Literatura Ludowa”, nr 3, s. 27–37.
- Walęciuk-Dejneka Beata, 2009, *Zakukała kukulecka na śliwie/zaczyna się to wesele szczęśliwie. O podlaskiej obrzędowości weselnej słów kilka*, [w:] *Tam na Podlasiu. Tradycje podlaskiej obrzędowości*, pod red. J. Adamowskiego i M. Wójcickiej, Lublin, s. 82–90.
- Walęciuk-Dejneka Beata, 2010, *Chleb w folklorze polskim. W poszukiwaniu znaczeń*, Siedlce. Warszawa.
- Wasilewski Jan Sławomir, 1989, *Tabu a paradygmat etnologii*, Warszawa.
- Wasilewski Jan Sławomir, 1980, *Symbolika ruchu obrotowego i rytualnej inwersji*, „Etnografia Polska”, t. 24, z. 1, s. 283–298.

- Wesele kurpiowskie, 1985, opr. Grażyna Dąbrowska, Kraków.
- Wilde Ernest, 1990, *Gest jako znak – nazywanie gestu. Problem percepcji i interpretacji gestu ekspresyjnego*, [w:] *Kino: gest – ciało – ruch*, A. Gwóźdź (red.), Wrocław, s. 89–101.
- Wojciechowski Michał, 1988, *Język gestów w Starym Testamencie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, nr 6, s. 504–517.
- Wolsza Kazimierz ks., 2007, *Kultura-kult-liturgia z perspektywy antropologiczno-filozoficznej*, „Liturgia Sacra”, nr 1(29), s. 5–18.
- Wójcicka Marta, 2013, *Tekst kultury jako struktura i proces*, [w:] *Tekst – kontekst – intertekst*, red. J. Szadura, A. Kowalska, O. Kielak, Lublin, s. 49–66.
- Wójcicka Marta, 2021, *Teksty, komunikaty, ślady? Tekst kultury w ujęciu pamięcioznawczym*, [w:] *Teksty kultury – oblicza komunikacji XXI wieku 3*, pod red. M. Rzeszutko, B. Maliszewski, Lublin, s. 15–25.
- Wójtowicz Magdalena, 2011, *Ambiwalentne znaczenia przypisywane granicom przestrzennym i czasowym w kulturze ludowej*, [w:] *Granice i pogranicza w humanistyce*, pod red. M. Roszczynialskiej i B. Serwatki, Kraków, s. 79–95.
- Wójtowicz Magdalena, 2011, *Pokropił ich święcuno wodo i splunął do tyłu – elementy magiczne w tradycyjnej religijności południowego Podlasia*, [w:] *Tam na Podlasiu III. Wierzenia i religijność*, pod red. J. Adamowskiego i M. Wójcickiej, Wola Osowińska, s. 175–182.
- Wójtowicz Magdalena, 2012, *Magiczne funkcje liczby trzy w medycynie ludowej*, „Acta Humana”, nr 3, s. 111–122.
- Wójtowicz Magdalena, 2014, *Symboliczne i magiczne sensory liczb a pokarmy obrzędowe w folklorze południowego Podlasia*, [w:] *Tam na Podlasiu IV. Pożywienie – czyli o czymś dla ciała i ducha*, pod red. J. Adamowskiego i M. Wójcickiej, Wola Osowińska, s. 63–74.
- Wójtowicz Magdalena, 2014b, *Chleb w działaniach magicznych*, [w:] *Tam na Podlasiu IV. Pożywienie – czyli o czymś dla ciała i ducha*, pod red. J. Adamowskiego i M. Wójcickiej, Wola Osowińska, s. 117–127.
- Wójtowicz-Deka Magdalena, 2020, *Liczby w polskiej kulturze ludowej. Studium etnolingwistyczne*, rozprawa doktorska napisana w Instytucie Kulturoznawstwa UMCS pod kierunkiem Jana Adamowskiego, Lublin.
- Wyrobek Piotr, 1913, *Wielkotygodniowe obrzędy ludowe pod Babią Górą*, „Ziemia”, R. 4, nr 12, s. 189–191.
- Zadrożyńska Anna, 1983, *Homo Faber i homo ludens. Etnograficzny szkic o pracy w kulturze tradycyjnej i współczesnej*, Warszawa.
- Zadrożyńska Anna, 1985, *Powtarzać czas początku*, Warszawa.
- Zadrożyńska Anna, 2000, *Światy, zaświaty. O tradycji świętowań w Polsce*, Warszawa.
- Zadrożyńska Anna, 2002, *Świętowania polskie. Przewodnik po tradycji*, Warszawa.

- Zadrożyńska Anna, Braun Krzysztof, 2003, *Zielnik świętowań polskich*, Warszawa.
- Zaleskiewicz Tomasz, 2012, *Symboliczna natura pieniędzy: ujęcie psychologiczne*, „Chowanna”, tom specjalny, s. 109–121.
- Zalizniak Andriej, Iwanow Wiaczesław, Toporow Władimir, 1977, *O możliwościach strukturalno-typologicznych badań semiotycznych*, [w:] *Semiotyka kultury*, wybór i opracowanie E. Janus i M. R. Mayenowa, Warszawa, s. 67–83.
- Żałazińska Aneta, 2000, *Schematy myśli wyrażane w gestach: gesty metaforyczne obrazujące abstrakcyjne relacje i zasoby podmiotu mówiącego*, Kraków.
- Żałazińska Aneta, 2006, *Niewerbalna struktura dialogu*, Kraków.
- Żałazińska Aneta, 2014, *Gest jako nośnik intencji i znaczeń: pragmatyczne funkcje korelatu słowno-gestywnego*, [w:] *Semantyczne i pragmatyczne aspekty komunikacji: od deminutywów do gestów*, red. W. Pskit, Łódź, s. 101–115.
- Zambrzycka-Kunachowicz Anna, 1977, *Spółeczna i kulturowa funkcja daru*, „Prace Etnograficzne”, z. 10, s. 87–106.
- Zawistowicz-Adamska Krystyna, 1929, *Wprowadzenie*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, red. M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka, Kraków.
- Zimny Dominik, 2019, *Wigilijne sacrum – między religią a magią*, „Facta Ficta Journal of Theory, Narrative & Media”, nr 3, s. 29–49.
- Zimny Dominik, 2021, *Prawosławne i katolickie konteksty wody uświęcanej w czasie Teofanii*, „Twórczość Ludowa”, nr 3–4, s. 14–17.
- Ziółkowska Maria, 1989, *Szczodry wieczór, szczodry dzień*, Warszawa.
- Złotkowski Cherubin Br., 2006, *Zwyczaje wsi Podlasia w połowie XX wieku*, Biała Podlaska.
- Zowczak Magdalena, 1998, *Modlitwa ludowa*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, t. 52, z. 1, s. 96–106.
- Żmudziński Jerzy, 2003, *Wota skałeczne*, „Peregrinus Cracoviensis”, zeszyt 14, s. 71–82.
- Żółkiewski Stefan, 1977, *Przedmowa*, [w:] *Semiotyka kultury*, pod red. E. Janus, M.R. Mayenowej, Warszawa, s. 5–64.
- Żółkiewski Stefan, 1988, *Teksty kultury. Studia*, Warszawa.
- Żółtowska Halina, 1931, *Wierzba w praktyce i obrzędowości polskiej*, „Ziemia”, R. 16, nr 7, s. 127.
- Żyłko Bogusław, 2008, *Przedmowa*, [w:] J. Łotman, *Uniwersum umysłu*, Gdańsk.
- Żyłko Bogusław, 2009, *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska*, Gdańsk.
- Żyłko Bogusław, 2011, *Kultura i znaki. Semiotyka stosowana w szkole tartusko-moskiewskiej*, Gdańsk.

II. Słowniki, leksykony, encyklopedie

- Bańkowski Andrzej, 2000, *Etymologiczny słownik języka polskiego*, t. I–II, Warszawa.
- Brückner Aleksander, 1985, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa.
- Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, 1999, pod red. K. Polańskiego, Wrocław.
- Encyklopedia katolicka*, 2012, red. nacz. E. Gigilewicz, Lublin, t. XVII.
- Forstner Dorothea OSB, 1990, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa.
- Jarząbek Krystyna, 1994, *Gestykulacja i mimika. Słownik*, Katowice.
- Jarząbek Krystyna, 2016, *Słownik mowy ciała Polaków*, Katowice.
- Kempiński Andrzej Maria, 1993, *Słownik mitologii ludów indoeuropejskich*, Poznań.
- Kopaliński Władysław, 2001, *Słownik symboli*, Warszawa.
- Korolko Mirosław, 1999, *Leksykon kultury religijnej w Polsce*, Warszawa.
- Kowalski Piotr, 2007, *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa.
- Leksykon symboli*, 1992, oprac. Marianne Oesterreicher-Mollwo, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa.
- Leon-Dufour Xavier, 1986, *Słownik Nowego Testamentu*, przeł. Kazimierz Romaniuk, Poznań.
- Libiszowska-Żółtkowska Maria, Mariański Janusz, 2004, *Leksykon socjologii religii*, Warszawa.
- Lurker Manfred, 1989, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań.
- Mify narodom mira. Encyklopedia*, red. S. Tokarev, t. 1, Moskwa 1980; t. 2, Moskwa 1982.
- Nadolski Bogusław ks., 2010, *Leksykon symboli liturgicznych*, Kraków.
- Ogrodowska Barbara, 2001, *Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce. Mały słownik*, Warszawa.
- Skorupka Stanisław, 1967, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, t. 1–2, Warszawa.
- Sławski Franciszek, 1952–, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, T. I–, Kraków.
- Słownik etnologiczny*, 1987, pod red. Zofii Staszczak, Warszawa-Poznań.
- Słownik folkloru polskiego*, 1965, pod red. J. Krzyżanowskiego, Warszawa.
- Słownik pojęć i tekstów kultury. Teoria słowa*, 2002, pod red. E. Szczęsnej, Warszawa.
- Słownik stereotypów i symboli ludowych*, 1996, koncepcja całości i redakcja J. Bartmiński, t. I Kosmos, cz. 1 Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie, Lublin.
- Słownik stereotypów i symboli ludowych*, 1999, koncepcja całości i redakcja J. Bartmiński, t. I Kosmos, cz. 2 Ziemia, woda, podziemie, Lublin.
- Słownik stereotypów i symboli ludowych*, 2017, koncepcja całości i redakcja J. Bartmiński, t. II Rośliny, cz. 1 Zboża, Lublin.
- Słownik terminów literackich*, 2000, pod red. J. Sławińskiego, Wrocław-Warszawa-Kraków.
- Tresidder Jack, 2005, *Słownik symboli. [Ilustrowany przewodnik po tradycyjnych wyobrażeniach obrazowych, znakach ikonicznych i emblematy]*, tłum. B. Stokłosa, Warszawa.

III. Materiały pozyskane ze stron internetowych

- Agrarna magia Świąt, czyli zaczynamy Wielki Tydzień*, <https://muzeum.bytom.pl/?p=16361> [dostęp: 12.04.2021].
- Borkowicz Jacek, *Sakramenty i sakramentalia*, <https://opoka.org.pl/biblioteka/P/PR/tp-2011-35-borkowicz.html> [dostęp: 19.10.2020].
- Król Lidia, *Pocalunkowy know-how*, <https://www.dailyvibes.pl/single-post/Pocalunki-w-roznych-kulturach> [dostęp: 13.01.2020].
- Polski Słownik Judaistyczny*, <https://www.jhi.pl/psj/mykwa> [dostęp 7.10.2020].
- <https://deon.pl/wiara/duchowosc/malo-znana-figurka-za-wstawiennictwem-ktorej-dzieja-sie-prawdziwe-cuda>, [dostęp: 14.02.2020].
- Krasnobród –kapliczka na wodzie*, <https://www.youtube.com/watch?v=nBGZdFH9XXY> [dostęp: 15.07.2020].
- Tomaszczuk-Rosołowska Agnieszka, *Marzanna – niewinna zabawa czy brutalny rytuał*, „Ecencja. Magazyn kultury popularnej”, 2008, nr 3, <https://esensja.pl/> [dostęp: 10.03.2021].
- M. Tymochowicz, *Lubelszczyzna – kulturowe zróżnicowanie regionu*, 2013, dostępny na stronie internetowej <http://www.regiony.kulturaludowa.pl/publikacja/73-Lubelszczyzna--kulturowe-zroznicowanie-regionu.html> [dostęp: 7.12.2021].
- Święcie śmierci w Jedlińsku. Jedyna takie widowisko w Polsce*, <http://sciecesmierci.pl/> [dostęp: 12.04.2021].

Rozwiązania skrótów cytowanych źródeł

- Ad BożNar** — Lucyna i Jan Adamowscy, *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia okresu Bożego Narodzenia z południowego Podlasia*, „Twórczość Ludowa”, 1995, nr 4, s. 1–5.
- Ad Jaj** — Jan Adamowski, *O symbolice wielkanocnego jaja*, „Twórczość Ludowa”, 1992, nr 1–2, s. 38–40.
- Ad Kol** — Jan Adamowski, *Obrzędy kolędnicze południowego Podlasia*, [w:] *Tam na Podlasiu II. Tradycje polskiej obrzędowości*, pod red. J. Adamowskiego i M. Wójcickiej, Lublin 2009, s. 106–123.
- Ad Leg** — Jan Adamowski, *Legandy i opowieści „Przy źródelku”*, „Twórczość Ludowa”, 1997, nr 1, s. 25–27.
- Ad Mag** — Jan Adamowski, *Lubelskie przekazy o zachowaniach magicznych*, „Etnolingwistyka”, 2001, t. 13, s. 247–265.
- Ad Pal** — Jan Adamowski, *Palma w kulturze tradycyjnej północnych obszarów województwa lubelskiego*, „Twórczość Ludowa”, 2015 nr 1–2, s. 15–18.

- Ad Pod** — Jan Adamowski, *Podlaskie pieśni weselne z Wólki Polinowskiej*, „Etnolingwistyka”, 1988, t. 1, s. 173–181.
- Ad Pog** — Jan Adamowski, *Archaiczne formy folkloru z obszaru wschodniego pogranicza – zalimany, chachułki, taratona*, [w:] *Język i kultura na pograniczu polsko-ukraińsko-białoruskim*, red. F. Czyżewski, Lublin 2001, s. 307–316.
- Ad Prze** — Jan Adamowski, *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*. Lublin 1999.
- Ad Strój** — Jan Adamowski, *O społecznych i kulturowych funkcjach stroju ludowego*, [w:] *Tam na Podlasiu V. Codzienny i świąteczny ubiór ludności Południowego Podlasia*, pod red. J. Adamowskiego i M. Wójcickiej, Wola Osowińska 2014, s. 27–37.
- Ad Tym** — Jan Adamowski, Mariola Tymochowicz, *Zwyczaj i obrzędy doroczne z obszaru województwa lubelskiego (próba słownika)*, [w:] *Dziedzictwo kulturowe Lubelszczyzny. Kultura ludowa*, pod red. A. Gaudy, Lublin 2001, s. 35–62.
- Ad Wiel** — Lucyna i Jan Adamowscy, *Opowieści wielkanocne*, „Twórczość Ludowa” 1992, nr 1–2, s. 72.
- Ad Wierz** — Jan Adamowski, *Wierzenia i opowieści z zachodniej Lubelszczyzny (narodziny, chrzest dziecka oraz przekazy o dziadach wędrownych)*, „Twórczość Ludowa”, 1992, nr 2, s. 28–31.
- Ad Życz** — Jan Adamowski, *Ludowe sposoby składania życzeń (słowo w kontekście kultury)*, „Język a Kultura”, 1992, tom 6, *Polska etykieta językowa*, pod red. J. Anusiewicza i M. Marcjanik, Wrocław, s. 97–105.
- Aleks Rzuc** — Stefan Aleksandrowicz, *Rzuciło się kutią o pułap izby...*, „Sztandar Ludu”, 24–26.12.1980, b.s.
- Bad Kol** — Badach Marzena, *Chodził bysio po kołędzie... Kołędowanie z żywymi zwierzętami na Lubelszczyźnie*, [w:] *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*, t. II, red. J. Adamowski, K. Smyk, Lublin-Warszawa 2015, s. 247–258.
- Bart Kol** — *Kołędowanie na Lubelszczyźnie*, red. J. Bartmiński, Cz. Hernas, Wrocław 1986.
- Bart Psze** — Jerzy Bartmiński, Anna Kaczan, *Językowo-kulturowy obraz pszenicy (triticum) w języku polskim*, „Etnolingwistyka”, 2017, t. 29, s. 85–110.
- Bart Słom** — Jerzy Bartmiński, Anna Bielak, *Językowo-kulturowy obraz słomy w polskiej lingwokulturze. Szkic etnolingwistyczny*, 2017, t. 29, s. 111–133.
- Bącz Kor** — Grażyna Bączkowska, *Korowaj*, „Etnolingwistyka” 1988, t. 1, s. 79–99.
- Ben Dom** — Danuta i Zbigniew Benedyktowiczowie, *Dom w tradycji ludowej*, Wrocław 1992.
- Bieg Lecz** — Henryk Biegeleisen, *Lecznictwo ludu polskiego*, Kraków 1929.
- Bieg Kol** — Henryk Biegeleisen, *U kolebki, przed ołtarzem, nad mogiłą*, Lwów 1929.
- Bieg Mat** — Henryk Biegeleisen, *Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego*, Lwów 1927.

- Bieg Śm** — Henryk Biegeleisen, *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*, Lwów 1930.
- Bieg Wes** — Henryk Biegeleisen, *Wesele*, Lwów 1928.
- Broc Ciał** — Marcin Brocki, *Język ciała w ujęciu antropologicznym*, Wrocław 2006.
- Bys Nar** — Jan Stanisław Bystroń, *Słowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy związane z narodzeniem dziecka*, Kraków 1916.
- Bys Żniw** — Jan Stanisław Bystroń, *Zwyczaje żniwiarskie w Polsce*, Kraków, 1916.
- Bys Okr** — Jan Stanisław Bystroń, *Okręcanie się obrzędowe*, „Lud”, 1922, t. 21, s. 93–96.
- Cham Dor** — Urszula Chamska, *Święta i uroczystości doroczne w Męczeninie pod Płockiem*, „Wisła”, 1895, T. 9, s. 81–91.
- Chęć Kurp** — Adam Chętnik, *Kurpie*, Kraków 1924.
- Cioł Wyrz** — Ciołek Tadeusz M., Olędzki Jacek, Zadrożyńska Anna, *Wyrzeczysko o świętowaniu w Polsce*, Warszawa 1976.
- Dom-Kub Weg** — Irena Domańska-Kubiak, *Wegetacyjny sens kolędowania*, „Polska Sztuka Ludowa”, 1979 nr 1, s. 17–32.
- Dwor Maz** — Stanisław Dworakowski, *Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią. Część 1. Zwyczaje doroczne i gospodarskie*, Białystok 1964.
- Dwor Obrz** — Stanisław Dworakowski, *Obrzędy rodzinne w powiecie Wysoko-Mazowieckim*, Warszawa 1935.
- EJO** — *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, pod red. K. Polańskiego, Wrocław 1999.
- EK (XVII)** — *Encyklopedia katolicka*, red. nacz. E. Gigilewicz, Lublin 2012, t. XVII.
- Fisch Lud** — Adam Fischer, *Lud polski. Podręcznik etnografii Polski*, Lwów 1926.
- For Świat** — Dorotea Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekł. i oprac. [z niem. wyd. 5] Wanda Zakrzewska, Paweł Pachciarek, Ryszard Turzyński, Warszawa 1975.
- Gaj Roz** — Wilhelm Gaj-Piotrowski, *Kultura społeczna ludu z okolic Rozwadowa*, Wrocław 1967.
- Gar Czas** — Robert Garstka, Aleksander Lysko, *Czas niezwykły. Obrzędowość doroczna na Górnym Śląsku*, Katowice, 2018.
- Gar Śląsk** — Garstka Robert, *Świat obok nas. Obrzędowość doroczna w województwie śląskim*, Katowice 2013.
- Gaw Podl** — Artur Gaweł, *Rok obrzędowy na Podlasiu*, Białystok 2012.
- Giedz Grab** — Maria Giedz, *Święta Góra Grabarka*, „Polska Sztuka Ludowa”, 1991, nr 2, s. 25–35.
- Glog Rok** — Zygmunt Gloger, *Rok polski w życiu, tradycji i pieśni*, Warszawa 2007.
- God Dar** — Róża Godula, *Od Mikołaja do Trzech Króli. O roli daru w obrzędzie*, Kraków 1994.

- Goł Lud** — Łukasz Gołębiowski, *Lud polski jego zwyczaje, zabobony*, Warszawa 1830.
- Goł Nit** — Agnieszka Gołębiowska-Suchorska, „*Dziewczę przędzie, Pan Bóg nitki daje*”.
O spójności ludowej wizji świata, Bydgoszcz 2011.
- Gór Lud** — Marek Robert Górniak, *Ludowe zwyczaje bożonarodzeniowe*, „Kurier Lubelski”,
 1997, nr 296, s. 7.
- Ign Kol** — Katarzyna Ignas, *Znaczenie i symbolika strojów, akcesoriów oraz gestów kołędniczych*, [w:] *Kołodowanie na Rzeszowszczyźnie*, red. K. Smyk, J. Dragan, Kolbuszowa-Kraków 2019, s. 115–161.
- ISJP Bań** — *Inny słownik języka polskiego*, red. Mirosław Bańko, t.1–2, Warszawa 2000.
- Iwan Księż** — Zdzisław Iwanicki, *Magiczne obrzędy Księżaków*, „Sztandar Ludu”, 1979,
 nr 299, s. 6.
- Jan Jud** — Urszula Janicka-Krzywda, *Wielkotygodniowy obrzęd palenia Judasza w Polsce południowej*, „Twórczość Ludowa”, 2000, nr 2, s. 11–13.
- Jeł Pul** — Arkadiusz Jełowicki, *Pulteram – fascynująca tradycja w Wielkopolsce*, [w:] *Pulteram – żywa tradycja w Wielkopolsce*, pod red. A. Jełowickiego, Szreniawa 2017, s. 91–113.
- K** — Oskar Kolberg, *Dzieła wszystkie*, Wrocław 1961–.
- K 2 San** — t. 2, *Sandomierskie*, 1962 [1865].
- K 3 Kuj** — t. 3, *Kujawy*, cz. I, 1962 [1867].
- K 7 Kra** — t. 7, *Krakowskie*, cz. III, 1962 [1874].
- K 9 Poz** — t. 9, *W. Ks. Poznańskie*, cz. I, 1963 [1875].
- K 10 Poz** — t. 10, *W. Ks. Poznańskie*, cz. II, 1963 [1876].
- K 11 Poz** — t. 11, *W. Ks. Poznańskie*, cz. III, 1963 [1877].
- K 16 Lub** — t. 16, *Lubelskie*, cz. I, 1962 [1883].
- K 17 Lub** — t. 17, *Lubelskie*, cz. II, 1962 [1884].
- K 18 Kiel** — t. 18, *Kieleckie*, cz. I, 1963 [1885].
- K 20 Rad** — t. 20, *Radomskie*, 1964.
- K 22 Łęcz** — t. 22, *Łęczyckie*, 1964 [1889].
- K 23 Kal** — t. 23, *Kaliskie*, 1964 [1890].
- K 24 Maz** — t. 24, *Mazowsze*, cz. I, 1963 [1885].
- K 27 Maz** — t. 27, *Mazowsze*, cz. IV, 1964 [1888].
- K 28 Maz** — t. 28, *Mazowsze*, cz. V, 1964 [1888].
- K 31 Pok** — t. 31, *Pokucie*, cz. 3, 1963 [1887].
- K 33 Cheł** — t. 33, *Chełmskie*, cz. I, 1964, [1890].
- K 32 Biał-Pol** — t. 32, *Białoruś – Polesie*, 1984.
- K 34 Cheł** — t. 34, *Chełmskie*, cz. II, 1964 [1890].
- K 35 Prze** — t. 35, *Przemyskie*, 1962 [1891].

- K 39 Pom** — t. 39, *Pomorze*, 1965.
- K 41 Maz** — t. 41, *Mazowsze*, cz. VI, 1969.
- K 42 Maz** — t. 42, *Mazowsze*, cz. VII, 1970.
- K 43 Ślą** — t. 43, *Śląsk*, 1965.
- K 45 Gór** — t. 45, *Góry i Pogórze*, cz. II, 1968.
- K 48 Ta-Rz** — t. 48, *Tarnowsko-Rzeszowskie*, z rękopisów oprac. J. Burszta, B. Linette, red. J. Burszta, 1967.
- K 49 San-Kr** — t. 49, *Sanockie-Krośnieńskie*, cz. I, 1974.
- K 50 San-Kr** — t. 50, *Sanockie-Krośnieńskie*, cz. II, 1972.
- K 52 Pol** — t. 52, *Białoruś i Polesie*, 1968.
- Kant Świąt** — Czesław Kantorzyk, *Przy świątecznym stole*, „Dziennik Ludowy” 1982, nr 299, s. 6.
- Kar Chełm** — Kazimierz Karabowicz, *Gusła, przepowiednie i zabobony mieszkańców woj. chełmskiego*, „Twórczość Ludowa”, 1992, nr 1–2, s. 41–44.
- Karcz Lud** — Andrzej Karczmarszewski, *Ludowe obrzędy doroczne w Polsce południowo-wschodniej*, Rzeszów 2011.
- Karcz Rzesz** — Andrzej Karczmarszewski, *Symbolika niektórych atrybutów i działań weselnych*, [w:] *Wesele. Materiały z konferencji „Obrzędowość weselna w Rzeszowskim – tradycja i współczesność*, Rzeszów 1999, s. 53–69.
- Kaw Kap/1** — D. Kawałko, *Kaplice na źródłach*, „Zamojski Kwartalnik Kulturalny”, 2006 nr 1–2, s. 86–87.
- Kaw Kapl/2** — D. Kawałko, *Kaplice na źródłach*, „Zamojski Kwartalnik Kulturalny”, 2006 nr 3–4, s. 51–59.
- Kemp Mit** — Andrzej Maria Kempniński, *Słownik mitologii ludów indoeuropejskich*, Poznań 1993.
- Klim Dor** — Jadwiga Klimaszewska, *Doroczne obrzędy ludowe*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. II, pod red. M. Biernackiej, M. Frankowskiej, W. Paprockiej, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1981, s. 127–153.
- Kol Rzesz** — *Kolędowanie na Rzeszowszczyźnie*, red. K. Smyk, J. Dragan, Kolbuszowa-Kraków 2019.
- Kop SSym** — Władysław Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990.
- Kor LKR** — Mirosław Korolko, *Leksykon kultury religijnej w Polsce*, Warszawa 1999.
- Koś Dom** — Agnieszka Kościuk, *Dom w wierzeniach i zwyczajach ludowych mieszkańców gminy Borki. Wybrane zagadnienia* [w:] *Tam na Podlasiu III. Wierzenia i religijność*, red. J. Adamowski, M. Wójcicka, Wola Osowińska 2011, s. 149–154.
- Koś Stół** — Agnieszka Kościuk, *Stół jako domowy ołtarz w polskiej kulturze ludowej*, [w:]

- Rzeczpospolita domów, III, Domy Boże*, pod red. K. Krawiec-Złotkowskiej, Słupsk 2012, s. 645–652.
- Kot Urok** — Franciszek Kotula, *Przeciw urokom*, Warszawa 1989.
- Kow Chleb** — Piotr Kowalski, *Chleb nasz powszedni. O pieczywie w obrzędach, magii, literackich obrazach i opiniach dietetyków*, Wrocław 2000.
- Kow Mag** — Piotr Kowalski, *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa 2007.
- Kow Wod** — Piotr Kowalski, *Woda żywa. Opowieść o wodzie, zdrowiu, higienie i dietetyce*, Wrocław 2002.
- Kow Gest** — Piotr Kowalski, *Prośba do Pana Boga. Rzecz o gestach wotywnych*, Wrocław 1994.
- Kra Pis** — Katarzyna Kraczoń, *Pisanki*, Lublin 2017.
- Kra Świę** — Katarzyna Kraczoń, *Gesty święte i uświęcające jako element religijności ludowej (na przykładzie obrzędu błogosławieństwa pól)*, [w:] *Obraz świętości – świętość w obrazie*, red. I. Lis-Wielgosz, W. Józwiak, P. Dziadul, Poznań 2014, s. 214–223.
- Kub Chleb** — Irena Kubiak, Krzysztof Kubiak, *Chleb w tradycji ludowej*, Warszawa 1981.
- Kup Adw** — Zdzisław Kupisiński SVD, *Adwent i Boże Narodzenie w regionie opoczyńskim*, Warszawa 1997.
- Kup Śmierć** — Zdzisław Kupisiński SVD, *Śmierć jako wydarzenie eschatyczne. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe oraz zaduszkowe mieszkańców regionu opoczyńskiego i radomskiego*, Lublin 2007.
- Kwa Gór** — Krystyna Kwaśniewicz, *Zwyczaje doroczne polskich górali karpaccy*, Bielsko-Biała 1998.
- Kwa Rodz** — Krystyna Kwaśniewicz, *Zwyczaje i obrzędy rodzinne*, [w:] *Etnografia Polski, Przemiany kultury ludowej*, t. 2, pod red. M. Biernackiej, M. Frankowskiej, W. Paprockiej, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź, 1981, s. 89–125.
- Kwa Dor** — Krystyna Kwaśniewicz, *Z badań nad zwyczajami dorocznymi w społeczności wiejskiej*, „Studia i Materiały”, b. d., s. 62–102.
- Lech Łow** — Irena Lechowa Irena, *Obrzędowe obchodzenie pól w Łowickiem w świetle materiałów porównawczych*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1967, t. 9, s. 277–302.
- Lek Sym** — *Leksykon symboli*, oprac. M. Oesterreicher-Mollwo, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1992.
- Lek Rel** — Maria Libiszowska-Żółtkowska, Janusz Mariański, *Leksykon socjologii religii*, Warszawa 2004.
- Lib Med** — Zdzisław Libera, *Medycyna ludowa. Chłopski rozsądek czy gminna fantazja*, Wrocław 1995.
- Lur Sym** — Manfred Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989.

- Łeń Błog** — Katarzyna Łeńska-Bąk, *Błogosławieństwo w tradycyjnym obrzędzie weselnym*, „Literatura Ludowa”, 1999, nr 2, s. 15–27.
- Łeń Sól** — Katarzyna Łeńska-Bąk, *Sól ziemi*, Wrocław 2002.
- Łeń Wes** — Katarzyna Łeńska-Bąk, *Zapraszamy na wesele... Weselne oracje i ceremonialne formuły*, Kraków 1999.
- Mach Dyng** — Marta Machowska, *Kierunki i czynniki modyfikacji tradycji w powiecie gnieźnieńskim. Przypadek śmigusa-dyngusa*, [w:] *Narracja, obyczaj, wiedza... O zachowaniu niematerialnego dziedzictwa kulturowego*, pod. Red. A. Przybyły-Dunin, Chorzów-Lublin-Warszawa 2016, s. 323–332.
- Mag Obrz** — Alfreda Magdziakowa, *Rok obrzędowy mojego regionu. Ginące obrzędy, zwyczaje, wierzenia i pieśni kresowej wsi polskiej z okolic Dubienki w południowo-wschodniej Lubelszczyźnie*, Lublin 2003.
- Mag Poc** — Jan Magiera, *Pocałunek w życiu wieśniaka*, „Wisła” 1901, t. 15, z. 6, s. 787–789.
- Mag Wiel** — Jan Magiera, *Wielkanoc na Sądeczyźnie*, „Wisła” 1904, t. 18, z. 5, s. 278–281.
- Maj Dar** — Małgorzata Maj, *Rola daru w obrzędzie weselnym*, Wrocław 1986.
- Mak Chleb** — Beata Maksymiuk-Pacek, *Chleb i sól w obrzędzie weselnym (na przykładzie południowego Podlasia)*, [w:] *Dziedzictwo kulinarne w kontekstach tradycyjnych i współczesnych*, pod red. J. Adamowskiego i M. Tymochoicz, Lublin 2018, s. 169–178.
- Marcz Drz** — Maria Marczevska, *Drzewa w języku i kulturze*, Kielce 2002.
- Mas Poc** — Ewa Masłowska, *Fantomy pamięci. Pamięć semantyczna pocałunku*, [w:] *Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej*, t. 6, pod red. J. Adamowskiego i M. Wójcickiej, Lublin, 2012, s. 129–141.
- Mify** — *Mify narodom mira. Encyklopedia*, red. S. Tokarev, t. 1, Moskwa 1980; t. 2, Moskwa 1982.
- Mosz Kult II** — Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, *Kultura duchowa*, cz. 2. Warszawa 1967.
- Nad Lek** — Bogusław Nadolski ks., *Leksykon symboli liturgicznych*, Kraków 2010.
- Nieb Sym** — Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, *Symbolika płodnościowa w polskim folklorze*, „Etnolingwistyka”, 24, Lublin 2016, s. 207–226.
- Niew Orka** — Donat Niewiadomski, *Orka i siew. O ludowych wyobrażeniach agrarnych*, Lublin 1999.
- Niew Ziar** — Donat Niewiadomski, *Semantyka ziarna w inicjalnych rytach siewnych*, „Etnolingwistyka”, 1991, t. 4, s. 83–104.
- NKPP** — *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, w oparciu o dzieło Samuela Adalberga opracował Zespół Redakcyjny pod kierunkiem J. Krzyżanowskiego, Warszawa, t. 1 – 1969. T. 2 – 197, t. 3 – 1972, t. 4 – 1978.

- Now Adw** — Józef Nowak, *Adwent i Boże Narodzenie w regionie tomaszowskim. Studium religijności ludowej*, Lublin 2003.
- Ogrod Obrz** — Barbara Ogrodowska, *Polskie obrzędy i zwyczaje doroczne*, Warszawa 2005.
- Ogrod Rodz** — Barbara Ogrodowska, *Polskie tradycje i obyczaje rodzinne*, Warszawa 2008.
- Ogrod Słow** — Barbara Ogrodowska, *Zwyczaje, obrzędy i tradycje w Polsce. Mały słownik*, Warszawa 2001.
- OI Międz** — Feliks Olesiejuk, *Zwyczaje i obrzędy ludu Międzyrzeczczyzny*, Drelów 2000.
- OI Wes** — Feliks Olesiejuk, *Obrzędy weselne w Lubelskiem. Materiały etnograficzne do badań nad obrzędowością weselną*, Wrocław 1971.
- Oleszcz Podl** — Aleksander Oleszczuk, *Ludowe obrzędy weselne na Podlasiu*, Wrocław 1951.
- Pet Nar** — Janina Petera, *Obrzędy i zwyczaje narodzinowe na Lubelszczyźnie z przełomu XIX i XX wieku*, „Twórczość Ludowa”, 1999, nr 2, s. 23–24.
- Pet Pog** — Janina Petera, *Tradycyjne obrzędy i zwyczaje pogrzebowe na Lubelszczyźnie*. „Etnolingwistyka”, 1997/1998, nr 9/10, s. 329–333.
- Pet Wiel** — Janina Petera, *Obrzędy i zwyczaje wielkanocne na Lubelszczyźnie*, „Biuletyn Informacyjny Stowarzyszenia Twórców Ludowych”, 1985, nr 29, s. 13–14.
- Pet Wios** — Janina Petera, *Z materiałów folklorystycznych Lubelszczyzny. Obrzędy i zwyczaje wiosenne*, [w:] *Język i kultura na pograniczu polsko-ukraińsko-białoruskim*, Lublin 2001, s. 285–305.
- Pet Źród** — Janina Petera, *Cudowne źródła*, „Twórczość Ludowa”, 1996, nr 2, s. 11–14.
- Piąt Wes** — Krzysztof Piątkowski, *Niewerbalne komunikowanie się w obrzędzie weselnym w polskiej kulturze ludowej XIX w. Podstawy analizy pragmatycznej*, „Lud”, 1981, t. 65, s. 33–53.
- Pień Nar** — Agnieszka Pieńczak, *Symbolika przejścia a kobieta ciężarna w polskiej obrzędowości narodzinowej*, [w:] *Droga w języku i kulturze. Analizy antropologiczne*, red. J. Adamowski, K. Smyk, Lublin 2011, s. 67–79.
- Plu Adw** — Aldona Plucińska, *Polskie świętowanie. Adwent – gody – zapusty*, Łódź 2009.
- Pot Obraz** — Klaudyna Potakiewicz, *Święte obrazy w tradycji ludowej*, [w:] *Obraz świętości – świętość w obrazie*, red. I. Lis-Wielgosz, W. Józwiak, P. Dziaduk, Poznań 2014, s. 323–331.
- PPML Lub1** — Ludwik Bielawski (red.), *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały*, t. 4. *Lubelskie*, J. Bartmiński (red.), cz. 1: *Pieśni i obrzędy doroczne*, Lublin 2011.
- PPML Lub2** — Ludwik Bielawski (red.), *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały*, t. 4. *Lubelskie*, J. Bartmiński (red.), cz. 2: *Pieśni i obrzędy rodzinne*, Lublin 2011.
- PPML Pod1** — Janina Szymańska, *Podlasie*, cz. 1, *Teksty pieśni obrzędowych*, [red. Ludwik Bielawski, Warszawa 2012.
- Prze Pis** — Maria Przeździecka, *Pisanki białostockie*, „Polska Sztuka Ludowa”, 1965, nr 2, s. 101–110.

- PSJP Dun** — *Popularny słownik języka polskiego*, red. naukowa B. Dunaj, Warszawa 2001.
- PSJP Sob** — *Podręczny słownik języka polskiego*, red. E. Sobol, Warszawa 1998.
- PSWP Zgół** — *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, red. H. Zgólkowa, t.1–50, Poznań 1994-2005.
- Pyt Pal** — Konrad Pytka, *Palma we współczesnej obrzędowości Trzcianca i najbliższych okolic*, praca dyplomowa napisana pod kierunkiem Jana Adamowskiego, Lublin 2004.
- Rok Sob** — Tomasz Rokosz, *Obrzęd sobótkowy. Tradycja i jej transformacje (studium etno-kulturowe)*, Wrocław-Siedlce 2016.
- Rok Drog** — Rokosz Tomasz, *Droga i ruch w obrzędzie sobótkowym – prolegomena*, [w:] *Droga w języku i kulturze. Analizy antropologiczne*, pod red. J. Adamowskiego i K. Smyk, Lublin 2011, s. 149–163.
- Rol Wiel** — Zygmunt Rola, *O makielkach, starcach i ludziach*, „Głos Wielkopolski”, 1978, nr 291, s. 4.
- Roz Gwiaz** — Roman Rosiak, *Gdy zabłyśnie pierwsza gwiazda...*, „Kamena”, 1976, nr 26, s. 8.
- Roż Diab** — Michał Rożek, *Diabeł w kulturze polskiej. Szkice z dziejów motywu i postaci*, Warszawa 1993.
- SE Stasz** — *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa-Poznań 1987.
- SFP** — *Słownik folkloru polskiego*, pod red. J. Krzyżanowskiego, Warszawa 1965.
- Sew Pod** — Tadeusz Seweryn, *Podłazińki*, Kraków 1932,
- Siar Mat** — Władysław Siarkowski ks., *Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Pinczowa*, Kielce 2000.
- Sim Mądr** — Dorota Simonides, *Mądrość ludowa. Dziedzictwo kulturowe Śląska Opolskiego*, Wrocław 2007.
- Sim Kol** — Dorota Simonides, *Od kolebki do grobu. Śląskie wierzenia, zwyczaje i obrzędy rodzinne w XIX wieku*, Opole 1988.
- SJP Dor** — *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, t. 1–11, Warszawa 1958–1969.
- SJP Szym I–III** — *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. I–III, Warszawa 1998.
- Skor SFJP** — Stanisław Skorupka, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, t. 1–2, Warszawa 1967.
- Sław SE** — Franciszek Sławski, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, z. 1 (A–C), Kraków 1983.
- SEJP** — Aleksander Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1985.
- Smo Śląsk** — Teresa Smolińska, *Tradycyjne zwyczaje i obrzędy śląskie*, Opole 2004.
- Smyk Bro** — Katarzyna Smyk, *Brodacze ze Sławatycz. O rekonstrukcji semantyki stroju obrzędowego*, [w:] *Tam na Podlasiu V. Codzienny i świąteczny ubiór ludności południowego Podlasia*, pod red. J. Adamowskiego i M. Wójcickiej, Wola Osowińska 2014, s. 61–80.

- Smyk Choin** — Katarzyna Smyk, *Choinka w kulturze polskiej. Symbolika drzewka i ozdób*, Kraków 2009.
- Smyk Drog** — Katarzyna Smyk, *Sakralne wymiary drogi*, [w:] *Sacrum w krajobrazie*, red. S. Bernat, M. Flaga, Sosnowiec 2012, s. 122–137.
- Smyk Obrz** — Katarzyna Smyk, *Obrzęd jako tekst kultury. Przykład Bożego Ciała w Spycimierzu*, Lublin, 2020.
- SPiTK Szcz** — *Słownik pojęć i tekstów kultury. Teoria słowa*, pod red. E. Szczęsnej, Warszawa 2002.
- SSiSL 1996** — *Słownik stereotypów i symboli ludowych, koncepcja całości i redakcja Jerzy Bartmiński*, t. I *Kosmos*, cz. 1 *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, Lublin 1996.
- SSiSL 1999** — *Słownik stereotypów i symboli ludowych, koncepcja całości i redakcja Jerzy Bartmiński*, t. I *Kosmos*, cz. 2 *Ziemia, woda, podziemie*, Lublin 1999.
- SSiSL 2017** — *Słownik stereotypów i symboli ludowych, koncepcja całości i redakcja Jerzy Bartmiński*, t. II *Rośliny*, cz. 1 *Zboża*, Lublin 2017.
- Stach Błog** — Lech Stachowiak, *Błogosławieństwo* (hasło), [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin, 1995, s. 682.
- Stel Pom** — Bożena Stelmachowska, *Rok obrzędowy na Pomorzu*, Toruń 1933.
- Stra Stół** — Justyna Straczuk, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*, Toruń 2013.
- STLit** — *Słownik terminów literackich*, pod red. J. Sławińskiego, Wrocław-Warszawa-Kraków 2000.
- SWJP Dun** — *Słownik współczesnego języka polskiego*, red. B. Dunaj, Warszawa 1996.
- Szad Pop** — Joanna Szadura, *Popiół. Hasło do „Słownika stereotypów i symboli ludowych”, „Etnolingwistyka”, 1995, t. 7, s. 81–96.*
- Szyf WiM** — Anna Szyfer, *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków*, Olsztyn 1968.
- Szym Wio** — Marcela Szymańska, *Zwyczaje witania wiosny na pograniczu śląsko-morawskim. Tradycja i współczesność*, „*Twórczość Ludowa*”, 2017, nr 1–2, s. 25–29.
- TL 1990/1/Strus Wes** — Józef Struski, *Wesele w mojej wsi. Początek XX wieku (Część II. Fragmenty)*, „*Twórczość Ludowa*” 1990, nr 1, s. 42–44.
- TL 1992/1–2/Ad Jaj** — Jan Adamowski, *O symbolice wielkanocnego jajka*, „*Twórczość Ludowa*” 1992, nr 1–2, s. 38–40.
- TL 1992/1–2/Ad Wiel** — Lucyna i Jan Adamowscy, *Opowieści wielkanocne*.
- TL 1994/1–2/Ad Żniw** — Jan Adamowski, *Praktyki, zwyczaje i wierzenia żniwne w przekazach mieszkańców zachodniej Lubelszczyzny*.
- TL 1994/1–2/Cie Radz** — Zygmunt Ciesielski, *Rok obrzędowy w okolicach Radziłowa (woj. Łomżyńskie)*.

- TL 1995/1/ Ad Kow** — Jan Adamowski, *Zawieprzyckie zwyczaje, obrzędy i wierzenia w przekazach Edwardy Kowalczyk*, „Twórczość Ludowa”, 1995, nr 1, s. 31–36.
- TL 1995/2–3/ Pet Sob** — Janina Petera, *Sobótki na Lubelszczyźnie*, „Twórczość Ludowa”, 1995, nr 2–3, s. 56–57.
- TL 1995/4/1–5 Ad Podl** — Lucyna i Jan Adamowscy, *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia okresu Bożego Narodzenia z południowego Podlasia*, „Twórczość Ludowa”, 1995, nr 4, s. 1–5.
- TL 1997/3/Ad Chełm** — Jan Adamowski, *Wierzenia i zwyczaje ludowe z północnych obszarów woj. chełmskiego*, „Twórczość Ludowa”, 1997, nr 3, s. 31–32.
- TL 2017/3–4/ Ad Nar** — Jan Adamowski, *Wierzenia i zwyczaje związane z ciążą i narodzinami dziecka z obszaru południowego Podlasia*, „Twórczość Ludowa”, 2017, nr 3–4, s. 27–32.
- TL 2008/1–2/ Boż Nar** — *Od Bożego Narodzenia do Trzech Króli. Zwyczaje przełomu XIX i XX wieku w przekazach Józefa Stręciwilka z Dzwoli*, opr. K. Smyk, „Twórczość Ludowa”, 2008, nr 1–2, s. 25–27.
- Tok Śmierć** — Joanna Tokarska, Jerzy Sławomir Wasilewski, Magdalena Zmysłowska, *Śmierć jako organizator kultury*, „Etnografia Polski”, t. XXVI, z. 1, s. 79–114.
- Tom Rel** — Ryszard Tomicki, *Religijność ludowa*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. II, red. M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1981, s. 29–70.
- Tresid SSymb** — Jack Tresidder, *Słownik symboli*. [Ilustrowany przewodnik po tradycyjnych wyobrażeniach obrazowych, znakach ikonicznych i emblematach], tłum. B. Stokłosa, Warszawa 2005.
- Tur Poż** — Agata Turczyn, *Obrzędowe formy pożegnania zmarłego w przestrzeni domowej*, [w:] *Z badań nad kulturą ludową Hańska i okolic. Tradycja i współczesność*, pod red. J. Adamowskiego i A. Kościuk, Chełm 2014, s. 134–139.
- Tyl Żyw** — Danuta Tylkowa (red.), *Górale Beskidu Żywieckiego. Wybrane dziedziny kultury ludowej*, Kraków 1991.
- Tym Dar** — Mariola Tymochowicz, *Dar w obrzędzie narodzinowym na Lubelszczyźnie*, „Roczniki Teologiczne”, 2020, Tom LXVII, zeszyt 9, s. 159–170.
- Tym Lub** — Mariola Tymochowicz, *Lubelska obrzędowość rodzinna w kontekście współczesnych przemian*, Lublin 2013.
- Tym Poż** — Mariola Tymochowicz, *Tradycyjne pożywienie chłopskie na Lubelszczyźnie*, Lublin 2019.
- Tym Stół** — Mariola Tymochowicz, *Funkcje stołu w kulturze tradycyjnej*, [w:] *Kuchnia i stół w komunikacji społecznej. Tekst, dyskurs, kultura*, red. W. Żarski przy współ. T. Piaseckiego, Wrocław 2016, s. 435–447.

- Tym Śm** — Mariola Tymochowicz, *Zaopatrywanie na śmierć (na przykładzie badań z obszaru woj. lubelskiego)*, „Okolice. Kwartalnik Etnologiczny”, 2005, nr 3–4, 100–112.
- USJP Dub** — *Uniwersalny słownik języka polskiego*, pod red. S. Dubisza, t. 1–6, Warszawa 2003.
- Wal-Dej Boż** — Beata Wałęciuk-Dejneka, *Projekcja nowego ładu w obrzędowości bożonarodzeniowej*, „Literatura Ludowa”, 1999, nr 3, s. 27–37.
- Wal-Dej Wes** — Beata Wałęciuk-Dejneka, *Zakukała kukulecka na śliwie/zaczyna się to wesele szczęśliwie. O podlaskiej obrzędowości weselnej słów kilka*, [w:] *Tam na Podlasiu. Tradycje podlaskiej obrzędowości*, pod red. J. Adamowskiego i M. Wójcickiej, Lublin 2009, s. 82–90.
- Wes Kurp** — *Wesele kurpiowskie*, opr. G. Dąbrowska, Kraków 1985.
- Wisła** — „Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny” [po skrócie podawany jest rocznik i nr strony].
- Wój Licz** — Magdalena Wójtowicz-Deka, *Liczby w polskiej kulturze ludowej. Studium etnolingwistyczne*, rozprawa doktorska napisana w Instytucie Kulturoznawstwa UMCS pod kierunkiem J. Adamowskiego, Lublin 2020.
- Wój Podl** — Magdalena Wójtowicz, *Pokropił ich święcuno wodo i splunął do tyłu – elementy magiczne w tradycyjnej religijności południowego Podlasia*, [w:] *Tam na Podlasiu III. Wierzenia i religijność*, pod red. J. Adamowskiego i M. Wójcickiej, Wola Osowińska 2011, s. 175–182.
- Wój Poż** — Magdalena Wójtowicz, *Symboliczne i magiczne sensory liczb a pokarmy obrzędowe w folklorze południowego Podlasia*, [w:] *Tam na Podlasiu IV. Pożywienie – czyli o czymś dla ciała i ducha*, pod red. J. Adamowskiego i M. Wójcickiej, Wola Osowińska 2014, s. 63–74.
- Wyr Wiel** — Piotr Wyrobek, *Wielkotygodniowe obrzędy ludowe pod Babią Górą*, „Ziemia”, 1913, R. 4, nr 12, s. 189–191.
- Zad Powt** — Anna Zadrożyńska, *Powtarzać czas początku*, Warszawa 1985.
- Zad Świę** — Anna Zadrożyńska, *Świętowania polskie. Przewodnik po tradycji*, Warszawa 2002.
- Zad Zaś** — Anna Zadrożyńska, *Światy, zaświaty. O tradycji świętowań w Polsce*, Warszawa 2000.
- Złot Pol** — Cherubin Złotkowski Br., *Zwyczaj wsi Podlasia w połowie XX wieku*, Białka Podlaska 2006.
- Żółt Wierz** — Halina Zółtowska, *Wierzba w praktyce i obrzędowości polskiej*, „Ziemia” 1931, R. 16, nr 7, s. 127.

Kwestionariusz

Rytualne gesty obrzędowe

Metryczka:

Imię i nazwisko, rok i m-ce urodzenia, m-ce zamieszkania, gmina, powiat, woj. (zmiany w miejscu zamieszkania), zawód, wykształcenie, wyznanie, nazwisko i imię badacza, data przeprowadzenia wywiadu

POWITANIE/POŻEGNANIE

1. W jaki sposób ludzie się witali dawniej a jak teraz? Jakie gesty temu towarzyszyły? Co one oznaczają? (podanie ręki, pocałunek, uścisk, ukłon, zdejmowanie czapki itp.) Czy towarzyszyły temu jakieś wypowiedzi? Jakie?
2. Kto zazwyczaj brał udział w powitaniu? Kiedy się to odbywało? Czy towarzyszyły temu jakieś słowa/rekwizyty? Co one oznaczały? Co oznaczało podanie ręki?
3. Jak witano/żegnano domowników a jak obcych?
4. Jak wyglądało powitanie nowo narodzonego dziecka? Jak witała je matka a jak ojciec? Jakie czynności temu towarzyszyły?
5. Jak wyglądało pożegnanie panny młodej a jak pana młodego? Kiedy się to odbywało? Jakie gesty temu towarzyszyły? (klęknięcie, pokłony, gesty błogosławieństwa, pożegnanie ze stanem panieńskim)
6. Jak wyglądało pożegnanie zmarłego? Jakie gesty temu towarzyszyły? Co to oznaczało? (lamenty, uderzenie trumną o próg, całowanie itp.)
7. Gdzie żegnano się ze zmarłym? W jaki sposób?
8. Co robiono podczas wynoszenia zmarłego z domu?
9. Czy odprowadzano zmarłego do krzyża/figury? Proszę to opisać.

ZNAK KRZYŻA

1. W jakich sytuacjach codziennych/obrzędowych czyniono znak krzyża? (przed/po posiłku, przed pokrojeniem chleba, przed wyjściem z domu, na pożegnanie, przed rozpoczęciem prac domowych/polowych jakich?) Kto wykonywał ten znak? Czy towarzyszyły mu jeszcze inne gesty? Jakie? Co one oznaczały?
2. W jaki sposób wykonywano znak krzyża? Za pomocą jakich przedmiotów (wysiewanie ziarna na kształt krzyża, wypalanie gromnicą, rysowanie krzyża itp.)
3. Dlaczego/po co się żegnano?

OBMYWANIE/POLEWANIE

1. Czy zna Pani/Pan zwyczaj obmywania wodą przed Bożym Narodzeniem/Wielkanocą? Co on oznacza? Jak się to odbywało? Jaka to była woda/ skąd pochodziła? Gdzie? Czy w jakiś innych sytuacjach dokonywano takiego uroczystego obmywania? (Odpusty, przy cudownych źródłkach)
2. Kiedy i skąd przynoszono wodę święconą? Kto ją przynosił? Gdzie ją przechowywano?
3. W jakich sytuacjach codziennych/obrzędowych wykorzystywano wodę święconą? Co lub kogo nią pokrapiano? Kiedy się to odbywało? Kto tego dokonywał? (poświęcenie pól, domu, bydła itp.)
4. Kto kogo oblewał w Poniedziałek Wielkanocny? Po co się oblewano? Jak to wyglądało?
5. Kiedy i w jaki sposób odbywało się mycie nowo narodzonego dziecka? Kto je mył? Co robiono z wodą?

DZIELENIE/OBDAROWYWANIE

1. Jak wygląda w Pani/Pana rodzinie zwyczaj dzielenia się opłatkiem? Co on oznacza? Kto rozpoczyna dzielenie? Czy dzielono się opłatkiem ze zwierzętami? Dlaczego?
2. Czy dzielono się innymi pokarmami z Wigilii? Jakimi i z kim? Dlaczego?
3. Czy zostawiano po Wigilii pokarmy dla zmarłych? Co oznaczał taki zwyczaj?
4. Jak wyglądało wielkanocne dzielenie się jajkiem? Czy dzielono się tylko jajkiem? Co oznaczał ten gest?
5. Jak wyglądał moment dzielenia korowaja/tortu podczas wesela? Kto go dzielił? Co to oznacza?
6. Czy podczas dożynek odbywa się dzielenie chlebem? Kto w tym uczestniczy? Dlaczego dzieli się chlebem?
7. W jakich sytuacjach/podczas jakich świąt odbywał się zwyczaj obdarowywania (święta Bożego Narodzenia, Wielkanoc, chrzest, wesele inne syl.)? Jak nazywano zwyczaj obdarowywania?
8. Czym się wówczas obdarowywano (nazwy)? Kto kogo obdarowywał?
9. Dlaczego wręczano sobie dary? Po co, jakie to miało skutki w przyszłości? (z okazji narodzin dziecka, podczas kolędowania, podczas wesela, dary świąteczne z okazji Świąt Bożego Narodzenia, Wielkanocy)
10. Czy w czasie świąt (przed, po?) chodziły grupy kolędnicze? Jak wyglądało kolędowanie? Jak zachowywali się kolędnicy (czy dotykali, szturchali kogoś, upadali na ziemię, podskakiwali)? Czy dzieci chodzą/chodziły po kolędzie? Czy są obdarowywane i co robią, żeby na podarek zasłużyć? Dlaczego obdarowywano kolędników?

UDERZANIE

1. Czy znany jest Pani/Panu zwyczaj uderzania kogoś podczas obrzędu/święta np. palmą, zieloną gałązką? Kto kogo uderzał? Kiedy (obrzędy wiosenne, wypas bydła)? Co to oznacza? Czy uderzano tylko palmą? (różga/zielona gałązka/słomiany bat)
2. Do czego służyła palma wielkanocna? Kiedy ją wykorzystywano? Co oznaczają te gesty? (uderzanie bydła, zakopywanie)
3. Czy znany jest Pani zwyczaj uderzania dzwoneczkiem o pień drzewa podczas Wigilii? Co ten gest oznaczał? Kto go wykonywał?
4. W jakich jeszcze sytuacjach codziennych bądź obrzędowych pojawiał się gest uderzania? Kto i czym uderzał? Po co to robiono?
5. Czy zna Pan/Pani jakieś zabawy związane z pisankami np. toczenie jajek, uderzanie? Co te zabawy oznaczały?

POSYPYWANIE/OBSYPYWANIE

1. Czy podczas/po/przed ślubem posypywano państwa młodych? Czym? Dlaczego? Co to oznaczało? (pszenicą/monetami/ryżem/popiołem)
2. W jakich innych sytuacjach obrzędowych obsypywano się ziarnem (grochem, nasionami, makiem)? Po co to robiono? Co to oznaczało? (podczas Wigilii, Bożego Narodzenia i in.)
3. Czy dzień Św. Szczepana wiąże się z jakimiś zwyczajami? Proszę je opisać? Co one oznaczały/oznaczają?
4. Czy w wigilię św. Andrzeja posypywano łóżko zbożem? Kto posypywał? Dlaczego?

NISZCZENIE

1. Czy znane są panu/i sytuacje, w których celowo przewracane/niszczony są sprzęty domowe albo naczynia? W jakich sytuacjach się to odbywało? Kto brał w tym udział? Co to oznaczało?
2. Czy znany jest Panu/i zwyczaj tłuczenia naczyń (np. podczas wesela, pogrzebu)? Kiedy się to odbywało? Dlaczego? Co oznaczał ten gest?
3. W jaki sposób niszczone różgę weselną, choinkę, palmę, bukiet panny młodej? Kiedy się to robiło?
4. Jakie działania towarzyszyły wynoszeniu zmarłego z domu? (przewracanie mebli, rozsypywanie owsa, otwieranie pomieszczeń)

ZAKOPYWANIE

1. Czy znany jest Panu/i zwyczaj zakopywania pisanek/Ewangeli i in.? Gdzie je zakopywano? Kiedy? Co ten gest oznaczał?
2. Czy zakopywano łożysko po porodzie? Gdzie? Dlaczego? Co ten gest oznaczał?

CAŁOWANIE

1. W jakich sytuacjach obrzędowych pojawia się pocałunek i co on oznacza (powitanie, pożegnanie, błogosławieństwo narzeczonych, podczas zaślubin, podczas nabożeństw)? jaki to był pocałunek, jaką część ciała należało pocałować?
2. Co lub kogo należało całować/pocałować? Po co coś całowano (całowanie ziemi, progu podczas obrzędu weselnego, chleba, relikwii, świętych obrazów)? Co oznaczał pocałunek?

PODRZUCANIE/PODSKAKIWANIE

1. Czy podczas Wigilii trzeba było coś podrzucić? Co? Co oznaczał ten gest?
2. Czy gest ten wykonywano jeszcze w innych sytuacjach obrzędowych?
3. W jakich sytuacjach obrzędowych pojawiały się podskoki? Kto podskakiwał/skakał? Dlaczego? Co te podskoki oznaczały?

GESTY OCHRONNE

1. Co robiono, aby zapewnić sobie zdrowie/dobre plony/bogactwo? Jakie gesty/rekwizyty/słowa towarzyszyły tym działaniom? Co one oznaczały? (np. obwiązywanie drzewek, obchodzenie czegoś)
2. Ja wyglądało w Pani/a miejscowości poświęcenie pól? Jak inaczej nazywano ten zwyczaj? Co robiono? Co oznaczały poszczególne gesty? Kto w nim uczestniczył?
3. W jaki sposób rozpoczynano i kończono orkę/prace polowe/siew/żniwa/? Jakie zwyczaje/gesty temu towarzyszyły? Co oznaczają gesty? Kto je wykonywał? Po co?
4. Czy zna Pan/Pani jakieś zwyczaje/praktyki polegające na okadzaniu czegoś (np. zwierząt, pola, gospodarstwa, domu itp.) Jak to wyglądało? Po co to robiono?
5. Czy znane są Panu/Pani zwyczaje polegające na okrążeniu czegoś/chodzeniu w koło bądź otoczenie czegoś (oborywanie przepiórki, chodzenie wokół domu/pola, okrążanie ołtarza podczas wyvodu itp.)? Kiedy się one odbywały? Jak wyglądały? Po co należało coś lub kogoś okrążyć?
6. Czy w Pana/i miejscowości praktykowany był taniec na len? Kiedy odbywał się ten zwyczaj? Jak wyglądał? Jakie gesty temu towarzyszyły (podskoki)? Co one oznaczały?
7. W jaki sposób zapewniano sobie ochronę przed burzą/piorunami?

Materiały terenowe

Badania własne

Podano: miejscowość, województwo, powiat, gmina, rok nagrania, imię, nazwisko, w nawiasie rok urodzenia informatora (ewentualnie miejsce urodzenia, jeśli jest ono oddalone od miejsca zamieszkania, uwagi).

Boczki – woj. łódzkie, pow. łowicki, gm. Kocierzew, 2013, Stanisław Madanowski (1941).

Chrzanów – woj. lubelskie, pow. janowski, gm. Chrzanów, 2012, Stanisława Kowal (1935).

Dylewo – woj. mazowieckie, pow. ostrołęcki, gm. Kadzidło, 2011, Czesława Kaczyńska (1943).

Zalesie – woj. mazowieckie, pow. ostrołęcki, gm. Myszyniec, 2011, Czesława Samsel (1933).

Lemany – woj. mazowieckie, pow. pułtuski, gm. Zatory, 2011, Halina Witkowska (1952).

Grudzice – woj. opolskie, pow. opolski, gm. Opole, 2012, Stefania Topola (1939), obecnie miejscowość jest dzielnicą Opola.

Żywiec – woj. śląskie, pow. żywiecki, gmina Żywiec (2011), Zofia Pawełek (1942).

Moczydła Nowe – woj. lubelskie, pow. janowski, gm. Batorz, 2012, Jan Breś (1926).

Stojeszyn II – woj. lubelskie, pow. janowski, gm. Modliborzyce, 2012, Stefania Suchora (1940).

Bełzec – woj. lubelskie, pow. tomaszowski, gm. Bełzec, 2012, Aniela Gmoch (1919, Wola Wielka, woj. podkarpackie).

Kacwin – woj. małopolskie, pow. nowotarski, gm. Łapsze Niżne, 2012, Katarzyna Kozub (1932).

Rożdżałów – woj. lubelskie, pow. chełmski, gm. Chełm, 2012, Stanisława Mąka (1938).

Stary Majdan – woj. lubelskie, pow. włodawski, gm. Hańsk, 2012, Bronisława Polak (1935).

Potoczek – woj. lubelskie, pow. janowski, gm. Potok Wielki, 2012, Antonina Krzysztoń (1944).

Puławny – woj. lubelskie, pow. puławski, gm. Puławny, 2011, Lilia Sola (1940).

Krzemień Drugi – woj. lubelskie, pow. janowski, gm. Dzwola, 2012, Stefania Kowal (1936).

Grywałd – woj. małopolskie, pow. nowotarski, gm. Krościenko nad Dunajcem, 2012, Zofia Dyda (1940).

Bodzentyn – woj. świętokrzyskie, pow. kielecki, gm. Bodzentyn, 2012, Jadwiga Wrona (1960).

Sędek – woj. świętokrzyskie, pow. kielecki, gm. Łagów, 2012, Zdzisław Wieczorek (1955).

Księżpol – woj. lubelskie, pow. biłgorajski, gm. Księżpol, 2012, Janina Raduń (1929), Janina Falandysz (1926).

Kowala – woj. świętokrzyskie, pow. kielecki, gm. Sitkówka-Nowiny, 2012, Stefania Golenia (1937), Henryka Brzoza (1936).

- Leśna Kamienna Góra** – woj. świętokrzyskie, pow. kielecki, gm. Bodzentyn, 2012, Lucyna Kuropatwa (1946).
- Majdan Kozłowiecki** – woj. lubelskie, pow. lubartowski, gm. Lubartów, 2013, Wiesława Kucharzyk (1968).
- Kolbuszowa Górna** – woj. podkarpackie, pow. kolbuszowski, gm. Kolbuszowa, 2012, Anna Micek (1955).
- Wysoka** – woj. mazowieckie, pow. szydłowiecki, gm. Szydłowiec, 2012, Danuta Gawęda (1936), Władysław Gawęda (1930).
- Ługi** – woj. łódzkie, pow. zgierski, gm. Stryków, 2013, Irena Jarecka (1928).
- Leopoldów** – woj. lubelskie, pow. rycki, gm. Ryki, 2013, Genowefa Kurant (1938).
- Łowicz** – woj. łódzkie, pow. łowicki, gm. Łowicz, 2013, Zofia Czubik (1932).

**Pracownia „Archiwum Etnolingwistyczne”
Instytutu Filologii Polskiej UMCS (TN UMCS)**

Materiały zebrane przez pracowników i studentów Instytutu Filologii Polskiej UMCS

Podano: miejscowość, województwo, powiat, gmina, inicjały/imię nazwisko informatora, w nawiasie rok urodzenia informatora, nr inwentarzowy

- Bychawka** – woj. lubelskie, pow. lubelski, gm. Bychawa, Stanisława Ponieważ (1903), Feliksa Dyś (1914) TN UMCS 251/A.
- Dąbie** – woj. lubelskie, pow. łukowski, gm. Łuków, Stanisława Mirek (1915) TN UMCS 787/A.
- Dubienka** – woj. lubelskie, pow. chełmski, gm. Dubienka, Elżbieta Zwierzyńska (1904) TN UMCS 254/A.
- Giełczew** – woj. lubelskie, pow. lubelski, gm. Wysokie, Ludwik Kulik (1895), TN UMCS 209/A.
- Grabowica** – woj. lubelskie, pow. tomaszowski, gm. Susiec, Kazimiera Koper (1945), Józef Koper (1943), Paulina Drążek (1934) TN UMCS 1299/A.
- Grzędówka Stara** – woj. lubelskie, pow. łukowski, gm. Łuków, Władysława Bareja (1910) TN UMCS 790/A.
- Karczmiska** – woj. lubelskie, pow. opolski, gm. Karczmiska, Jadwiga Karaś (1936), TN UMCS 1644/A.
- Krępa** – woj. mazowieckie, pow. garwoliński, gm. Sobolew, Janina Dudkowska (1926), Wanda Kędzior (1935), Katarzyna Dudkowska (1918) TN UMCS 843/A/B.
- Nasutów** – woj. lubelskie, pow. lubelski, gm. Niemce, Antoni Stefaniak (1903) Helena Sternik (1935) TN UMCS 271/A.

- Ochoża** – woj. lubelskie, pow. lubartowski, gm. Wierzbica, Paulina Baran (1907) TN UMCS 1057/B, TN UMCS 1058A.
- Oseredek** – woj. lubelskie, pow. tomaszowski, gm. Susiec, Józefa Koper (1928) TN UMCS 1300/A.
- Przypisówka** – woj. lubelskie, pow. lubartowski, gm. Firlej, Janina Wolińska (1925), Józefa Janczara (1925) TN UMCS 201/A.
- Rogatka** – woj. lubelskie, pow. chełmski, gm. Dubienka, BD TN UMCS 254/A.
- Rudno** – woj. lubelskie, pow. parczewski, gm. Milanów, Jan Zając (1918), Zuzanna Zając (1921) TN UMCS 1311/A; Sabina Gryśza (1942), Alina Fakuszeńska (1939) TN UMCS 1312/A/B, TN UMCS 1317/A/B.
- Rybnica** – woj. lubelskie, pow. tomaszowski, gm. Susiec, Stefania Babioch (1925) TN UMCS 1294/A.
- Sobolew** – woj. mazowieckie, pow. garwoliński, gm. Sobolew, Józefa Rusak (1915) TN UMCS 845/A.
- Susiec** – woj. lubelskie, pow. tomaszowski, gm. Susiec, NN TN UMCS 320/B; Edwarda Mucha (1953) TN UMCS 1286/A, TN UMCS 1286/B; Jadwiga Skroban (1934), Władysław Skroban (1931) TN UMCS 1287/A; Janina Bondyra (1934) TN UMCS 1288/A, TN UMCS 1290/A; Aniela Wdowiak (b.d.u.) TN UMCS 1291/A; Adam Jarosz (1930), Maria Jarosz (b.d.u.) TN UMCS 1297/A.
- Świerże** – woj. lubelskie, pow. chełmski, gm. Dorohusk, Anna Ryszkiewicz (1922) TN UMCS 1062/A.
- Ulów** – woj. lubelskie, pow. tomaszowski, gm. Tomaszów Lubelski, Julia Wacko (1911) TN UMCS 1307/A/B.
- Wojsławice** – woj. lubelskie, pow. chełmski, gm. Wojsławice, Zofia Sulikowska (1937) TN UMCS 1051/B, TN UMCS 1052/B.
- Zalesie** – woj. lubelskie, pow. łukowski, gm. Łuków, Marianna Wereszczyńska (1919) TN UMCS 785/A/B.
- Zembry** – woj. lubelskie, pow. łukowski, gm. Trzebieszów, Jan Jasiński (1907), Marianna Jasińska (1909), Kazimierz Krzymowski (1907), Tadeusz Krasucki (1929), Jadwiga Krasucka (1951) TN UMCS 783/A.

**Archiwum Badań Terenowych Instytutu Nauk o Kulturze
UMCS w Lublinie (ABT UMCS)**

Materiały zebrane przez pracowników Zakładu Kultury Polskiej Instytutu Nauk o Kulturze UMCS oraz studentów kulturoznawstwa podczas obozów naukowych i badań terenowych

prowadzonych na obszarze województwa lubelskiego w latach () Podano: miejscowość, powiat, gmina, inicjały informatora, w nawiasie rok urodzenia informatora.

- Biłgoraj** – pow. biłgorajski, KS (1957).
Blinów – pow. kraśnicki, gm. Szastarka, JM (1941), MK (1944).
Bobowiska – pow. puławski, gm. Markuszów, ZC (1924).
Borysów – pow. puławski, gm. Żyrzyn, KG (1931).
Bystrzyca – pow. łukowski, gm. Wojcieszków, JW (1941).
Dołhobrody – pow. włodawski, gm. Hanna, MS (1939), KD (1939), KH (1933).
Dąbia Nowa – pow. rycki, gm. Ryki, JA (1947).
Drelów – pow. bialski, gm. Drelów, HZ (1933).
Dzierążnia – pow. tomaszowski, gm. Krynice, HM (1944).
Gęsia Wólka – pow. rycki, gm. Kłoczew, JB (1937).
Godziszów II – pow. janowski, gm. Godziszów, SB (1938)
Gołębki – pow. łukowski, gm. Łuków, AT (b.d.u.).
Jakówki – pow. bialski, gm. Janów Podlaski, MO (1942).
Jezioro – pow. parczewski, gm. Siemień, CzS (1941).
Kocudza – pow. janowski, gm. Dzwola, AM (1951).
Kolano – pow. parczewski, gm. Jabłoń, GB (1930).
Kolonia Zawieprzyce – pow. łączyński, gm. Spiczyn, EK (1925).
Krasew – pow. radzyński, gm. Borki, GP (1937), SG (1932) JD (1937).
Kulczyn – pow. włodawski, gm. Hańsk, RP (1930), LT (1930).
Kumów Majoracki – pow. chełmski, gm. Leśniowice, TB (1934).
Maruszewiec – pow. radzyński, gm. Borki, UM (1955), HM (1938).
Nowiny – pow. radzyński, gm. Borki, HG (1956), MK (1931), EM (1931).
Olszewnica – pow. radzyński, gm. Kąkolewnica, BB (1930), TP (1929).
Oszczywilki – pow. rycki, gm. Ryki, HP (1927).
Pasmugi – pow. radzyński, gm. Borki, ŁB (1945).
Paskudy – pow. radzyński, gm. Ulan, AK (1937).
Piotrków – pow. lubelski, gm. Jabłonna, GA (1951), SM (1951).
Ruda Solska – pow. biłgorajski, gm. Biłgoraj, AG (1931), JO (1925).

Sitno – pow. radzyński, gm. Borki, JP (1965), MS (1944).
Stojeszyn – pow. janowski, gm. Modliborzyce, WS (1925).
Strzyżów – pow. hrubieszowski, gm. Horodło, MK (1952).
Ujazdów – pow. zamojski, gm. Nielisz, WC (1938).

Wola Chomejowa – pow. radzyński, gm. Borki, ZS (1933), HM (1946).
Wola Osowińska – pow. radzyński, gm. Borki, KM (1928).
Wólka Polinowska – pow. bialski, gm. Konstantynów, LN (1922), JH (1937).
Wiryki – pow. włodawski, gm. Wiryki, SS (1930), JB (1928).
Zarudzie – pow. zamojski, gm. Nielisz, DK (1934), IB (1949).
Zawieprzycze Kolonia – pow. łączyński, gm. Spiczyn, EK (1925).
Żabianka – pow. rycki, gm. Ułęż, SM (1917).

**Archiwum Programu Historia Mówiona Ośrodka „Brama Grodzka – Teatr NN”
w Lublinie [TNN] dostępne na stronie: www.historiamowiona.teatrnn.pk**

Materiały zebrane na obszarze województwa lubelskiego przez Piotra Lasotę, Martę Grudzińską, Ilonę Gumowską, Magdalenę Wójtowicz w latach 2012–2015. Podano: miejscowość, powiat, gmina, imię, nazwisko, w nawiasie rok urodzenia informatora (ewentualnie miejsce urodzenia, jeśli jest ono oddalone od miejsca zamieszkania, uwagi).

Bobowiska – pow. puławski, gm. Markuszów, Zofia Chołaj (1924), Wacława Wiczołek (1926).
Częstoborowice – pow. świdnicki, gm. Rybczewice, Irena Zamościńska (1929).
Dańce – pow. włodawski, gm. Hanna, Jan Ignaciuk (1928).
Janówka – pow. bialski, gm. Janówka, Maria Daniluk (1950).
Komodzianka – pow. biłgorajski, g. Frampol, Stefania Krukowska.
Kozłówka – pow. lubartowski, gm. Kamionka, Czesława Mitrus (1928).
Krasnystaw – pow. krasnostawski, Maria Gleń (1933).
Motycz – pow. lubelski, gm. Konopnica, Czesław Maj (1923), Krystyna Maj (1930).
Ostrów – pow. lubartowski, gm. Michów, Leokadia Prokopczuk (1930).
Rzeczycza Ziemiańska – pow. kraśnicki, gm. Trzydnik Duży, Krystyna Świderek (1939).
Skierbieszów – pow. zamojski, gm. Skierbieszów, EK, kobieta (1928).
Wólka Kątna – pow. puławski, gm. Markuszów, Kazimiera Gawron (1934), Stanisława Smolak, Stefan Smolak, Janina Woch (1925), Cecylia Wójtowicz (1923), Elżbieta Wójtowicz (1949), Stanisław Wójtowicz (1926), Zofia Zdun (1935).
Zabłocie – pow. puławski, gm. Markuszów, Marianna Gajda (1928).
Zaburze – pow. zamojski, gm. Radecznicza, Stefania Krukowska (1939).
Zakręcie – pow. krasnostawski, gm. Krasnystaw, Maria Gleń (1933).

Wykaz filmów

Po skrócie podano: tytuł filmu/nagrania, reżyser filmu/autor nagrania, miejsce i rok produkcji/data nagrania, miejsce akcji (województwo), źródło filmu/ miejsce emisji[data emisji]/ adres internetowy [data dostępu].

- F1 – *Ziemia rodzinna to Kujawy*, cz. II, archiwum własne.
- F2 – *Ścinanie śmierci w Jedlińsku*, Jedlińsk k. Radomia (mazowieckie), Warszawa 2008, archiwum własne.
- F3 – *Poświęcenie pól*, 2000, Zajączniki nad Bugiem (podlaskie), archiwum IK UMCS(47).
- F4 – *Boże Narodzenie na Pomorzu* (TVP Polonia), Pomorze, archiwum STL.
- F5 – *Zwyczaj i obrzędy. Wesele krakowskie, cz. 1 Zmówiny* (TVP Polonia), Kraków 1984, Kraków (małopolskie), archiwum IK UMCS(18).
- F6 – *Zwyczaj i obrzędy. Wesele krakowskie, cz. 2, Wesele pod dzwonkiem* (TVP Polonia), Kraków 1984, Kraków (małopolskie) archiwum IK UMCS(18).
- F7 – *Zwyczaj i obrzędy. Wesele krakowskie, cz. 3, Oczepiny* (TVP Polonia), Kraków 1984, Kraków (małopolskie), archiwum IK UMCS(18).
- F8 – *Kaplica na wodzie*, Adam Kulik, Lublin 1999, Górecko Kościelne (lubelskie), TVP INFO [7.05.2012].
- F9 – *Droby. Kolędnicy Zespołu Regionalnego „Kowalnia” ze Stróż*, Stróże (małopolskie), www.kowalniafolklor.za.pl [21.01.2012].
- F10 – *Kadzidło*, Jacek Olędzki, 1959, Kadzidło (mazowieckie), PME(F.6).
- F11 – *Ofiara*, Jacek Olędzki, 1958, Brodowe Łąki (mazowieckie), PME(F.7).
- F12 – *Czekam na Twe zmiłowanie*, Jacek Olędzki, Jan Stęszewski, 1959, Krzynowłoga Wielka (mazowieckie), PME(F.8).
- F13 – *Odpust*, K. Chojnacki, 1975, Studzianna (łódzkie), PME(F.25).
- F14 – *Niedziela Palmowa*, K. Chojnacki, 1976, Łyse (mazowieckie), PME(37).
- F15 – *Zimowe gody*, M. Marcinkiewicz, J. Mrożewski, 1972, Zbludza (małopolskie), PME(F.40).
- F16 – *Wielkanoc w Dobrej*, M. Marcinkiewicz, J. Mrożewski, 1973, Dobra (małopolskie), PME(F.41).
- F17 – *Wypiek chleba*, K. Chojnacki U. Gmachowska A. Włodarz, 1977, Ciosmy (lubelskie), PME(F.49).
- F18 – *Ścinanie śmierci – Kusaki jedlińskie*, K. Chojnacki K. Kubiak, 1978, Jedlińsk (mazowieckie), PME(F.50).
- F19 – *Dożynki w Krasnobrodzie*, K. Chojnacki, 1977, Krasnobród (lubelskie), PME(F.53).

- F20 – *Palenie Judasza*, K. Chojnacki, 1979, Pruchniki (podkarpackie), PME(F.56).
- F21 – *Dziady weselne*, K. Chojnacki K. Kubiak, 1980, Wylewa nad Sanem (podkarpackie), PME(F.61).
- F22 – *Turki Wielkanocne*, K. Chojnacki, 1980, Giedlarowa koło Leżajska (podkarpackie), PME(F.62).
- F23 – *Uroczystość Matki Boskiej Zielnej*, K. Chojnacki, 1980, Kalwaria Zebrzydowska (małopolskie), PME(F.65).
- F24 – *Pucheroki (zwyczaje wielkanocne)*, K. Chojnacki K. Kubiak, 1980, Bibice (małopolskie), PME(F.66).
- F25 – *Święcenie jadła*, K. Chojnacki K. Kubiak, 1980, Białobrzegi nad Wisłokiem (mazowieckie), PME(F. 66).
- F26 – *Zapusty mazowieckie*, K. Chojnacki, 1981, Koziebrody (mazowieckie) , PME(F.72).
- F27 – *Składanie życzeń wielkanocnych przez „Turki”*, K. Chojnacki, 1980, Radomyśl (mazowieckie), PME(F.83).
- F28 – *Czterdzieści Świętych Dni – Wielkanocne Zwyczaje*, Jan Grzyb, 1993, Warszawa (mazowieckie), PME(F.131/1).
- F29 – *Szeptuchy*, Andrzej Kiryziuk, Marek Włodzimierz, 2007, Bielsk Podlaski (podlaskie), PME(F.173).
- F30 – *Wesele Księżąckie*, Tadeusz Jankowski, 1937, Złaków Borowy, PME (F.45).
- F31 – *Boże Ciało w Złakowie Kościelnym*, Tadeusz Jankowski, 1939, Złaków Kościelny, PME(F.46).
- F32 – *Obchodzenie pól z Królowną* (wyk. Zespół Obrzędowy z Knyszyna), Jadwiga Konopko/Magdalena Wójtowicz, Tarnogród 2014, Knyszyn (podlaskie), archiwum własne.
- F33 – *Janowe wierzenia* (wyk. Zespół śpiewaczo-obrzędowy z Jakówek), Maria Ochnik/Magdalena Wójtowicz, Tarnogród 2014, Jakówki (lubelskie), archiwum własne.
- F34 – *Andrzejki* (Zespół obrzędowo-śpiewaczy z Ożarowa), Wanda Majtyka/Magdalena Wójtowicz, Tarnogród 2014, Ożarów (łódzkie), archiwum własne.
- F35 – *Oczepiny na Kujawach* (wyk. Zespół folklorystyczny „Śmiłowiönki”), Julia Skowrońska/Magdalena Wójtowicz, Tarnogród 2014, Śmiłowice (kujawsko-pomorskie), archiwum własne.
- F36 – *Przed majówką* (wyk. Zespół Łaguszowianki), Ewa Czarnota/Magdalena Wójtowicz, Tarnogród 2014, Łaguszów (mazowieckie), archiwum własne.
- F37 – *Wesele świętokrzyskie* (wyk. Zespół ludowy „Jaworzanki”), Adam Młodawski/Magdalena Wójtowicz, Tarnogród 2014, Jaworz (świętokrzyskie), archiwum własne.
- F38 – *Wigilia*, Zdzisław Furmanek/Magdalena Wójtowicz, Tarnogród 2014, Tymienice (łódzkie), archiwum własne.

- F39 – *Herody* (wyk. Zespół kolędniczy „Herody” z Harasiuk), Magdalena Wójtowicz, Lublin 2014, Harasiuki (podkarpackie), archiwum własne.
- F40 – *Herody* (wyk. Zespół kolędniczy „Herody” z Budek), Magdalena Wójtowicz, Lublin 2014, Budki (lubelskie), archiwum własne.
- F41 – *Herody* (wyk. Zespół kolędniczy z Turobina), Magdalena Wójtowicz, Lublin 2014, Turobin (lubelskie), archiwum własne.
- F42 – *Kolędowanie z kozą* (wyk. Zespół obrzędowy „Janowiacy”), Magdalena Wójtowicz, Lublin 2014, Janów Lubelski (lubelskie), archiwum własne.
- F43 – *Księga obyczajów – Choinka*, Białystok 2013, TVP Lublin [20.12.2014].
- F44 – *Podlaski Wytygdeń – Wielkanoc*, (podlaskie), archiwum IK UMCS (31).
- F45 – *Śmingus w Kamienicy*, (małopolskie), archiwum IK UMCS (31).
- F46 – *Turki*; archiwum IK UMCS (35).
- F47 – *Wielkanocny dyngus – Mazowsze*; (mazowieckie), archiwum IK UMCS (35).
- F48 – *Wielki Tydzień – Podhale*; (małopolskie), archiwum IK UMCS (35).
- F49 – *Chodzić z kogutem – lany poniedziałek*; (mazowieckie), archiwum IK UMCS (35).
- F50 – *Wigilia w Niedrzwicy*, (lubelskie), archiwum IK UMCS (38).
- F51 – *Brodacze*, (lubelskie), archiwum IK UMCS (42).
- F52 – *Na świętego Szczepana w Istebnej*, (śląskie), archiwum IK UMCS (42).
- F53 – *O śmierci*, archiwum IK UMCS (47).
- F54 – *Wesele podhalańskie*, (małopolskie), archiwum IK UMCS (50).
- F55 – *Zwyczaje Wielkanocne – Opoczyńskie*, (łódzkie), archiwum IK UMCS (52).
- F56 – *Zwyczaje Wielkanocne (Bicie Judasza)*, Pruchnik (podkarpackie), archiwum IK UMCS (52).
- F57 – *Matka Boska Gromniczna*, archiwum IK UMCS (53).
- F58 – *Krzczonowskie wesele*, Krzczonów, (lubelskie), archiwum IK UMCS (59).
- F59 – *Palmowe Święto*, archiwum IK UMCS (64).
- F60 – *Wielkanoc w Łopusznej*, (małopolskie), archiwum IK UMCS (70).
- F61 – *Godnie święta na Podhalu – Wigilia Bożego Narodzenia*, (małopolskie), archiwum IK UMCS (73).
- F62 – *Herody*, archiwum IK UMCS (73).
- F63 – *Przygotowanie do Bożego Narodzenia (Mazowsze)*, archiwum IK UMCS (73).
- F64 – *Zwyczaje Wigilijne*, archiwum IK UMCS (73).
- F65 – *Zielone Świątki w Mordarce*, (małopolskie), archiwum IK UMCS (84).
- F66 – *Są takie miejsca. Obrzędy pogrzebowe (Kaszuby)*, <https://www.youtube.com/watch?v=z9QrPN3R8tU>
- F67 – *Święcili zwierzęta, dziękowali św. Rochowi*, <https://www.youtube.com/watch?v=XR-RZVp5LlB4>, Podzamcze 2018.

- F68 – *Błogosławieństwo zwierząt przy Sanktuarium Świętego Rocha w Mikstacie*, <https://www.youtube.com/watch?v=JOcdO10zTBQ>, Mikstat 2014.
- F 69 – *Witaj wiosno! Obrzęd pożegnania zimy z Marzanną w roli głównej*, <https://www.youtube.com/watch?v=1Q2lpbSCl9M>, Muzeum Wsi Mazowieckiej w Sierpcu, 2017.
- F 70 – *Polterabend Patrycja i Mateusz*, Kaszuby Pomorskie, <https://www.youtube.com/watch?v=W1ox9Iuv6pQ>, 2017.
- F 71 – *Polterabend Ani i Kamila*, Zdzeszowice Januszkowice, <https://www.youtube.com/watch?v=53h6Xa03Ds4>, 2013.